ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ: ಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ

ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಪುಟ

ಮೂಲ ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರು:
ಡಾ. ಸರ್ವೆಪಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಮೈಸೂರು

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಇತರ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು — ೨೧

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು:

ಡಾ. ಕೆ. ವಿ. ಪುಟ್ಟಪ್ಪ, ಎಂ. ಎ., ಡಿ.ಲಿಟ್.,

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ : ಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ

(ಸಂಪುಟ ೧)

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ:

ಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ

ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಪುಟ

[“ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಈಸ್ಟರ್ನ್ ಎಂಡ್ ವೆಸ್ಟರ್ನ್” ಕೃತಿಯ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ. ಮೂಲಕೃತಿಯ ಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮಾಣ: ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರದ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಚಿವಾಲಯ]

ಮೂಲ ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರು :

ಡಾ. ಸರ್ವೆಪಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಮೈಸೂರು

೧೯೭೦

Tatvaśāstra: Prāchya mathu Pāśchatya, translation of the History of Philosophy Eastern and Western, Vol. I, originally sponsored by the Ministry of Education, Govt. of India and Published by M/s George Allen and Unwin Ltd. London. Second impression in 1957. Translation with permission published by the Director, Prasārānga, University of Mysore, Mysore–6; First edition 1970; Royal 1/8 pp. 670+26;

ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೧೯೭೦

ಪ್ರಕಾಶಕರು: ಡೈರೆಕ್ಟರ್, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು–೬.
ಮುದ್ರಕರು: ಶಾರದಾ ಪ್ರೆಸ್, ಮಂಗಳೂರು.

"ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ" ಮೂಲಕೃತಿಯ

ಸಂಪಾದಕೀಯ ಮಂಡಳಿ

ಅಧ್ಯಕ್ಷರು

ಸರ್ವೆಪಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್

ಸದಸ್ಯರು

ಅರ್ದೇಶೀರ್ ರತ್ತನ್ ಜಿ ವಾಡಿಯ
ಧೀರೇಂದ್ರ ಮೋಹನ ದತ್ತ
ಹುಮಾಯೂನ್ ಕಬೀರ್ (ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ)

ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು

ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ, ಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪರಿಚಯ ಒಂದು ಕಡೆ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ದೊರಕಬೇಕು ಎಂಬ ಆಸೆಯಿಂದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಒಂದು ಯೋಜನೆಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿತು: ಡಾಕ್ಟರ್ ಸರ್ವಪಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದ "History of Philosophy: Eastern and Western" ಗ್ರಂಥದ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಈ ಯೋಜನೆಗೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಅಂದಿನ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗದವರು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಟ್ಟದ್ದಲ್ಲದೆ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರದಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತು ಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿಗಳ ನೆರವನ್ನೂ ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡಂತೆ ಒಂದು ಸಮಿತಿ ರಚಿತವಾಯಿತು.

1. **ಡಾ. ಕೆ. ವಿ. ಪುಟ್ಟಪ್ಪ,** ಎಂ. ಎ., ಡಿ. ಲಿಟ್., (ಅಧ್ಯಕ್ಷರು)
2. **ಪ್ರೊ. ಎನ್. ಎ. ನಿಕಂ,** ಎಂ. ಎ. (ಕ್ಯಾಂಟಬ್)
3. **ಪ್ರೊ. ಟಿ. ಎನ್. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ,** ಎಂ. ಎ.
4. **ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್,** ಎಂ. ಎ.
5. **ಪ್ರೊ. ಎಂ. ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ,** ಎಂ. ಎ.
6. **ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ಶಿವರಾಮಶಾಸ್ತ್ರೀ,** (ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ)
7. **ಡೈರೆಕ್ಟರ್, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ.**

ಕನ್ನಡದ ನುರಿತ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಅನುವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಲಾಯಿತು. ಅವರು ಮಾಡಿದ ಅನುವಾದವನ್ನು ಸಂಪಾದಕೀಯ ಮಂಡಲಿಯ ಸದಸ್ಯರು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಕೆಲಸ ಮುಗಿಸಲು ಆರು ವರ್ಷಗಳು ಬೇಕಾದುವು.

ಅನಂತರ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದನ್ನು ಅಚ್ಚುಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಂಗಳೂರಿನ ಶಾರದಾ ಪ್ರೆಸ್ಸಿಗೆ ವಹಿಸಿದೆವು, ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅಚ್ಚಿನ ಕೆಲಸ ತಡವಾಯಿತು. ಈಗ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಪುಟ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದೆ.

ಧನಸಹಾಯ ನೀಡಿದ ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ, ತುಂಬ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಕೆಲಸವನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸುವ ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಲಿಯ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ, ನಮ್ಮ ಜತೆ ಎಲ್ಲ ವಿಧದಿಂದಲೂ ಸಹಕರಿಸಿದ ಅನುವಾದಕರಿಗೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದು ಶ್ರಮಿಸಿದ ಶ್ರೀ ತ. ಸು. ಶಾಮರಾಯರಿಗೆ, ಶ್ರೀ ಪಿ. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಪ್ಪನವರಿಗೆ, ಶ್ರೀ ಕೆ. ಟಿ. ವೀರಪ್ಪನವರಿಗೆ, ಸುಂದರವಾಗಿ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿರುವ ಶಾರದಾ ಮುದ್ರಣಾಲಯದವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ವಂದನೆಗಳು.

ಮೈಸೂರು,
26-6-1970

ಪ್ರಭುಶಂಕರ
ಡೈರೆಕ್ಟರ್.

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಪ್ರವೇಶ

ಪರ್ಷಿಯದ ಒಬ್ಬ ಕವಿ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಮೊದಲನೆ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಪುಟಗಳನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಪುಸ್ತಕ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅದು ಹೇಗೆ ಮುಗಿಯಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮಾ ಜಿ ಆಘಜ್ ಓ ಜಿ ಅಂಜಾಮಿ ಜಹಾನ್ ಬಿ-ಖಬರ್-ಈ ಮಾ
ಅವ್ವಾಲ್-ಓ-ಚಿಖಿರೀ ಇನ್ ಕುಹ್ನಾ ಕಿತಾಬ್ ಉಪ್ತಾದ್ ಅಸ್ತ್

ಜಾಗ್ರುತಚಿತ್ತನಾದಾಗಿನಿಂದಲೂ ಮಾನವ ಈ ಕಳೆದುಹೋದ ಪುಟಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಅನ್ವೇಷಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂದು ಹೆಸರು. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಲು ಸಂಪುಟಗಳಷ್ಟನ್ನೂ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ, ಆದರೆ ಈ ಕವಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ದ್ವಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಜೀವನದ ಮತ್ತು ಇರವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದು. ಮಾನವ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಪಡೆದು ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದವು. ಇವು ಜೀವನದ ಅರ್ಥವೇನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲೂ ತಾನು ಕಾಣುವ ವಿಶ್ವದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬವು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕಾಲ ಎಷ್ಟು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಡಕಾಡಿದನೋ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ವಿಚಾರದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟಾಗ ಒಂದು ನೆಲೆಯಾದ ಮಾರ್ಗ ಇವನಿಗೆ ದೊರಕಿತು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿ ಆ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಹುಟ್ಟಿತು ಮತ್ತು ಅಂದಿನಿಂದಲೇ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು.

I

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆ—ಹದಿನೆಂಟನೆ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಯುರೋಪಿನ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಆರಬ್ ಚರಿತ್ರಕಾರರ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಯುಗದ ತತ್ವಜ್ಞರ ಮಾದರಿಯನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿದವು. ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಲು ಅವು ತೊಡಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ತತ್ವಜ್ಞರ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವರ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಗಳಾಗದೆ, ತತ್ವಜ್ಞರ ಚರಿತ್ರೆಗಳಾದವು. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅರೇಬಿಯಾದ ಲೇಖಕರು ಈ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದರು.1 ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಇಂದು ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವು. ಅಂದಿನಿಂದ ಅವುಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯಲು ಬಯಸುವವ—ಅವನು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ಬರೆಯಲಿ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗನಿಗೆ ಗ್ರಂಥ ಬರೆಯಲಿ—ಆ ಪುಸ್ತಕಗಳ ವಿಚಾರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ (ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಂದ) ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಿಂದ ಮೊದಲು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮುಖ್ಯವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಒಂದು ಅಂಶ ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದೆ. ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಿನ್ನ ಶಾಖೆಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಸ್ಥಿತವಾಗಿರುವ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ವಿಷಯದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೆಲವು ಪುಟಗಳು ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲುಪ್ತವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಕ್ಷಿಗಳೂ ನಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಸಿಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಗ್ರೀಸಿಗೆ ಬಹು ಮುಂಚೆಯೇ ಈಜಿಪ್ಟ್ ಮತ್ತು ಇರಾಕ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಿರಿದಾದ ನಾಗರಿಕತೆ ಬೆಳೆದಿತ್ತೆಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಪುರಾತನ ಈಜಿಪ್ಟಿನ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು. ಪ್ಲೇಟೋ ತನ್ನ ಬರೆಹಗಳಲ್ಲಿ ಈಜಿಪ್ಟಿನ ನೀತಿಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಆಗ ಎಲ್ಲರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋದ. ಈಜಿಪ್ಟಿನ ಪುರೋಹಿತರು ಜಗತ್ತಿನ ಆದ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರೆಂದು ಹೇಳಿದನು. ಆದರೆ ಈಜಿಪ್ಟಿಗೂ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಸಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅರಿವಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಇದರ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ದಾರಿಯೂ ತೋರದು. ಇದೇ ರೀತಿ ಬ್ಯಾಬಿಲಾನ್ ಮತ್ತು ನಿನೆವೆಗಳ ನಾಗರಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಇವು ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನೂ ಅರಿಯೆವು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೋಪಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯತೆ. ಈ ಶೂನ್ಯತೆ ತುಂಬಿಬರಬಹುದೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಗೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪೂರ್ಣವಾದ ಅರಿವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಸರಿಯಾದ ರೂಪರೇಷೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲೆವು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೆರೆದಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಗ್ರೀಕರಿಗೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಉಗಮ ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನೂ, ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಥದಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನೂ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಗಮನಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಕುಚಿತಭಾವನೆ ಇತ್ತೊ ಅದಕ್ಕೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ.

ಯೂರೋಪಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಗ್ರೀಸಿನ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾಯಿತು. ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರದನಂತರ ಅದರ ಪ್ರಗತಿ ಕುಂಠಿತವಾಯಿತು. ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪಿನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಅಂತರ್ಧಾನವಾಯಿತು. ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳು ಕಳೆದಮೇಲೆ ಅರಬ್ಬರು ಕ್ರಿ. ಶ. ಎಂಟನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಇದರ ಅಧ್ಯಯನ ಮರುಕಳಿಸಿತು. ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಯೂರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಜ್ಞಾನದೀಪದ ಚಳುವಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಯೂರೋಪಿಗೆ ಗ್ರೀಕ್ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳ ಪರಿಚಯವಾಯಿತು.

ಇದುವರೆಗೂ ಅರಬ್ಬೀ ಅನುವಾದಕರ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮೂಲಕ ಇವುಗಳ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ನಂತರ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ವಿಚಾರಕ್ರಾಂತಿ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿಯಾಯಿತು. ಯೂರೋಪಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಬಹುದು: ೧) ಪ್ರಾಚೀನ ೨) ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ೩) ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲ ಮತ್ತು ೪) ಆಧುನಿಕ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪರೇಷೆಯನ್ನು ಎಳೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಾಗ ಈ ಕಾಲಾವಧಿಗಳು ಅವರ ಮುಂದೆ ನಿಂತವು. ಯೂರೋಪಿನ ಮನಸ್ಸಿನಮೇಲೆ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮ ಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಸಹ ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿತು. ಯೂರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾನವನ ಇಡೀ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮದ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವ ಕುಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತಾನಂತರ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಾನಂತರ ಕಾಲವನ್ನು ಸುಧಾರಣೆಯ ಪೂರ್ವ (Pre-Reformation) ಮತ್ತು ಸುಧಾರಣೆಯ ಅನಂತರ (Post-Reformation) ಎಂದು ವಿಭಾಗಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎರ್ಡ್‌ಮನ್ ನಂತಹ ಪಂಡಿತರು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಇದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎರ್ಡ್‌ಮನ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕಾಲವಿಭಾಗ ೧) ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಗ್ರೀಕ್ ೨) ಕ್ರೈಸ್ತಾನಂತರದ ಮಧ್ಯಕಾಲ ಮತ್ತು ೩) ಸುಧಾರಣಾನಂತರದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.[2]

ಇದು ಎಲ್ಲ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಭಾಗವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸಬಲ್ಲದೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಭಾರತದ ಮತ್ತು ಚೀನದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರದೇ ಇದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಕುಚಿತ ಚಿತ್ರ ಇಡೀ ಲೋಕದ ಚಿತ್ರವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಎಲ್ಲರೂ ಇದನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಅವು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕವಾಗಿರಲಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಬರೆದ ಗ್ರಂಥವಾಗಿರಲಿ, ಇದೇ ಕಥೆಯನ್ನು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕುಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ಊರಿದೆ ಎಂದರೆ, ಈಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಲು ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಈ ಸಂಕುಚಿತ ಚಿತ್ರವೇ ಮನಸ್ಸಿನ ಮುಂದೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಥಿಲ್ಲಿ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಈ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೇ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅವನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಅವನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚ್ಯ ದೇಶಗಳು ನೀಡಿದ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಸಡ್ಡೆ ತಾಳಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಗ್ರೀಕರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂಬಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.[3]

ಈ ರೀತಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿವರಣೆ ಅದರ ಉಗಮದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ, ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಅಸಮರ್ಪಕ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಗತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಈ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು ನೋಡಲು ನಮ್ಮನ್ನು ಅಸಮರ್ಥಗೊಳಿಸಿದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಕ್ರೈಸ್ತಯುಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ತೀರ ಮೊದಲೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಶಾಖೋಪಶಾಖೆಯಾಗಿ ಹರಡಿತ್ತೆಂಬುದು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡುವ ನಾವು ಗ್ರೀಸ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಕೊಡುವಷ್ಟು ಗಮನವನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ

ನಡೆದ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾಗುವದು. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಸ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ತತ್ತ್ವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಸಂಗ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ತರವಾದದ್ದು. ಪ್ರಚಲಿತ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಮಾಡಿವೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಚ್ಯ ದೇಶಗಳ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಮಾಡಿವೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತಲೇ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಗ್ರೀಸಿನ ಪರಿಮಿತ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಮೀರಿದೆ. ಭಾರತದ ಮತ್ತು ಚೀನದ ಜ್ಞಾನಭಂಡಾರ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಈ ಜ್ಞಾನ ಕೆಲವು ಪರಿಣತರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾಗಿರುವ ಮನ್ನಣೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಲ್ಲ.

ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ, ಈಚಿನ ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಹಳೆಭಾವನೆಯ ಸಂಕುಚಿತತೆಯನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದಾರೆ. ಹಳೆಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಕುಚಿತತೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಆ ಹಳೇಭಾವನೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಹೊಸದೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವೂ ಆದ ಭಾವನೆ ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದಷ್ಟು ಮನ್ನಣೆ ಇನ್ನೂ ದೊರಕಿಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಕಾಲ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಗಳ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಮತೂಕಗೊಳಿಸಲು ಅವಶ್ಯಕವಾದಷ್ಟು ವಿಷಯ ಸಾಮಗ್ರಿ ಈಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಬರೆಯಲು ನಾವು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗಬೇಕು. ಅಂತಹ ಒಂದು ವಿಶಾಲವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಲೆಂದು ಈ ಒಂದು ರೂಪರೇಷೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಗ್ರಂಥಸಂಕಲನ. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ತಿಗಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಗಮನವಿಟ್ಟು ಕೈಗೊಂಡರೆ ಈ ನಮ್ಮ ಶ್ರಮ ಸಾರ್ಥಕವಾಯಿತೆಂದು ನಂಬಬಹುದಾಗಿದೆ.

II

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಕರಗಳು:—ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಉಗಮದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸೋಣ? ಗ್ರೀಸಿನಿಂದಲೇ ಅಥವಾ ಭಾರತದಿಂದಲೇ? ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ?

ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಂತೂ ಅದರ ಕೆಲವು ಮೊದಮೊದಲ ಘಟ್ಟಗಳು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ತಾತ್ತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಆರನೆ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೆಂದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದಾದವನು ಥೇಲ್ಸ್. ಅವನ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಲು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಘಟನೆ ನಮಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಲೆಖ್ಖಾಚಾರದಿಂದ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೮೫ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಗ್ರಹಣ ಒಂದನ್ನು ಕುರಿತು ಭವಿಷ್ಯ ನುಡಿದಿದ್ದನಂತೆ. ಥೇಲ್ಸ್‌ನ ಅನಂತರ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಂದು ಹೊಸದಾರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು ಪೈಥಾಗೊರಾಸ್ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್. ಪೈಥಾಗೊರಾಸ್ ಇದ್ದದ್ದು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೫೩೦ರಲ್ಲಿ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ತೀರಿಕೊಂಡದ್ದು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩೯೯ರಲ್ಲಿ.

ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಆರನೇ ಶತಮಾನದ ಭಾರತದ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣನ್ನು ಹೊರಳಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಚಿತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿಭಿನ್ನವಾದುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆರಂಭಕಾಲವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತು. ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿ ಅದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ

ಅರುಣೋದಯದ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಗಲು ಬೆಳಕಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಮಾನವನ ಜ್ಞಾನಾನ್ವೇಷಣೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುವ ಕಾಲವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಯಣದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲ ನಡೆದು ಮುಟ್ಟಿದ ಘಟ್ಟವಾಗಿತ್ತು.

ಈ ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ:

(೧) ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮಗಳು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಲೆ ಎತ್ತಿದವು.

(೨) ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರರು ಬರುವ ಮೊದಲೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತಲ್ಲದೆ, ಬಹುದೀರ್ಘಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಆಗಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದವು. ಜಗತ್ತಿನ ವಿಭೂತಿ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಗೌತಮಬುದ್ಧನಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಅವನನ್ನು ಪ್ರವಾದಿ ಎಂದೋ ಅಥವಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಎಂದೋ ಕರೆಯುವುದು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅವನ ಉಪದೇಶದ ತಿರುಳೇನು? ಅದೊಂದು ಅಭೂತಪೂರ್ವವಾದ ಸತ್ಯಾವಿಷ್ಕಾರವೇ ಅಥವಾ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ? ಈ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ವಿವಾದವೇನಾದರೂ ಇರಲಿ, ಬುದ್ಧನಂತೂ ದರ್ಶನ ಧರ್ಮಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸೇರಿದವನು. ವಿವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ನನಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ನನಗಂತೂ ಅದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಅವನನ್ನು ಪ್ರವಾದಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಅವನು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದನು. ದೇವರನ್ನು ಹುಡುಕಲು ತೊಡಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ, ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ದೊರೆತ ಒಡನೆ ಅವನ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಲಿ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅಸಂಖ್ಯಾತ ದೇವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ಭಾರತದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮಜೀವನದಿಂದ ದೂರ ಸರಿದ. ಈಶ್ವರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಗೋಜಿಗೆಹೋಗದೆ ತನ್ನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡನು. ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಕ್ತಾಯವನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡನು. ಅವನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ನಿಯಮ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಅವನಿಗೆ ಮಾನವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಗುರಿ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕುವುದಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ದೇವರನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಪಡೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಂತೂ ನಿಜ, ಅವನ ಕಾಲವಾದನಂತರ ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಅವನ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಅವನು ಈಶ್ವರ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಕೊಡದಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡು ಅವರು ಆ ಶೂನ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧನನ್ನೇ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಬುದ್ಧ ಈ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿತು. ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಉದಾಸೀನಭಾವವನ್ನು ತಾಳಿತು. ಬುದ್ಧನಂತೆ ಮಹಾವೀರನೂ ಜೀವನದ ಒಗಟಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕಿದನು. ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲಿಲ್ಲ. ಜೈನರ ಬೌದ್ಧಿಕ ರಚನೆಗಳು ತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿವೆ.

ಪಾಠಕರು ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಅಥವಾ ಮಹಾವೀರನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ನನ್ನ ಆಶಯವಲ್ಲ. ಅವರ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ವೈಚಾರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುವದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞನಿಗೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಆರನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲವಾದ ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ತತ್ವವಿವೇಚನೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಇದು ಭಾರತದ ಆಗಲೇ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದ್ದ ತಾತ್ವಿಕವಿವೇಚನೆಗೆ ಗೌತಮಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರರು ನೀಡಿದ ಪ್ರಚೋದನೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವಾತಾವರಣವಿತ್ತು. ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವಿಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಉಪಸ್ಥಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ, ಅವನ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಯ ಆವಿಷ್ಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಬಯಸದ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬದುಕಿನ ಒಗಟನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿದ್ದವು.

ಈ ರೀತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಮನೋಭಾವ ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಯೋನಿಯದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಗ್ರೀಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಗ್ರಹ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೂ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳ ದೇವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಲಿಂಪಸ್ ಪರ್ವತಾಗ್ರದ ಮೇಲೆ ವಾಸಿಸುವ ಮತಧರ್ಮದ ದೇವತೆಗಳು ಇವಾಗಿದ್ದವು. ಇದೇ ದೇವತೆಗಳು ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದಾಗ, ಪರಲೋಕವನ್ನೈದಿದಾಗ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಲೋಕಗಳ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಅಯೋನಿಯನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಂಶ ಗ್ರೀಕ್ ವಿಚಾರದ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಸಹ ಈ ಸ್ವರ್ಗೀಯ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ. ಇದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಹಳೆಯ ಗ್ರೀಕ್ ಪುರಾಣಗಳ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಇವುಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಈ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ್ದು ನಿಜ, ಆದರೂ ಅವನೂ ಸಹ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ದಲ್ಲಿ ಈ ಪೌರಾಣಿಕ ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲಮಾಡಲು ಶಕ್ತನಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಈ ದರ್ಶನದ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದನಂತರ ಭಾರತದ ವಿಚಾರ ಪರಂಪರೆಯ ಕಡೆ ನೋಡಿದರೆ, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಉಪಾಯಗಳು ತೀರ ಹೊಸ ರೀತಿಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ, ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ, ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದವು. ಆಗಾಗ ಈ ದಾರಿಗಳು ಒಂದ ನ್ನೊಂದು ಸ್ಪರ್ಶಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ, ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಒಂದರ ಪ್ರಭಾವ ಬಿದ್ದದ್ದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಎಂದೂ ಇವೆರಡೂ ಒಂದಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸು ವುದು ದುರ್ಲಭ. ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ವಿದ್ಯಾಪೀಠಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದು ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರ ಧರ್ಮವಾಯಿತು.

ಗೌತಮಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರರು ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಪರಿ ಹಾರ, ನಾವಾಗಲೇ ನೋಡಿದಂತೆ, ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಹಾರವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರ ಉಪದೇಶಗಳು ಧರ್ಮಪಂಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದವು. ಸೆಮಿಟಿಕ್ ಪ್ರವಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಹೀಗೇ ಆಯಿತು. ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರ್ಯವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ. ಆದರೆ ಅವನನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಏಸು ಕ್ರಿಸ್ತನನ್ನು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದಿರುವ ಅವನ ಜೀವನದ ಅಂಶ ಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿದಾಗ ಅವನು ಇಸ್ರೇಲಿನ ಪ್ರವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಭಾರತದ ಯೋಗಿಗಳನ್ನೂ ಹೋಲುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಆಗಾಗ ಸಮಾಧಿ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದ. ಸಂಕಟದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿ, ಒಂದು ಅಂತರ್ವಾಣಿ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ನಂಬಿದ್ದನು. ಅವನ ಕಡೆಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಥೆನ್ಸ್‌ನ ನ್ಯಾಯ

ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಈ ಅಂತರ್ವಾಣಿ ಅವನನ್ನು ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ನಂಬಿದ. ಆದರೂ, ಸಾಕ್ರೆಟಿಸನನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಎಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಅವನ ಉಪದೇಶಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಪಂಥವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶ ಭಾರತದ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಕರ ದೃಷ್ಟಿ ಭೇದವನ್ನೂ ವಿಶದೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳು ದರ್ಶನದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡವು; ಭಾರತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ, ದರ್ಶನವೇ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಯಿತು.

ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ನಾನು ಸೂಚಿಸಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಭಾರತದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದರ್ಶನಧರ್ಮಗಳು ತೀರ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಗಣಿಸುವ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಾದರೆ, ಆ ಮಾನದಂಡದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾದೀತು ಅಥವಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನದಧರ್ಮಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದಂತಹವು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಗೌತಮಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣದಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆರನೇ ಶತಮಾನದ ವೈಚಾರಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯಾವ ರೀತಿಯದಾಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ನಾವು ತಳೆದಿರುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯಾವ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಾವಾಗಲೇ ಪಾಠಕರ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದಿರುವ ಎರಡನೆ ಅಂಶ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಗೌತಮಬುದ್ಧ ಮಹಾವೀರರ ಉದಯದ ಮುನ್ನವೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನೈದಲು ಮೊದಲಾಗಿತ್ತೆಂದು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಹಳೆಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಭಾರತದ ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳು ಮಾತ್ರ, ಒಂದೊಂದು ಯಾವ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉದಯವಾಯಿತು ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವಾದವಿದೆ. ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕದರ್ಶನ ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುನ್ನವೇ ಬೆಳೆದಿತ್ತು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಜಡವಾದವು ಆಗಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದಿತೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನದ ಸಾರವೇ ಇದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಇದೇ ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ತದೇಕರೂಪವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ಈ ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳು ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಮೊದಲೋ ಅಥವಾ ಅವನಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನವೋ ಆಗಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವೆವಾದರೆ, ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಉಗಮಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ, ಬಹು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಸರಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ ಇಷ್ಟು ಪ್ರಗತಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಇನ್ನೂ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿ ಥೇಲ್ಸ್‌ನಿಂದ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನ ವರೆಗೂ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಸುಮಾರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದಿದ್ದವು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಕಾಲವನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬಹುದು ಎಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಇದರಿಂದೆಲ್ಲಾ ನಾವು ಈ ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು, ಅದೇನಂದರೆ ಭಾರತೀಯದರ್ಶನದ ಉಗಮ ಕ್ರೈಸ್ತನಿಗಿಂತಲೂ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನದು.

ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಅಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ರೀತಿಯ ಊಹೆಗೆ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾದ ಆಧಾರ ದೊರಕಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಬರಿಯ ಊಹಾರಾಜ್ಯವಾಗಲು ಸಲ್ಲದು. ಅದು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ದೃಢವಾದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಇನ್ನೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದರ್ಶನಗಳು ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವೆಂದು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಾದಕ್ಕೆ ನಾವು ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಜಾಗರೂಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು. ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಈ ದರ್ಶನಗಳ ತಳಹದಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದೂರವಾದೀತು. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳುವದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾದೀತು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ದರ್ಶನಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವು ಆ ದರ್ಶನಗಳ ಮುನ್ಸೂಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಚಿತ. ವಿಭಿನ್ನ ಭಾವಗಳು ತಲೆದೋರುತ್ತಿದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಇವು ಸಾಕ್ಷಿ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆ ದಿನದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಪರರು ಈ ವಿಶ್ವದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಜಡವಾದದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಮೊದಲು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನದ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಚಾರ್ವಾಕದರ್ಶನ ಪೂರ್ಣದರ್ಶನವಾಗಿ ಆಗಲೇ ರೂಪಗೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಕೆಲವು ಸಾದೃಶ್ಯಾಂಶಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ದರ್ಶನಗಳು ಬುದ್ಧನಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುನ್ನವೇ ಬೆಳೆದಿದ್ದುವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವರು ಒದಗಿಸುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಇವರ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ ಅನುಮಾನ ತೆಗೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದೇ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದೆಂದೂ ಈ ದರ್ಶನಗಳು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದುವೆಂದೂ ಊಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಸಾಧಿತವಾಗಿವೆ:

(ಎ) ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುಷ್ಟಿಗೊಂಡಿತ್ತು;

(ಬಿ) ಇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಪುಷ್ಟಿಗೊಂಡಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವಾದರೂ, ಇವುಗಳ ತಳಹದಿ ಆಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಷ್ಟನ್ನು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು, ಏನೆಂದರೆ ಬುದ್ಧನ ಉಗಮದ ಹಿಂದೆಯೇ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಪುಲವಾದ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆದಿತ್ತು.

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಗ್ರೀಸಿಗಿಂತಲೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಂಚೆಯೇ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತೆಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಗ್ರೀಸಿನ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಾದರೋ ಈಗಾಗಲೇ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಪುಷ್ಟಿಗೊಂಡಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆ ಗ್ರೀಸಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಭಾರತದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

III

ತತ್ತ್ವದರ್ಶನ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ:—ಭಾರತದ ಅತಿಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗಳ ಸ್ವರೂ

ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಜೆಲ್ಲರ್ ಮತ್ತು ಎರ್ಡ್‌ಮನ್ ಬಂದಿರುವ ತಪ್ಪು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ಬರಬಾರದು. ಆ ತಪ್ಪು ತೀರ್ಮಾನವೇನೆಂದರೆ, ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಬೌದ್ಧಿಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಹಿರವೆಂಬುವದು.[4] ದರ್ಶನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವ ವೇನೋ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ತಾರ್ಕಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಒರೆಹಚ್ಚುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಒಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದಾಗ, ಅದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವುದಲ್ಲದೆ, ಅದರ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗ ಅದಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಅನ್ನುವ ಮಾತನ್ನೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸ ದಿದ್ದರೆ, ಇದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಬೇರೆ ಮಾತು ಸಿಗುವುದು ದುರ್ಲಭ.

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನು? ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬದುಕಿನ, ಇರವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ. ಸತ್ತನ್ನು ಅರಿಯಲು ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ ಇವು ಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ; ಇದನ್ನು ಧರ್ಮ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಎರಡನೆಯದು ಬುದ್ಧಿಯ ಮತ್ತು ವಿಚಾರದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಇದನ್ನು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ.

ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಈ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದನ್ನು ತನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಅಂತರಂಗದ ಮಾರ್ಗ, ಮತ್ತೊಂದು ಬಹಿರಂಗದ ಮಾರ್ಗ. ಭಾರತದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ ವೆಂದರೆ ಅದು ಮಾನವನ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಬಹಿರಂಗದ ಶೋಧನೆ ಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಹೋಗುವ ಪ್ರಯತ್ನವದಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅಂತರಂಗದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಮೂಲಕ ಬಹಿರಂಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆ. ಈ ಮಾರ್ಗ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರಾಚೀನತಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದವು ಅಥವಾ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕೃತ ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಆರ್ಫಿಕ್ ಮತ್ತು ಪೈಥಗೋರಿಯನ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸನ ವಾದಪದ್ಧತಿ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿದ್ದುದೇನೋ ಸರಿ, ಆದರೆ ಆವನಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿದುದು ಒಂದು ಅಂತ ರ್ವಾಣಿಯಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಂತೆ, ಈ ಕೆಲವು ಗ್ರೀಕ್ ತಾತ್ತ್ವಿಕರ ಸಂದೇಶ ''ನಿನ್ನನ್ನು ನೀನು ಅರಿ'' ಎಂದಾಗಿತ್ತು. ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ಆದರ್ಶವಾದದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ವೃದ್ಧಿ ಯಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದದ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಅಂಕುರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಇವುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಇಚ್ಛೆಪಡಲಿಲ್ಲ. ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ, ಸಾಕ್ಷಾ ತ್ಕಾರವಾದ ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡ್ರಿಯದಲ್ಲಿ ಮಾಗಿ ಹಣ್ಣಾಯಿತು ಮತ್ತು ನಿಯೋ ಪ್ಲೇಟೋನಿಸಮ್ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಂಡಿತು. ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡ್ರಿಯದ ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಉಪನಿ ಷತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಕಾರಣವಾಯಿತೇ ಎಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರೆವು. ನಮಗೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತು, ಅದೇನೆಂದರೆ ಆಗಿನ ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡ್ರಿಯ ಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಧರ್ಮಗಳ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ಮಿಲನ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಗಳ ದೇವದೇವತೆ ಗಳು ಅದರ ಸಂತೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾನವ ವಿಚಾರದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಅನೇಕ ವಾಹಿನಿಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಸಂಗಮವಾದವು, ಸಂಗಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಹರಿದವು.

ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದದ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವವೇನು? ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲೆಂಬುದು. ನಾವು ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮುಟ್ಟ ಬಯಸಿದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾದ ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಆಂತರಿಕ ಅನುಭವದ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕಾಗು ವದು. ಈ ತತ್ತ್ವ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಪೈಥಾಗೊರಾಸ್‌ನಿಂದ ಪ್ಲೇಟೋ ವರೆವಿಗೆ

ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಪ್ಲೇಟೋ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಭಾವಪ್ರಧಾನ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ತೀವ್ರ ಭೇದವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದನು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಂಧ್ಯಾಕಾಲದ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಬೆಳಕಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದನು. ಅವನ ರೀತ್ಯಾ, ನಾವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾಣುವುದೆಲ್ಲಾ ಸಂಧ್ಯಾಕಾಲದ ಮಸಕು ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡಂಥವು. ನಾವು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಾಣುವುದೆಲ್ಲಾ ಹಗಲು ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದವು. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ಲೇಟೋ ತೋರಿಕೆ ಮತ್ತು ಇರುವಿಕೆ ಇವುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತೋರಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಮಾತ್ರ ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಿಜ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋ ಸತ್ತ್ವವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಗಳು ಸತ್ತ್ವದಂತೆ ತೋರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧ ಸತ್ತ್ವವೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸತ್ಯ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಇದರ ಜ್ಞಾನ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅವನ ರಿಪಬ್ಲಿಕ್‌ನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಗುಹಾವಾಸಿಗಳ ರೂಪಕ ಇವನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಂತಿಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಅವನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅಂತಃ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವ ರೀತಿ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಂತೆ ಇದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಅನುಭಾವಿಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಭಾರತದ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಕರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸದೇ ಇರಲಾಗದು. ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ನೌಸ್ (Nous) ತತ್ತ್ವ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ಲೇಟೋ ಅನಾಕ್ಸಾಗೊರಾಸ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ. ಎರಡು ರೀತಿಯ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ. ಒಂದನ್ನು ಅಮರ್ತ್ಯವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಮರ್ತ್ಯವೆಂದ. ಮರ್ತ್ಯಾತ್ಮ (ವಿವೇಕಶೂನ್ಯ ಆತ್ಮ) ದೇಹದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದದು, ಅದರ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದದ್ದು. ಇದನ್ನು ಅಹಂ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಮರ್ತ್ಯಾತ್ಮ ವಿಭುವಾದುದು, ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದುದು, ದೇಹದ ಬಂಧನದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತವಾದುದು. ಈ ಅಮರ್ತ್ಯಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋ "ವಿಶ್ವಾತ್ಮಾ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ಮರ್ತ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಮರ್ತ್ಯಾತ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಇದು ಭಾರತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಜೀವಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮನಗಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದವೆನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಹೊರದೂಡುವುದು ಅನುಚಿತವೆಂದು ಇದರಿಂದ ವೇದ್ಯವಾಗುವುದು.

ಇದಲ್ಲದೆ ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ಅಂಶ ಮತ್ತೊಂದಿದೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಸುವುದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಷಯದಿಂದಲ್ಲ. ಅದು ಅವಲಂಬಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ. ಒಬ್ಬನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣವೋ ಅಥವಾ ಸ್ವಾನಂದಾನುಭವವೋ ಆಗಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನವೆಂದೂ. ದಿವ್ಯದರ್ಶನವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ, ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ತಾರ್ಕಿಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ವದರಹಸ್ಯವನ್ನು ಭೇದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದಾಗ ಅವನನ್ನು ತಾತ್ತ್ವಿಕರ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಇವನು ಧರ್ಮದಿಂದಲೂ. ಅನುಭಾವದಿಂದಲೂ

ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿರಲೂ ಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯ ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದಾಗಿದೆ.

ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಮ್ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ಶಾಖೆಗಳು ದರ್ಶನವನ್ನು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವು. ಆದರೂ ಅವರ ಪ್ರವಚನಗಳು ಸರ್ವಾನುಮತದಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇಷ್ಟೆ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದವರನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಂಡಿಸ ಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಒದಗಿತು. ಸಂತ ಅಗಸ್ಟಿನನ ಪ್ರವಚನಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಅವನ ಅನಂತರ ಬಂದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಆಚಾರ್ಯರ ಪ್ರವಚನಗಳನ್ನಾಗಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಹೊರಗೆಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಮಾತು ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚಾರ್ಯ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದರೆ ಅರಬ್ಬೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಗಣ್ಯವೂ ಆದ ಭಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಂತಾಗುವದು. ಅರಬ್ಬೀ ತಾತ್ವಿಕರಲ್ಲಿ ಏವಿಸೆನ್ನಾ ಮತ್ತು ಏವಿರ್ರೋಸ್ ಅವರ ಹೆಸರುಗಳು ವಿಖ್ಯಾತವಾಗಿವೆ. ಅವರು ಅರಬ್ಬೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರರು ಎನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನ ಅನುಯಾಯಿ ಗಳೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ನಾವು ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಅರಬ್ಬೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಬಯಸಿದರೆ, ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇವರ ಮೇಲಿಂದ ಸೆಳೆದು ಕೆಲವು ಮತಾ ಚಾರ್ಯರ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರು ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಬಿಷಪ್ ಬರ್ಕಲೇ ಧರ್ಮದ ತತ್ವವನ್ನು ಪೋಷಿಸಲು ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದನು. ಆದರೂ ಇವನಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಅವನ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನನೀಡದ ಯಾವ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಪೂರ್ಣ ವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಜೆಲ್ಲರ್ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕುರಿತು "ಭಾರತೀಯದರ್ಶನ ಧರ್ಮದ ಸಂಪರ್ಕ ವನ್ನು ಎಂದೂ ಬಿಟ್ಟದ್ದೇ ಅಲ್ಲ ಮತ್ತು ಎಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಟೀಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಟೀಕೆ ನ್ಯಾಯವಾದುದಲ್ಲ.[5] ಬಹುಶಃ ಅವನು ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗಿದ್ದ ಪೂಜ್ಯಭಾವವನ್ನು ಕಂಡು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರಬಹುದೇನೋ. ಆದರೆ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ಮೂರು ನಾಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳು ಇದ್ದುದರ ಅರಿವು ಅವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲವೇನೋ. ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವಾಗಲಿ, ಜೈನದರ್ಶನವಾಗಲಿ, ಚಾರ್ವಾಕದರ್ಶನವಾಗಲಿ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವನ್ನು ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಮಾತ್ರ ವಲ್ಲ. ಆಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನಗಳಾದ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನಗಳು ಸಹ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವನ್ನು ಕೇವಲ ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾವು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಧರ್ಮದ ಶೃಂಖಲೆಯಿಂದ ವಿಮುಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಿತು.

IV

ಭಾರತಕ್ಕೂ ಗ್ರೀಸಿಗೂ ನಡುವೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಪರ್ಕಗಳು:—ನಾನು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ. ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಗ್ರೀಸಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭಾರತ ತತ್ವಜ್ಞಾನ

ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಬೀರಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಅಡ್ಡಿ ಏನಿದೆ? ಗ್ರೀಸಿಗೆ ಮುಂಚೆಯೇ ನೈಲ್ ಮತ್ತು ಯೂಫ್ರೆಟಿಸ್ ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ಅರಳಿದ್ದುವೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಇವೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಆಧಾರವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಭಾರತಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಸಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವೇ?

ಇಂದಿನ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಈ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳು ಭಾರತದ ಪ್ರಭಾವದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಲೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಇದಂತೂ ಆರ್ಫಿಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರು ಇದರಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕ್ ಅಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಈ ಅಂಶಗಳು ಏಷ್ಯದ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದುವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆರ್ಫಿಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಭಾವನೆ ದೇಹದ ಬಂಧನದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರಾಗುವುದು ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬುದು. ಜ಼ೆಲ್ಲರ್ ಇದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಉಗಮವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ಗ್ರೀಕರು ಇದನ್ನು ಪರ್ಷಿಯಾದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆನ್ನುತ್ತಾನೆ.6 ಆದರೆ ಈಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ ಜ಼ರತುಷ್ಟ್ರನ ಮತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭಾವನೆ ಭಾರತದಿಂದ ಗ್ರೀಸಿಗೆ ಪ್ರಯಾಣಮಾಡಿತೆಂದೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಮೇಲೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ, ಇದು ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತೆಂದೂ ಊಹಿಸುವುದು ನ್ಯಾಯವೇ ಆಗಿದೆ.

ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಗೆ ಮತ್ತು ವಿವೇಕ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಪೂರ್ವದೇಶಗಳಿಗೆ ಯಾತ್ರೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದು ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಜ್ಞಾನಾನ್ವೇಷಿಗಳಾಗಿ ಕೆಲವು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಪೂರ್ವದೇಶಗಳಿಗೆ ತೆರಳಿದರೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಡೆಮಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಈಜಿಪ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪರ್ಷಿಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲ ಕಳೆದನೆಂದು ಓದುತ್ತೇವೆ. ಪೈಥಾಗೋರಸ್ ಸೆಮಾಸ್ ಎಂಬ ತನ್ನ ತವರೂರನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆ ಈಜಿಪ್ಟಿಗೆ ಹೋದನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸೋಲನ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಟೋ ಪೂರ್ವದೇಶಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸಂಚಾರಮಾಡಿದರೆಂಬುದು ಲೋಕವಿದಿತವಾಗಿದೆ. ಪೈಥಾಗೊರಾಸ್ ಮತ್ತಿತರ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ತಾತ್ತ್ವಿಕರು ಭಾರತಕ್ಕೂ ಪ್ರಯಾಣಮಾಡಿದರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಇತ್ತ ಈ ಭೇಟಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪೈಥಾಗೊರಾಸನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ಹೆಸರನ್ನು ಎತ್ತದೆ ಅವನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸಿದರೆ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳು ಅದು ಭಾರತದ್ದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವಂತಿದೆ. ಇದು ಏಕೆ ಹೇಗೆ ಅನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗೆಹರಿಯದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.

ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರ್‌ನ ವೃತ್ತಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವನ ಗುರುವಾದ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಅವನನ್ನೂ ಭಾರತೀಯರ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಹಿತಿ ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದನೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಭಾರತದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಖ್ಯಾತಿ ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರ್‌ನ ದಾಳಿಯ ಮುನ್ನವೇ ಗ್ರೀಸನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರ್ ತೀರಿಕೊಂಡ ನಂತರ, ಅವನನ್ನು

ಕುರಿತ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಅವುಗಳು ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಿರಿಯನ್ ಭಾಷೆಗೆ ತರ್ಜುಮೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಅನಂತರ ಸಿರಿಯನಿನಿಂದ ಅರಬ್ಬೀ ಭಾಷೆಗೆ ತರ್ಜುಮೆಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರ್ ಭಾರತದ ದಾರ್ಶನಿಕರನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಿದ್ದನೆಂಬ ವೃತ್ತಾಂತಗಳಿವೆ. ಅವರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅರಿತನು. ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಗ್ರೀಸಿಗಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾದ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದಿತೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಥೆಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಸದಳ. ಆದರೂ, ಭಾರತದ ವಿವೇಕ ಜ್ಞಾನ ಈ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹಬ್ಬಿದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳಲು ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ಕತೆಗಳು ಜನಜನಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಜನ ಇವುಗಳನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ನಂಬುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಕಥೆಗಳು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಮೊದಲನೆ ಶತಮಾನದಿಂದ ಕ್ರಿ. ಶ. ಮೊದಲನೆ ಶತಮಾನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದುವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರ್ ತಾನು ಜಯಿಸಿದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಗ್ರೀಕರ ವಸಾಹತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂಬುದು ವಿದಿತವಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರ್ ಸಿಂಧೂ ನದೀ ತೀರದಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕರ ವಸಾಹತು ಒಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದನು. ಸರ್ವಸಂಶಯವಾದದ ಸ್ಥಾಪಕನಾದ ಪಿರ್ರೊ (Pyrrho) ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರನ ಸೈನ್ಯದೊಡನೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದನೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಇದೆ. ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರನ ಮರಣಾನಂತರ ಸೆಲ್ಯೂಕಸ್ ನಿಕೆಟಾರ್ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯನೊಡನೆ ನಿಕಟ ಸಂಪರ್ಕ ಬೆಳೆಸಿದ. ಮೆಗಾಸ್ತನೀಸನನ್ನು ಅವನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ರಾಯಭಾರಿಯನ್ನಾಗಿ ಕಳುಹಿಸಿದ. ಹೀಗೆ ಅಶೋಕನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಗ್ರೀಕರಿಗೂ ಭಾರತೀಯರಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆದಿತ್ತು. ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿನಿಮಯವೂ ಪರಸ್ಪರ ನಡೆದಿರಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಅಶೋಕನ ಒಂದು ಶಾಸನದಿಂದ ಅಶೋಕ ಮೆಡಿಟರೇನಿಯನ್ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಮೇಸಿಡೋನಿಯಾ ರಾಜರುಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮದೂತರನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದನೆಂದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದುರ್ದೈವದಿಂದ ಇದರ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವಷ್ಟು ಸಾಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ನಾವು ಕೆಲವು ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸೋಣ. ಅಶೋಕನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಿರುವ ದೇಶಗಳು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಆಗ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತಪ್ರಸಾರಮಾಡುವ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಆ ದೇಶಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹರಡಿತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ, ಹಾಗೂ ಗ್ರೀಸನ್ನು ಆ ಪ್ರಭಾವ ಮುಟ್ಟಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ನಾವಾಗಲೇ ಭಾರತದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪೈಥಾಗೊರಾಸನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳು ಕೇವಲ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸದಿದ್ದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಭಾರತಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಸಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಸಂಪರ್ಕವಿದ್ದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಪರ್ಕಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಭಾರತದ ಜ್ಞಾನ ಗ್ರೀಕ್ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರಲು ಸಂಭವವಿದೆ. ಭಾರತದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನೈದಿದ್ದಿತು. ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಪಾಕವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು. ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ, ಭಾರತದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಗ್ರೀಕರ ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹುರುಪು ನೀಡಿತೆಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಭಾರತದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಗ್ರೀಸಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಕೊಡುಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯದು ಎಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾದುದು ಎಂಬುದರ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟಜ್ಞಾನ ನಮಗಿಲ್ಲ.

ನಾನು ಇದುವರೆಗೆ ಬರೆದಿರುವುದು ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಮೇಲೆ ಭಾರತದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು

ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಎಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದು. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶದವೂ ತೀರ್ಮಾನವೂ ಆದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಭರವಸೆಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಭಾರತದ ಜ್ಯೋತಿಷಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರೀಕ್ ಜ್ಯೋತಿಷಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿತ್ತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ಗ್ರೀಕ್ ಪದಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾದವು. ವಿಖ್ಯಾತನಾದ ಭಾರತ ಜ್ಯೋತಿಷ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ವರಾಹಮಿಹಿರನು (ಇವನು ಕ್ರಿ. ಶ. ೫೮೭ರಲ್ಲಿ ತೀರಿಕೊಂಡ) ತನ್ನ ಬೃಹತ್ ಸಂಹಿತಾ ಅನ್ನುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕ್ ಜ್ಯೋತಿಷಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ವಿಷಯವನ್ನು ಎತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆಲ್ಬರೂನಿ ಇವನ ಇಂಡಿಕಾ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಆ ಕಾಲದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಗ್ರೀಕ್ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಿಂದೆಲ್ಲಾ ಈ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು: ಅದೇನೆಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಗ್ರೀಕ್‌ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಚಯವಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಇಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಿತ್ತು. ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ಅವು ಎಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಗ್ರೀಕ್‌ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದ್ದ ವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಮ್ಮ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಸಮಂಜಸವೆನಿಸ ಬೇಕಾದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತನಪೂರ್ವ. ಕ್ರಿಸ್ತನ ನಂತರದ ಎರಡು ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾ ಗಿದೆ. ಕ್ರೈಸ್ತನ ಪೂರ್ವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಭಾರತ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರೈಸ್ತನ ನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೆ ಗ್ರೀಕ್ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪ್ರಭಾವಬಿದ್ದಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

V

ಗ್ರೀಸ್ ಮತ್ತು ಭಾರತ:—ನಾನು ಸಮಗ್ರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಆ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಬಯಕೆಗೆ ಆಧಾರ ಕೇವಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಒಂದು ದೇಶದ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನೂ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದಾಗಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶದ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಾಗಲಿ ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾನವಲೋಕವನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕ ಗಡಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಯುರೋಪ್, ಏಷ್ಯ ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕಾಖಂಡಗಳನ್ನು ಭೂಪಟದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಣ್ಣ ಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಮಾನವಜ್ಞಾನದ ಭೂಪಟವನ್ನು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಣ್ಣ ಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವಂತಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಎಲ್ಲ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನೂ ಗಡಿಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದುದು. ಅದು ಎಲ್ಲೇ ಉದಯವಾಗಿರಲಿ, ಅದು ಎಲ್ಲ ಮಾನವಕುಲದ ಅನುವಂಶಿಕ ಸ್ವತ್ತು. ಎಲ್ಲ ಮಾನವರೂ, ಅವರು ಯಾವ ದೇಶದವರೇ ಆಗಲಿ, ಇದನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವತ್ತೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನೇನೋ ನಿಜ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ನಿಜ. ಇದು ಅವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾನವಜ್ಞಾನದ ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನವಶ್ಯಕ. ಈ ಮಹಾನುಭವರು ಮಾನವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ವರಪ್ರಸಾದ ಗ್ರೀಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ, ಇಡೀ ಮಾನವಕುಲಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಗ್ರೀಸಿಗಿಂತಲೂ

ಪೂರ್ವ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾಯಿತು ಅನ್ನುವುದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಷ್ಟೇ. ನಾವು ಸಮಗ್ರ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವಾಗ ಭಾರತದ ಹೆಸರು ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗಲಿ ಅಥವಾ ಗ್ರೀಸಿನ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿದಂತೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಬನು-ಆಮೀರ್ ಬಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಅರಬ್ಬೀಕವಿ ಹೇಳಿರುವ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮಾನವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ:

"ಲಾ ತಕುಲ್ ದಾರುಹಾ ಬಿ-ಷರ್ಕಿ ನಸ್‌ದಿನ್
ಕುಲ್ಲು ನಸ್‌ದಿನ್ ಲಿಲ್–ಆಮಿರೀಯತಿ ದಾರು"

ಈ ಮನೆ ನಸ್ದ್‌ಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನಬೇಡ
ಏಕೆಂದರೆ ನಸ್ದ್ ಎಲ್ಲವೂ ಬನು–ಆಮೀರರ ವಾಸಸ್ಥಾನವಾಗಿದೆ.

VI

ವಿಶ್ವತತ್ವಜ್ಞಾನ:—ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸಂಕಲನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಉದ್ದೇಶವೇನಿತ್ತೆಂದು ಆಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿರಿದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಇದುವರೆಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಖಂಡತುಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಮಾಡಿರುವದೆಸೆಯಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿಶಾಲವಾದ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದೇಶದ ಅಥವಾ ಒಂದು ಕಾಲದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಒದಗಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತ, ಚೀನಾ, ಗ್ರೀಸ್, ಪ್ರಾಚೀನ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ, ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದೇಶಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆ ಇಂದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿದೆ.

ನಿಸರ್ಗದ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಸಲುವಾಗಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನ ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ನಿಕಟ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಈ ನಿಕಟ ಸಂಪರ್ಕಗಳ ಫಲವಾಗಿ ವಿವಿಧ ಜನರ ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿವಿಧ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸ ಇದರಿಂದ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದು ವಿಶ್ವ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಒಂದರ ವಿಕಾಸ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಬಯಸುವಂಥದಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೆರವೇರುವುದು ಅತಿ ಅಗತ್ಯವೂ ಆತುರವಾದುದೂ ಆಗಿದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ರಚಿಸಬೇಕು. ವಿವಿಧ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳ ಕೊಡುಗೆಗೆ ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಬೇಕಲ್ಲದೆ, ವಿಶ್ವತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನೂ ನೀಡಬೇಕು. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ, ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇದು ವರೆಗೂ ನಾವು ಭಾರತದ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಅಥವಾ ಗ್ರೀಕ್ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಕರ, ಅಥವಾ ಅರಬ್ಬೀ ತಾತ್ವಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ, ನಾವು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ತಿಳಿಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಥವಾ ಭೌಗೋಳಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಈಗಲಾದರೋ ನಾವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ವಿವಿಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಂತರ್‌ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೇನೇ, ನಾವು ತತ್ವ

ಜ್ಞಾನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿಜವಾದ ಶುದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕೃತ ಗ್ರಂಥ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅವಲೋಕಿಸಿಲ್ಲ. ವಿವಿಧಕಾಲದ ವಿವಿಧ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದೆ. ಒಂದುಕಡೆ ಈ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕೂಡಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಇದು ಇಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವಲೋಕಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರವಾಗುವಂತಹ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶ್ವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಯಾದೀತೆಂದು ನನ್ನ ಕೋರಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

VII

ಉಪಸಂಹಾರ:—ಈ ಪ್ರವೇಶದ ಉಪಕ್ರಮವನ್ನು ಪರ್ಷಿಯದ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯ ಮಾತಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದೆವು. ಆ ಕವಿ ಈ ವಿಶ್ವವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕದ ಮೊದಲ ಪುಟ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಪುಟ ಕಳೆದುಹೋಗಿದೆ ಎಂದಿದ್ದ. ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಈ ಕಳೆದುಹೋದ ಪುಟಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತರುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಮೂರು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳು ಉರುಳಿವೆ. ಆದರೆ ಕಳೆದುಹೋದ ಪುಟಗಳು ಇನ್ನೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಸಿಕ್ಕಬಹುದೆಂಬ ಭರವಸೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆ ಈ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಚರಿತ್ರೆ. ಅದು ಮುಟ್ಟಿದ ಗುರಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅಶಕ್ತವಾದರೂ ಈ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಮತ್ತು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸಾಹಸಮಯವೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ಆದ ಕಥೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದೆ.

ತತ್ತ್ವಪಿಪಾಸುಗಳಾದ ಯಾತ್ರಿಕರು ಅವರ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾನವನಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಶಕ್ತಿ ಅವನಿಗೆ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ. ಮೊದಮೊದಲು ಅದು ಒಂದು ರಚನಾತ್ಮಕ ಉಪಕರಣವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಆದರೆ ಈಗ ಅದೊಂದು ವಿನಾಶಕಾರಣ ಉಪಕರಣವಾಗುವುದೋ ಎಂಬ ಭೀತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮಾನವನ ಶಾಂತಿ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡಬೇಕಾಗುವ ಕಾಲ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಶಾಂತಿಯ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಗಳಿಸಿ ಮಾನವ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅವನಿಗೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವುದಾದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಳೆದುಹೋದ ಪುಟಗಳನ್ನು ಪುನರ್ರಚಿಸಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮಾನವನ ಏಳಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಬರೆಯಬಲ್ಲದು. ಅದು ನೆರವೇರಿದಾಗ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪರ್ಷಿಯದ ಕವಿಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರ ನಮ್ಮದಾಗುತ್ತದೆ:

"ರಹ್ರವಾನ್ ರಾ ಖಸ್ತಗಿ-ಯೆ-ರಾಹ್ ನಿಸ್ತ್
ಇಷ್ಕ್ ಹಮ್ ರಾಹ್ ಅಸ್ತ್-ಉ-ಹಮ್
ಖುದ್ ಮನ್ಜಿಲ್ ಅಸ್ತ್"

ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆವವರು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬಳಲುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದಾರಿಯೂ ಇದೇ ಮತ್ತು ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟುವ ಗುರಿಯೂ ಇದೇ.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

1. ಅರಬ್ಬಿ ಲೇಖಕರು ಎರಡು ವಿಶಿಷ್ಟರೀತಿಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರು. ಒಂದು ರೀತಿಯದು ತಾತ್ವಿಕರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದ್ದು, ಅವರ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ಎರಡನೆ ರೀತಿಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಮೊದಲನೆ ರೀತಿಯ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ "ತಾರೀಕ್-ಉಲ್-ಹುಕಾಮು" ಅಥವಾ ತಾರೀಕ್-ಉಲ್-ಫಲಾಸಫ (ಅಂದರೆ "ತಾತ್ವಿಕರ ಚರಿತ್ರೆ") ಎಂಬ ಹೆಸರಿತ್ತು. ಎರಡನೇ ರೀತಿಯ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ "ಕಿತಾಬ್-ಉಲ್-ಮಿಲಲೇ-ವನ್-ಸಹಾಲ್" (ಅಂದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ ಪಂಥಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳು) ಅಥವಾ "ಅಲ್ ಆರಾ ವಲ್ ಮಲ್‌ಕಾಲಾತ್". [ಅಂದರೆ "ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರವಚನಗಳು"] ಎಂಬ ಹೆಸರಿತ್ತು. ಹಾಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಅಲ್‌ಫರಾಬಿ (ಹುಟ್ಟಿದ್ದು 925) ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನ ಅನಂತರದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಗ್ರಂಥ ಒಂದನ್ನು ಬರೆದ. ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದರ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.
2. ಎರ್ಡ್‌ಮನ್ ಜೆ. ಇ., History of Philosophy ಪು. 9
3. ತಿಲ್ಲಿ, ಫ್ರಾಂಕ್, History of Philosophy ಪು. 3
4. ಜೆಲ್ಲರ್, ಇ,, Outline of the History of Greek Philosophy ಪು. 2
5. ಜೆಲ್ಲರ್, ಇ., Outline of the History of Greek Philosophy ಪು. 2.
6. ಜೆಲ್ಲರ್, ಇ., Outline of the History of Greek Philosophy ಪು. 16.
7. ಬೆವಾನ್ ಅವನ **ಹೌಸ್ ಆಫ್ ಸೆಲ್ಯೂಕಸ್** ಅನುವಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (ಸಂಪುಟ 1, ಪು. 298) ಅಶೋಕನ ಈ ಶಾಸನವನ್ನೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ.

   "ಪ್ರಭುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಿಜಯ-ಧರ್ಮವಿಜಯ. ಪ್ರಭುಗಳು ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನೆರೆಹೊರೆಯ ಆರು ಗಾವುದ ದೂರದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರೀಕ್ ದೊರೆ ಏಂಟಿ ಯೋಕಸ್ ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶದ ವರೆಗೂ ಮತ್ತು ಅದನ್ನೂ ದಾಟಿ ಟಾಲೆಮಿ, ಏಂಟಿಗೊನಸ್, ಮಗಸ್, ಮತ್ತು ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರ್ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ದೊರೆಗಳು ಇರುವ ವರೆಗೂ ಇದು ಮುಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುಗಳ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲೇ ಯವನರನ್ನು [ಅಂದರೆ ಪಂಜಾಬಿನ ಗ್ರೀಕರನ್ನು] ಮುಟ್ಟಿದೆ."

ಅಧ್ಯಾಯ ೧

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಪೂರ್ವ ಅಂಶಗಳು

ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಪ್ರವಹಿಸಿವೆ. ವೇದಗಳು ಸಮಗ್ರ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನನಿಧಿಯ ಆಕರವೆಂಬುದಾಗಿ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ವೇದ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಂತೆ, ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಹಾಗೂ ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಗೀತಶಾಸ್ತ್ರಗಳಂತಹ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳ ಸುಳುವೂ ಸಹ ಇಂದು ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ ವೇದಗ್ರಂಥಗಳಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯದಿದ್ದರೂ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ವೇದಭಾಗಗಳೆಂದೇ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿವೆ.

ಹಿಂದೂ-ವಿಚಾರ-ಧಾರೆಯು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದ ದ್ರಾವಿಡ ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಯೊಡನೆ ಆರ್ಯ ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ಅಂಶಗಳ ಬೆರಕೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಆಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಆರ್ಯ ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಯೊಡನೆ ದ್ರಾವಿಡ ಅಂಶಗಳ ಬೆರಕೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದಾಗಲೀ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಹಿಂದೂ-ಚಿಂತನೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೇವಲ ಆರ್ಯ ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಖಚಿತ. ಈ ವಿಚಾರಧಾರಾ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸಿ, ನೆರವಾಗಿರುವ ಆರ್ಯೇತರ ಅಥವಾ ವೈದಿಕೇತರ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲಾ ದ್ರಾವಿಡ ಕೊಡುಗೆಯೆಂದೇ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಆರ್ಯೇತರಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದ್ರಾವಿಡಾಂಶಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಅವೈದಿಕಾಂಶಗಳನ್ನೂ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

'ದ್ರಾವಿಡ' ಎಂದರೇನು-ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟ. ಒಂದು ಭಾಷಾ ಸಮೂಹವನ್ನೂ, ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನತೆಯನ್ನೂ, ಹಾಗೂ ಒಂದು ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಯನ್ನೂ ತಿಳಿಸಲು ಈ ಪದವು ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆರ್ಯಭಾಷೆಗಳೊಡನೆ ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಈ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಜನಾಂಗಗಳ ಒಳಬೆಸುಗೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಂದು ದ್ರಾವಿಡರಾರು–ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ, ಆರ್ಯ ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರ ಭಾರತವೆಲ್ಲಾ ಪೂರ್ಣ ಆರ್ಯ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತವೆಲ್ಲಾ ಪೂರ್ಣ ದ್ರಾವಿಡ–ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಶುದ್ಧಾಂಗ ತಪ್ಪು—ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಗಳು ವಿಶದೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಆರ್ಯ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ–ಎಂಬ ಈ ತೆರನಾದ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಹಲವಾರು ಪ್ರಚಲಿತ ಪುಟ್ಟ ಭಾಷೆಗಳು, ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ದ್ರಾವಿಡಾಂಶಗಳನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ವೇದಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ನೇರವಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಂತೆ

ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸುಳಿವನ್ನು ಕಾಣಲಾಗದ ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ದ್ರಾವಿಡ'ವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದೊಂದೇ ಸಾಧ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಚಿಂತನಾ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯಗಳ ಪಾತ್ರವು ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಋಷಿಗಳ ಆಶ್ರಮಗಳು ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತನಾ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಗೆ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿದ್ದವು; ಎಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್‌ಕಾಲದಿಂದೀಚೆಗೆ ಮಾತ್ರ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವವಾದ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯಗಳು ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಲಿಲ್ಲ. ಋಗ್ವೇದದ ಋಷಿಗಳು ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪೌರರಾಗಿದ್ದರು; ಅವರು ತಪೋಧ್ಯಾನಾದಿಗಳಿಗಾಗಿ ಅರಣ್ಯವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ಜನರಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯಲ್ಲೂ ಅರಣ್ಯಗಳ ಪಾತ್ರವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮನೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಗಳಿಂದ ದೂರವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೇ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಒಂದು ಕಡ್ಡಾಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇನೋ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಆರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಆ ಸ್ಥಳವು 'ಅ-ಚ್ಛದಿ-ದರ್ಶ' ಎಂದರೆ, ಎಲ್ಲಿಂದ ಮನೆಗಳ ಛಾವಣಿ (=ಛದಿ)ಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. 'ಗ್ರಾಮ್ಯ' ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಮತ್ತು 'ಆರಣ್ಯ', ಅಥವಾ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಕಡ್ಡಾಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಾರತೀಯ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವೇದಗಳ ಅರ್ವಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ.

ವೇದಗಳಲ್ಲಿನ ದೇವತೆಗಳು ವನದೇವತೆಗಳಲ್ಲ. ಅವರುಗಳು ಕುದುರೆಗಳಿಂದ ಎಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ರಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು; ಮತ್ತು ವೇದದೇವತೆಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬೇಟೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂಮತದ ಅವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಇವರುಗಳು ಅರಣ್ಯದೊಡನೆಯೂ ಬೇಟೆಯೊಡನೆಯೂ ಸಂಬದ್ಧರಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಹಿಂದೂಮತದ ಶೈವದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಅವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ದೇವತೆಗಳಿವೆ—ಕಾಳೀ ಅಥವಾ ದುರ್ಗಾ ಮತ್ತು ಅಯ್ಯಪ್ಪನ್ (ಸಮುದ್ರಮಥನಾನಂತರ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅಮೃತವನ್ನು ಹಂಚಿದ ವಿಷ್ಣುಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಶಿವ—ಇವರಿಬ್ಬರಿಂದ ಜನಿಸಿದನೆಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ದ್ರಾವಿಡ ದೇವತೆ). ಈ ಎರಡು ದೇವತೆಗಳ ಮಂದಿರಗಳನ್ನು ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ 'ಕಾವು' ಎಂದರೆ ಕಾಡು ಅಥವಾ ತೋಪು ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ, ಈ ದೇವತೆಗಳು ಅರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತೋಪುಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ನಾಗರ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸುವ ಹಾಗೂ ಪೂಜಿಸುವ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೂ ಕಾವು ಎಂದೇ ಹೆಸರು.

ಅವೈದಿಕ ಅಂಶಗಳ ಪ್ರಭಾವವು ದೇಶದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ರಂಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆ ತರುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತು. ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯು ಕರ್ಮಭೂಯಿಷ್ಠವಾದುದು. ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸೋಮರಸಪ್ರದಾನವು ವೈದಿಕ ಆರ್ಯರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಕರ್ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ವೈದಿಕಗ್ರಂಥಗಳು ಅತಿನಿಕಟವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಾಂಶವು ಯಜ್ಞಾಂಶಕ್ಕೆ ಗೌಣವಾಗಿದೆ. ಋಗ್ವೇದವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಹಲವು ಕವಿಗಳು ದೇವತೆಗಳೊಡನೆ ಐಕ್ಯಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ವೇದಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನಾಂಶ ಹಾಗೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತನೆ

ಗಳಿಗೆ ಅಭಾವವೇನೂ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ, ದರ್ಶನ-ಬೆಳವಣಿಗೆಗಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕ-ಗಾಢ-ಚಿಂತನೆಗಳಿಗಾಗಲೀ ಕರ್ಮಬಾಹುಳ್ಯವುಳ್ಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉತ್ತಮ ವಾತಾವರಣವಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನಾವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಯದಿರುವಷ್ಟು ಕ್ರಿಯಾಬಾಹುಳ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಧ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಅತಿಮುಖ್ಯ; ಯಾಗವು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸಂದರ್ಭವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ದೇವರು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವ ಹಾಗೂ ಅವೆರಡರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ—ಇವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಚಿಂತನೆಗೆ, ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ 'ದಿವ್ಯತೆ'ಯ ಆರಾಧನೆಯು ದಾರಿಯಾಗುವುದು. ಅಂತಹ ಆರಾಧನೆಯು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ದೇವತಾಚಿಹ್ನೆ ಅಥವಾ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಇರುವ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದು. ಯಾಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಸದಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದಲ್ಲ; ಗೊತ್ತಾದ ತಿಂಗಳುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಡೆಸಲ್ಪಡುವುದು. ದೈನಂದಿನಯಜ್ಞವು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದು. ಆದರೆ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿನ ಭಗವದಾರಾಧನೆಯಾದರೋ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ. ಇಂತಹ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯತೆಯ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ಅನುಭಾವಿಕ ಧೀಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಕೆಲವೇ ಕವಿಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಇತರರೂ ಸಹ, ಬೆಂಕಿಯೊಂದೇ ಕಾಣಿಸುವ ಮತ್ತು ತಾವು ಭಾಗವಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಾವುವೂ ಇಲ್ಲದ ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಾದುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಭಗವಂತನ ವಾಸ್ತವದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆಯುವರು. ದೇವಾಲಯ ಪೂಜೆಯೊಡನೆ ಸಂಗತವಾದ ದೇವತಾ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನತೆ—ಇವುಗಳು ಆಲೋಚನಾ ಪದ್ಧತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಆವರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ವೈದಿಕ ಯಾಗ ಮತ್ತು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿನ ಭಗವದಾರಾಧನೆ—ಇವೆರಡೂ ಅಂಶಗಳ ಮಿಳನವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮ ಪಂಥವು ಮರೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿನ ಅಗ್ನಿಯುಕ್ತ ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವು ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಯಿತು.

ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳು ಅರಣ್ಯಸಂಸ್ಥೆಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಬಹುಶಃ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ, ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿನ ವೈದಿಕ ಆರಾಧನಾಕ್ರಮದೊಡನೆ ಉಂಟಾದ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಮತ್ತು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ದೇವಗೃಹ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೂ ಮಾರ್ಗವಾಯಿತು. ಸ್ವಯಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದುದು—ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗೃಹೀತವಾದ ವಿಗ್ರಹಗಳುಳ್ಳ ಅನೇಕ ದೇವಾಲಯಗಳಿವೆ. ಅಂತಹ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು 'ಸ್ವಯಂಭೂ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಳೆಗೆ ನೆನೆಯುವಂತೆಯಿರುವ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನುಳ್ಳ ದೇವಾಲಯಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಇವೆ. ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ವಿಗ್ರಹದ ಮೇಲೆ ಛಾವಣಿಯನ್ನು ಹಾಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೂ ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆಗೂ ಮೂಲತಃ ಇದ್ದ ಅರಣ್ಯಸಂಪರ್ಕವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ, ದರ್ಶನದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಎರಡು ಅವೈದಿಕ ಮೂಲವುಳ್ಳ ಅಂಶಗಳನ್ನು—ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಗಾಢ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹಿತವಾದ ಅರಣ್ಯಗಳಾಗಿ ಪಟ್ಟಣಗಳು ಪಲ್ಲಟವಾದುದರಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಯಾಗಗಳು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ದೇವಾಲಯ ಪೂಜೆಯಾಗಿ ಪಲ್ಲಟವಾದುದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

ವೇದಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವ-ಐಕ್ಯಭಾವ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ; ಆದರೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತನಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮೊದಲು ಇರಬೇಕಾದ ಮೂಲಾಂಶಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ-ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧಕಗಳಾದ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನಾಂಶಗಳು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಅವೈದಿಕ

ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಭಾವನೆಗಳು ವೇದಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಇವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದುದು ವೇದಾನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ದೇವತಾಬೃಂದದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಅಂಶವು ಉಗಮವಾದುದು—ಈ ಅಂಶಗಳ ಲ್ಲೊಂದು. ವೈದಿಕಧರ್ಮವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಆತನ ಪುರುಷರೂಪದಲ್ಲಿ ಆರಾಧಿ ಸುವುದಾಗಿದೆ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಬಹು ಕಡಮೆ, ಹಾಗೆ ಇರುವವರೂ ಅಷ್ಟೇನೂ ಪ್ರಧಾನರಲ್ಲ.

ಬಹುಶಃ ವೈದಿಕ ದೇವತಾಬೃಂದದಲ್ಲಿ ಭೂದೇವತೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಡುವ ಅದಿತಿ ಎಂಬ ದೇವತೆಯೊಬ್ಬಳಿಗೆ ಸರ್ವದೇವ ಮಾತೆಯೆಂದು ಉಚ್ಚಸ್ಥಾನ ದೊರೆತಿದೆ. ಆದರೆ ವೇದ ಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳಾದ ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ, ವರುಣ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು—ಇವರಂತೆ ಅದಿತಿಯು ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ವೇದದೇವತಾ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಸರಸ್ವತಿಯು ಅಲ್ಪವಾದ ಮೂರ್ತಿ. ಇಂದ್ರಾಣಿಯೂ ವೇದಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರು ತ್ತಾಳೆ. ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಆವಿರ್ಭವಿಸಿದುದು ತುಂಬ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ; ಅವೈದಿಕ ದೇವತಾಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವವೇ ಈ ಘಟನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬರಬರುತ್ತಾ ದೇವಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ವಿಶ್ವಶಕ್ತಿಯಾದಳು: ಪರಾತ್ಪರ ದೇವತೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಳು: ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮುಖ ದೇವ ರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವಿಯಾದಳು. ಹೀಗೆ ವಿಷ್ಣು ಪತ್ನಿಯರಾಗಿ ಶ್ರೀದೇವಿ ಭೂದೇವಿ ಯರೂ, ಶಿವನ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ ಪಾರ್ವತಿಯೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ ಸರಸ್ವತಿಯೂ ಆದರು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ತ್ರಿಮೂರ್ತಿ' (ದಿವ್ಯತೆಯ ತ್ರಿತ್ವ)ಯು ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀ ರೂಪವನ್ನೂ ಪಡೆಯಿತು.

ಕಾಳಿದಾಸನ ಕಾಲದ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದಿತೆಂದು ಆತನ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವೈದಿಕ ದೇವತೆ (ಬ್ರಹ್ಮ)ಯು ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಯೊಂದಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯದಿರುವ ವಿಷಯವು, ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದ ಅವೈದಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಶಿವ—ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಸಪತ್ನಿರೂಪದ 'ದೇವಿಯ' ಅಂಶವೇ ಹಿಂದೂ ದೇವತಾ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಯಿತು. ಪಾರ್ವತೀ, ಕಾಳೀ ಮತ್ತು ದುರ್ಗಾ—ಎನ್ನುವ ಹೆಸರುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈಚಿನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದೇ ದೇವಿಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು. ಪರಾತ್ಪರ ದೇವತೆಯನ್ನು ಮಾತೆ ಯೆಂದು ಕಾಣುವ ಕೆಲವು ಪಂಥಗಳಿವೆ; ಮತ್ತು ಶಿವನು ಕೇವಲ ಅವಳ ಪತಿಯಾಗಿ ಪೂಜಿಸ ಲ್ಪಡುವನು. ಶಿವನು ಅರ್ಧ-ನಾರೀಶ್ವರನೆಂದೂ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವನು. ಪರಮದೇವಿಯ ಜತೆ ಗಿರುವ ಮಹಾವಿದ್ಯೆಯರು ಮತ್ತು ಯೋಗಿನಿಯರು (ಯೋಗವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು) ಎಂಬ ಸಂಗಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಇತರ ಅಂಶಗಳು ದೇವತ್ವದ ಸ್ತ್ರೀರೂಪಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹಿರಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸೇಶ್ವರಸಾಂಖ್ಯವು ಪುರುಷ-ಪ್ರಕೃತಿಗಳೆಂದು ತಾನೇ ಇಬ್ಭಾಗಗೊಂಡ ಪರತತ್ತ್ವದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅವೆರಡರ ಮೇಳದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಈ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವವು ಅತಿದೃಢವಾದ ತಳಪಾಯಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸ್ತ್ರೀ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮುಖಸ್ಥಾನವಿತ್ತು ಯಾವುದೋ ಬಾಧ್ಯಕೊಡುಗೆಯಲ್ಲದೆ. ಮಾತಾಪಿತೃಗಳೆಂದು

ವೇದದ ದ್ಯಾವಾ ಪೃಥಿವಿಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ವೇದದ ಅದಿತಿಯಿಂದ ವಿಕಾಸವಾಯಿತೆಂಬುದು ಸಂಶಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ.

ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ವೃಕ್ಷ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಾನವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಅವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಾಣಿಕೆ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಪಶು ಮತ್ತು ವೃಕ್ಷಗಳ ಪಾತ್ರ ಅತ್ಯಲ್ಪ. ನಗರ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಕಾಸಹೊಂದಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳೂ ತರು-ಲತೆಗಳೂ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ರಥವನ್ನೆಳೆಯುವ ಕುದುರೆಗಳೂ, ಹಾಲನ್ನು ಕೊಡುವ ಹಸುಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳೂ ಹಾಗೂ ಮತ್ಸ್ಯಗಳೂ ಅಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲಿಖಿತವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಸೋಮಲತೆಯ ಮತ್ತು ಸೋಮರಸದ ನಿರ್ದೇಶವೂ, ಯಾಗದಲ್ಲಿನ ಯೂಪಸ್ತಂಭದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ದಾರುವಿನ ನಿರ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಆದರೂ, ಪಶು-ಪಕ್ಷಿಗಳ, ಮತ್ಸ್ಯಗಳ, ತರುವನಸ್ಪತಿಗಳ ವರ್ಣನೆಯು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಮಾನವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗೌಣ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಕಾಣಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಪಂಚದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿನ್ನ ಭಾಗಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಮುಂದಿನ ಹಿಂದೂ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಬದಲಾಯಿಸಿದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಗೋಪೂಜೆಯು ಹಿಂದೂಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣವಾಯಿತು; ಆದರೆ, ಈ ಅಂಶವಾದರೋ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಇತರ ನಾನಾ ಪಶು-ಪಕ್ಷಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳ ವಾಹನಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವು ದೇವತೆಗಳ ಧ್ವಜ ಚಿಹ್ನೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಶಿವನ ವಾಹನ ನಂದಿ; ವಿಷ್ಣುವಿನ ವಾಹನಗರುಡ (ಗರುಡ ಎಂಬುದು 'ಗಿಡಗ' ಎಂದು ಅರ್ಥವುಳ್ಳ 'ಕಷುಗನ್' ಎನ್ನುವ ದ್ರಾವಿಡ ಪದದ ಸಂಸ್ಕೃತರೂಪ). ಬ್ರಹ್ಮನು ಹಂಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವನು. ವಿಷ್ಣುವು ಪವಡಿಸಿರುವುದು ಭೂಭಾರವನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವ ಶೇಷನ ಅಥವಾ ಅನಂತನ ಸುತ್ತಿದ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ. ಶಿವನ ಆಭರಣ ಫಣಿರಾಜ ವಾಸುಕಿ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆನೆ, ಸಿಂಹ, ಹುಲಿ, ಮಹಿಷಾದಿಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ದೇವತೆಗಳೊಡನೆ ಅವರ ವಾಹನಗಳೂ ಪೂಜ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು. ವೇದಾನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಗಳು ವೃಕ್ಷಗಳನ್ನೂ ಪೂಜಿಸ ತೊಡಗಿದರು. ಇಂತಹವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಮುಖ್ಯವಾದುದು ಅಶ್ವತ್ಥ ವೃಕ್ಷ. ಇತರ ವೃಕ್ಷಗಳೂ ತರುಗಳೂ ಮತ್ತು ಲತೆಗಳೂ ಸಹ ಅನೇಕ "ಶಕ್ತಿ"ಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯತೆಯ ಆವಿರ್ಭಾವದ ಕ್ಷೇತ್ರವು ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಗಳ (ಪುಣ್ಯಸ್ಥಳಗಳು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಮುದ್ರಗಳಲ್ಲಿ) ತತ್ತ್ವವು ತಲೆಯೆತ್ತಿತು. ದಿವ್ಯತೆಯ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವಿರುವುದು ಕೇವಲ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ: ಜಗತ್ತಿನ ಹಲವಾರು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ. ಅಂತಹ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಸಂಪರ್ಕವು ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರೇಯೋಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು.

ಮಾನವನ ದೈವೀಕರಣವು ವೇದಾನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷ. ಈ ತತ್ತ್ವದಂತೆ, ದೇವರೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಾ ಮಹಾ ವೀರರು ಮಾನವೀಯತೆಯ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಭೂಮಿಯಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಅವತರಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅವರಿಗಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇತ್ತೀಚಿನ ವರೆಗೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾದ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ರಜಪುಟಾಣಾದ ಕರ್ಣೀಜೀ ದೇವಿ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಮರುತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಋಭುಗಳು—ಇವರಂತೆ ಮಾನವರು

ದೇವತ್ತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದರು; ಅಂಗಿರರೆಂಬ ಋಷಿಗಳಂತಹ ಮಾನವರು ದೈವೀಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ದೈವೀ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದರು. ಆದರೆ ದೇವತೆಗಳು ಮಾನವರೂಪಿನಲ್ಲಿ ಧರೆಗೆ ಇಳಿದು ಬರುವ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾತ್ರ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲಿಖಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ವೇದಾನಂತರ ಕಾಲದ ಹಿಂದೂಮತದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ರೂಪಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹನುಮಂತನು ಕಪಿ-ದೇವತೆ; ಗಣೇಶನು ಗಜ-ನರರೂಪಿ; ಈಶ್ವರನ ಭೃತ್ಯ ವೃಷಭರೂಪಿಯಾದ ನಂದಿ; ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯನು ಸರ್ಪರೂಪಿ. ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಅವತಾರದ ತತ್ತ್ವವಾದರೋ ಇನ್ನೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಒಂದು ಅವತಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕುರುಹು ಇದೆ. ಅದು, ಮೂರು ಹೆಜ್ಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅಳೆದುಹಾಕಿದ ವಾಮನನ ಅವತಾರ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರಾಹ ಶಬ್ದವು ವರಾಹಾವತಾರ ಸೂಚಕವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ, ಇಂತಹ ವಿವರಣೆಗೆ ಆಧಾರವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅವತಾರಗಳೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನವು.

ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಅತ್ಯಲ್ಪವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಾಕಾರತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಎನ್ನಬೇಕು. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಯುಗದ ಹಿಂದೂ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತ್ತ್ವ ಭಾವನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬದಲಾದುವು. ದಿವ್ಯರೂಪಗಳ ಸಾಕಾರಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಬಲವಾದುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳ ಕಾರ್ಯಭಾರದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚಿದುದರಿಂದಲೂ, ದೇವತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪಾಲಿಗೆ ವಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು; ಆದರೆ ಇದು (ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯ) ಅಮೂರ್ತವಾದುದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಪುರಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದರೂ, ಹಿಂದೂ ಮತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಳೆಗುಂದಿದನು. ಶಿವ ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣುಗಳಾದರೋ, ಸುಸ್ಪಷ್ಟರೂಪವನ್ನು ತಳೆದು ಪ್ರಕೃಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಯುತರಾದರು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಉಚ್ಚ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದರು. ಆದಿಶೇಷನ ಮೇಲೆ ಶ್ರೀದೇವಿಯ ಭೂದೇವಿಯರೆಂಬ ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯರೊಡನೆ ಮಲಗಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಪೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ದೇವತಾಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು, ಕೈಲಾಸಪರ್ವತದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯಾದ ಪಾರ್ವತಿ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಪುತ್ರರು ಮತ್ತು ಸೇವಕರುಗಳೊಡನೆ ಇರುವ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಉತ್ತಮ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲು (ಈಗಿನ) ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಲಯಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಶಿವನಿಗೂ ಕೂಡ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಗಣೇಶ, ಸ್ಕಂದ ಮತ್ತು ಇತರ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

ದೇವತಾ-ಆಕಾರ ಕಲ್ಪನೆಯ ವೃದ್ಧಿಯು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯೂ—ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವರುಣಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲಿ—ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿರುವುದು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು; ಆದರೆ, ಅಶರೀರಿಗಳೂ ಕೇವಲ ಭಾವನಾ ರೂಪಿಗಳೂ ಆಗಿ ವಿಗ್ರಹರೂಪದಲ್ಲೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದ ವೇದದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಬೆಳೆಯಬಲ್ಲುದು? ವೈದಿಕ ಯಾಗಾದಿಗಳು ಗೃಹ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾಗಿ ನಿಂತವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದುದು ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿನ ಪೂಜಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ. ದೇವತಾ ಯೋಗವನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದ ವೈದಿಕ ಋಷಿಗಳ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶರಣಾಗತರಾದ ಭಕ್ತ ಶಿರೋಮಣಿಗಳು ನಿಂತರು.

ವೇದಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯವೊಂದು ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿತು. ಅವು ದೇವಾಲಯ ಪೂಜಾ ಸಂವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ಆಗಮ'ಗಳು.

ಶೈವಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿನ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾಗಿದೆ. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆದಿಸಾಹಿತ್ಯವು, ಆಳ್ವಾರರೆಂಬ ಸಂತರ ಭಕ್ತಿಗೀತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಿರು-ಮುರೈ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ನಾಲ್-ಅಡಿಯಾರ್, ತಿರುವಾಚಕಂ, ತೇವಾರಂ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಂತೆಯೇ ವೈಷ್ಣವರ ದಿವ್ಯಪ್ರಬಂಧಗಳೂ ಇವೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಮೊದಲ ಶತಮಾನಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ 'ಮಣಿಮೇಖಲೈ' ಅಂತಹ ಭವ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯಗಳು ತುಂಬಾ ಇವೆ ಮತ್ತು ಇವು ಬೌದ್ಧರ ಮತ್ತು ಜೈನರ ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ಮತಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದ ರಾಜರುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದೂಮತಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಸಂತರು ಸಮರ್ಥರಾದರು; ಆದರೆ (ಈ) ಪುನಃಪರಿವರ್ತನೆಯು ವೈದಿಕ-ಹಿಂದೂಮತಕ್ಕೆ ಆಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದೋಕ್ತ ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ವೇದದರ್ಶನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು'—ಇವುಗಳಿಗೂ, ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟ ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ—ಇವರ ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ತುಂಬಾ ಅಂತರವಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳು, ಒಂದೆಡೆ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದಲೂ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಭವ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಹಾಗೂ ಮಹಾಭಾರತದ ಭಾಗವಾಗಿ ನಿಂತಿರುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಆರಾಧನಾ ವಿಷಯಕ ಅಪಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದಲೂ ತುಂಬಿವೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯರಾಶಿಯು ವೇದಧರ್ಮದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಸುಲಭಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟಿತು; ಆದರೆ, ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ಭಾಷೆಗಳೂ ಸಹ ಅವೈದಿಕಮತಗಳ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯರಾಶಿಯನ್ನು ಬೆಳಸಿದವು. ತಮ್ಮ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳು ವೇದಗಳ ಭಾಗವೆಂದು ಒಪ್ಪದೆಯೇ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ, ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಮತದ ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಇವೆ. ವೇದಧರ್ಮದ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಮುಖ್ಯ ದ್ರಾವಿಡಭಾಷೆಗಳನ್ನಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಕೊಡುಗೆಯೇ ಬಹುಶಃ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಒಂದು ಸೋಜಿಗದ ವಿಷಯ. ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟರು ಆಂಧ್ರರು, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬಂದುದು ಕೇರಳದಿಂದ; ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ತಮಿಳು ನಾಡಿನವರು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ನೆಲೆಮನೆ ಕನ್ನಡದೇಶ. ಉದ್ಧಾರಕಾರ್ಯವು ವೇದಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು, ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿನ ಪೂಜೆಯು ಹೊಸ ಮತದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿ. ದೇವಾಲಯ ಪೂಜೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳು ವೇದಗಳ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದವು; ಮತ್ತು ತಮಗೆ ವೇದಗ್ರಂಥಗಳ ಭಾಗವಾದ ವಾಙ್ಮಯತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪಿದವು. ಶಂಕರರ ಅದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವವು ಉಪನಿಷನ್ಮೂಲವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಅವರ ದೇವತಾಶಾಸ್ತ್ರ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವೈದಿಕವಲ್ಲ. ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳು ಮಾತ್ರ ವೇದಭಂಡಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವುವು; ವಿವರಣೆಯೆಲ್ಲವೂ ಈಚಿನ ದೇವಾಲಯ ಪೂಜಾಮತ ಹಾಗೂ ಆಗಮಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ.

ವೇದಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಷ್ಣುವಿಗೂ, ಈಚಿನ ಹಿಂದೂಮತದಲ್ಲಿನ ವಿಷ್ಣುವಿಗೂ ನಾಮ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಜತೆಗೆ 'ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ'ನೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷಣ. 'ಶಿವ' ಎಂಬ ಪದವೂ 'ರುದ್ರ' ಎಂಬ ಪದವೂ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿರುವುದೊಂದನ್ನು ಉಳಿದು, ವೇದದ 'ರುದ್ರ'ನಿಗೂ ಅರ್ವಾಚೀನ ಹಿಂದೂಮತದ 'ಶಿವ'ನಿಗೂ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಶೀರ್ಕ ಅತ್ಯಲ್ಪ. ಹೊಸಧರ್ಮವು ವೇದಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿದರೂ, ಗ್ರಾಮಗಳ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ದೇವ-ದೇವಿ

ಯರು, ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು, ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ. ವೈದಿಕಧರ್ಮದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿದರು.

ಕಳೆದ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ. ಮೊಹೆಂಜೋ-ದರೋ ಮತ್ತು ಹರಪ್ಪ ಎಂಬ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಂಧೂನದಿ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯ ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದುದರ ಫಲವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಅವೈದಿಕಾಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ತುಂಬಾ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಸುಮಾರು 3000 ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ನಗರಗಳು ಇದ್ದವೆಂದು ಈ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ವಸ್ತುಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಇನ್ನೂ ಭ್ರೂಣಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೂ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಗೂ ಕಾಲಕ್ರಮದ ಪೂರ್ವೋತ್ತರತೆಯು ಇನ್ನೂ ವಾದಗ್ರಸ್ತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೂ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅನೇಕ ತೆರಪುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಲು ಈ (ಹರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮೊಹೆಂಜೋ-ದರೋ) ಜನರ ಪೌರ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನಗಳ ಅಮೂಲ್ಯ ವೃತ್ತಾಂತಗಳು ತುಂಬಾ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಸಿಂಧೂತೀರದ ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಯ ಕರ್ಮಪದ್ಧತಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುವ ಯಾವ ಪದ್ಧತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ. ಈಚಿನ ಹಿಂದೂಮತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ಅವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯ ಅನೇಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ದೊರಕಿವೆ. ಇಂತಹವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ ಸಿಂಧೂ ಜನರ ಮತದ ಲಿಂಗಾರಾಧನೆ. ಇದು 'ದಿವ್ಯ'ದ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯ ಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಅಂಶ ವೈದಿಕ ದೇವತಾಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಮೊದಮೊದಲ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಗಳು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ದೇವತೆಗಳ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿವೆ: ಆದರೆ ಭಗವಂತನು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾಗಿರುವುದು ವೇದಗ್ರಂಥಗಳ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸದವರನ್ನೂ ದಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡದವರನ್ನೂ ವೇದಗಳು ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಿಂಧೂ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು.

ಸಿಂಧೂ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯಾಂಶವು 'ಮಾತೃದೇವತಾ' ಪೂಜೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಿಯ ಹಲವಾರು ರೂಪಗಳು ದೊರಕಿವೆ: ಹಾಗೂ ಈ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗುರುತು ಹಿಡಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಈ ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಯಲ್ಲಿರುವ ದಿವ್ಯದ ಸ್ತ್ರೀಭಾವ ಪ್ರಚುರತೆಯು ಅರ್ವಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಅವೈದಿಕಾಂಶ. ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿನ ದೇವಪೂಜಾ ಸಂವಿಧಾನವೂ ಈ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿತ್ತು. ಇವೆರಡು ಅಂಶಗಳೂ ಆಗಲೇ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ದ್ರಾವಿಡ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಗೆ ಸಮನಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಯು ವಸ್ತುತಃ ನಗರಗಳ ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಯಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅವಶೇಷಗಳು ನಗರ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ದೊರೆತಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪಶು-ಪಕ್ಷಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಗೂ ಇದು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕವಿಧವಾದ ಆಕೃತಿಗಳು ಸಿಕ್ಕಿವೆ: ಆದರೆ ಅವು ಅಲಂಕಾರ ವಸ್ತುಗಳೇ ಅಥವಾ ಪೂಜಾರ್ಹ ವಸ್ತುಗಳೇ ಎಂಬುದು ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳು ಚಿತ್ರ-ಲೇಖನ ಮಾರ್ಗದ ಬರವಣಿಗೆಯ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಇರ

ಬಹುದು. ಅನಿಶ್ಚಿತ ವಿಷಯಗಳು ತುಂಬಾ ಇವೆ: ಆದರೆ ಪಶುಗಳ ಪ್ರಚುರತೆಯು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಸಿಂಧೂ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅವೈದಿಕ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಶವಸಂಸ್ಕಾರಕ್ರಮ. ಶವಗಳನ್ನು ಹೂಳುತ್ತಿದ್ದರು, ಸುಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿಂಧೂ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವ ಸಮಾಧಿಪಾತ್ರೆಗಳು (burial urns) ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಶವಗಳನ್ನು ಸುಡುತ್ತಿದ್ದ ವೈದಿಕಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಇದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸತ್ತವರನ್ನು ಹೂಳುವುದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಯೋಚಿಸುವುದು ಬಹು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ವಿಷಯ. ಜೀವನು ಮರಳಿ ಭೂಮಿಗೆ ಬರಬಹುದು ಮತ್ತು ಬಹುಶಃ ಅದೇ ಶರೀರವನ್ನು ಸೇರಬಹುದೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ, ಆ ಶರೀರವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೇ? ಇದೇ (ನಂಬಿಕೆ) ಪುನರ್ಜನ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಯಿತೇ? ಮರಣಾನಂತರ ಜೀವವು ಭೂಮಿಗೆ ಬರುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಕುರುಹುಗಳು ವೇದಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ವೇದಮತದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಸುಖಪೂರ್ಣವೂ ಆದ ಲೋಕವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜೀವವು ರಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಜೀವಮಾನಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವವು ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಮೊದಮೊದಲಿನ ವೇದಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಬ್ಬಾಗಿದೆ. ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮಾನವಜೀವಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ತನ್ನ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೂ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಿಲ್ಪಿ—ಎಂಬುದೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಿರುಳು. ತಾನು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳ ದುಷ್ಟಫಲಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದು ಶ್ರಾದ್ಧ ಹಾಗೂ ಇತರ ವೈದಿಕಕ್ರಿಯೆಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ—ಇವೆರಡೂ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಎರಡೂ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ; ಆದರೆ (ಉಪನಿಷತ್) ಮೊದಲಿನ ವೈದಿಕಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದರೂ, ಅವು ತುಂಬಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಸತ್ತವರೂ ತಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಮತ್ತು ಈ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪುನಃ ಬರಬಹುದು—ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಈ ಅವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶವಗಳನ್ನು ದಹಿಸದೆ ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಮಾನವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೆಂಬ ಭಾವನೆಯು, ಮಾನವನಿಗೆ ಹಿತವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಯಾಗಗಳಿಂದ ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವ ಕರ್ಮಮಯ ವೈದಿಕಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುರೂಪವಾಗಿದೆ. ಸತ್ತವನು ತನ್ನ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ತಾನೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಜೀವಂತನಾಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಶವಗಳನ್ನು ಹೂಳುವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಆಧಾರ. ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಧ ಶವಸಂಸ್ಕಾರಕ್ರಮಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶವಗಳನ್ನು ಹೂಳುವುದೂ ಒಂದು. ಆದರೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಶವದಹನಸಂಸ್ಕಾರಕ್ರಮವು ತಿಳಿಯದೇ ಇಲ್ಲ. ವೈದಿಕಪದ್ಧತಿಯ ಶವದಹನ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರಬಹುದು. ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂಬ ಪದ್ಧತಿಯು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆದುದಲ್ಲ. ಇಂದೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಮರಣಾನಂತರ ಸಮಾಧಿಮಾಡುವರು; ಅವರ ಶರೀರಗಳನ್ನು ದಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳನ್ನೂ ಸುಡದೆ ಹೂಳುತ್ತಲೇ ಇದ್ದ ಸಂಪ್ರ

ವಾಯುದ ಶೇಷವಾಗಿ ಇದು ನಿಂತಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಯೋಗಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಮತ್ತೆ ಬದುಕಿಬರಲು ಶಕ್ತರಾಗಬಹುದು; ಆದುದರಿಂದಲೇ ದಹನಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅವರ ಶರೀರ ವನ್ನು ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ನಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಿಂಧೂತೀರದ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯು ದ್ರಾವಿಡ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದೇ ಎಂಬುದು ಸಂಶಯಗ್ರಸ್ತವಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ನಿಕಟತಮ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಿತೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾಣಿಕೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ದ್ರಾವಿಡ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರತಿ ಮಾತೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಿಂಧೂತೀರದ ವ್ಯವಹಾರನೀತಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ: ಅವೈದಿಕ ಅಥವಾ ದ್ರಾವಿಡ ಮತ್ತು ಸಿಂಧೂಬಯಲಿನ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಕಾಣಿಕೆಗಳಿವು:—1) ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಅರಣ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವ 2) ದೇವಾಲಯ-ಪೂಜಾವಿಧಾನದೊಡನೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಕಾರರೂಪಿನಲ್ಲಿರುವ 'ದಿವ್ಯ'ದ ಧ್ಯಾನ 3) ವಿಶ್ವದ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ವೃಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉನ್ನತಸ್ಥಾನ 4) 'ದಿವ್ಯ'ದ ಸ್ತ್ರೀ-ಅಂಶವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುವಿಕೆ 5) ಭಗವಂತನ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯಭಾವ 6) ಭಗವಂತನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವೀರನಾಗಿ ಅವತರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಮಾನವನಲ್ಲಿ ದೇವತ್ವವನ್ನು ಕಂಡಿರುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨

ವೇದಗಳು

1. ಆಕರಗಳು

ವೇದವು ಮಂತ್ರ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಮಂತ್ರಗಳು ನಾಲ್ಕು ತೆರನಾಗಿವೆ:—ಮೂರು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವು (i) ಪಠಿಸಲುಯೋಗ್ಯವಾದ ಪದ್ಯಗಳು (ಋಚ್), (ii) ಹಾಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಪದ್ಯಗಳು (ಸಾಮನ್), ಮತ್ತು (iii) ಗದ್ಯರೂಪವಾದ ಪದಸಮುದಾಯ (ಯಜಸ್) ಮತ್ತು ಕೊನೆಯದಾಗಿ (iv) ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ವಿಧಗಳಿಂದ ರೂಪಭೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ಮಂತ್ರ' (ಯಕ್ಷಿಣೀವಿದ್ಯೆ) ಮಾಟ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ (ವಿವಾಹ, ಅಭಿಷೇಕ, ಪ್ರೇತಕರ್ಮ ಮುಂತಾದುವು) ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವು. ಸಂಧಿನಿಯಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದುವುಗಳೊಂದೊಂದರ ಒಟ್ಟು ಕೂಡಿಸಿದ ರೂಪವೇ ಸಂಹಿತೆ—ಋಗ್ವೇದಸಂಹಿತೆ, ಸಾಮವೇದ ಸಂಹಿತೆ, ಯಜುರ್ವೇದಸಂಹಿತೆ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಭಾಗ ಸೇರಿಯೇ ಅಥವಾ ಸೇರದೆಯೇ ಇದೆಯೇ ಎಂಬುದರ ಆಧಾರದಿಂದ "ಕೃಷ್ಣ" ಮತ್ತು "ಶುಕ್ಲ") ಮತ್ತು ಅಥರ್ವವೇದ ಸಂಹಿತೆ. ಇವುಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ"ಗಳು ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಪ್ರಶಂಸಿಸುವ ಗದ್ಯರಚನೆಗಳು. ಇವು ಒಂದೊಂದು ಸಂಹಿತೆಗೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವ ತರ್ಕಾತೀತವೂ ತಾತ್ವಿಕವಿಷಯಕವೂ ಆದ ಅರಣ್ಯಕಗಳು ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಹೊಂದಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಹಿತೆಯೂ ಕೆಲವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಾಖಾಭೇದಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದುವು.[1]

ಅನಾದಿಯೆಂದೂ ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದೂ ಸಂತತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವೇದಗಳಕಾಲ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃತ್ವಗಳ ಗಣನೆಯನ್ನೇ ಮರೆತಿದೆ. ಉಕ್ತರಾದ ದ್ರಷ್ಟೃಗಳು (ಋಷಿಗಳು) ಪ್ರತಿಯುಗದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡವರು ಮಾತ್ರ. ರಚನೆಯ ಕಾಲದ ನಿರ್ಧಾರದ ಬಗೆಗೆ, ಕ್ರಿ.ಪೂ. 1200–600 ಎಂದು ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿವಿರಹಿತವಾಗಿ[2] ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಪಂಡಿತನದೇ ಮೊದಲ ಪ್ರಯತ್ನ. ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈ ವಾದವು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿಯೂ ಈ ವಾದದ ಪುಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಇದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಧೈರ್ಯವುಳ್ಳ ಯಾರೊಬ್ಬರೊಡನೆಯೂ ಕಟುವಾಗಿ ಯುದ್ಧಮಾಡುವಂತೆಯೂ ಇರುವುದೇ. ತಿಲಕರ "ಓರಿಯಾನ್" (ಬೊಂಬಾಯಿ 1893) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು "ಫೆಸ್ಟ್ ಗ್ರುಸ್ ಅನ್‌ರುಡೋಲ್ಫ್ ಫಾನ್‌ರೋತ್" (ಸ್ಟುಟ್‌ಗಾರ್ಟ್ 1893) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ ಯಾಕೋಬಿಯವರ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಯೌತಿಷಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಂದ "ಒಂದೇಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೂ (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ)" ಕ್ರಿ.ಪೂ. 4500–2500 ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯ ಕಂಡುಬಂದಿತು. (ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನತಮವಾದ ಋಕ್ಕುಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಪೂ. 6000 ಎಂಬ ಪರಮಾವಧಿಮಿತಿಯನ್ನು ತಿಲಕರು ವಾದಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.) ಯಾಕೋಬಿಯವರ ಇತರ ಹಲವು ಲೇಖನಗಳಿಂದ[3] ಪುಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವ ಈ ನಿರ್ಣಯದ ಸಾಧುತ್ವ ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ವೇದಗಳಲ್ಲಿನ ವಿವಿಧ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆಕಂಡ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. (i) ಮತ. (ii) ದೇವತಾವಿಚಾರ. (iii) ಏಕದೇವತ್ವ. ವಿಶ್ವದೇವತ್ವ ಮತ್ತು ಏಕತ್ವ. (iv) ಧರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆ (ನೀತಿ), (v) ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಮತ್ತು ವಿಶ್ವಪರಿಮಿತಿ, (vi) ಔರ್ಧ್ವದೈಹಿಕವಿಚಾರ, (vii) ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತ್ತು (viii) ತರ್ಕ.

2. ಮತ

ವೇದದ ಕಾಲದ ಜನರು ಪೂಜಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳ ವಿಚಾರ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇವರ ಪೂಜೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸ್ತೋತ್ರಗಳ, ನಮಸ್ಕಾರಗಳ ಮತ್ತು ನೈವೇದ್ಯ (ಹವಿಸ್ಸು ಮುಂತಾದ) ಗಳ ಅರ್ಪಣೆ. ಮುಂದೆ ಇವು ಯಜ್ಞದ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಈ ಎರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಒಟ್ಟಿಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ಥಾನ ಒಂದುಕಾಲಕ್ಕೆ ಇತ್ತೆಂಬ ಬಗೆಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವುಂಟು. ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ವಿಧಿನಿಯಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಯಜುಸ್ಸುಗಳ ಉಚ್ಚಾರ, ಋಕ್ಕುಗಳ ಪಠನ, ಸಾಮಗಳ ಗಾಯನಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ ವಿಧ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ಒಂದು ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಅಗ್ನಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಲು, ಜೇನು, ತುಪ್ಪ, ಧಾನ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ಮಾಂಸ ಮುಂತಾದ ಇಷ್ಟವಾದ ಆಹಾರ ವಸ್ತುಗಳು, ಮತ್ತು ಸೋಮಲತೆಯ ಉತ್ತೇಜಕವಾದ ರಸ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು. "ಶ್ರೌತಯಜ್ಞ" ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೊಡ್ಡ ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಋತ್ವಿಕ್ಕುಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸಗಳ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು: ಆದರೆ, ಸಂಸ್ಕಾರಪ್ರದವಾದ ಗೃಹ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಯಜಮಾನನೂ ಅವನ ಪತ್ನಿಯೂ ಋತ್ವಿಕ್ಕುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೋ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆಯೋ ನಡೆಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಅಗ್ನಿಯು ತನ್ನವಶಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ತಲಪಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಅಥವಾ ಅವರನ್ನು ಕರೆತಂದು ಅವರ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಪ್ರಾರ್ಥಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಐಹಿಕಸೌಖ್ಯವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಮರಣಾನಂತರ ಸ್ವರ್ಗೀಯ ಭೋಗಾನುಭವವನ್ನೂ ಕೊಡುವ ದೇವತೆಗಳ ಸುಮುಖತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಯಜ್ಞವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ತರ್ಕಾತೀತ ಅನುಭಾವಿಕತೆ (Mysticism) ಯ ಆಚ್ಛಾದನವನ್ನೂ ಹೊಂದತೊಡಗಿತು. ತೈ.ಸಂ. 2.5.5.6.ರಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ "ಕತ್ತಿಯ ಅಲುಗು" (ಕ್ಷುರಸ್ಯಧಾರಾ) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ— ವರಗಳನ್ನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮೃತ್ಯುವನ್ನೂ ತರಬಲ್ಲುದು. ದೀಕ್ಷಿತನಲ್ಲಿ ಸದಾಚಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲುದು. ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಲೀ ಇದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಧನವಾಗತೊಡಗಿತಲ್ಲದೆ ಮೊದಲಿಗೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೇ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೂ[4] ತನ್ನಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡಿತು. (ಋ.ವೇ. 2.26.3; 10.151; ತೈ.ಸಂ. 1.6.8.1; ವಾ.ಸಂ. 19.77; ತೈ.ಬ್ರಾ. 3.12.3.2; ಕಾ.ಬ್ರಾ 2.8.) ಅಂತೆಯೇ ದೇವತೆಗಳೂ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೂ ಯಜ್ಞಮಾಡಿದರೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಾರಿಬಾರಿಗೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞವು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪತಿ, ವಿಷ್ಣು, ಸಂವತ್ಸರ ಅಥವಾ ಮೃತ್ಯು ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು.

ಪ್ರಾಚೀನತಮವಾದ ಋಕ್ಕುಗಳಲ್ಲೇ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆದು ದೇವತೆಗಳಿಗಿರುವ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಶಕ್ತಿಯಂತೆಯೇ ಲೋಕಾತೀತವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಅರಿವಿನಲೇಶವೂ ಇಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಭಕ್ತಿಯ ಭಾವವು ಅಸಂಖ್ಯ ಋಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದುಬರುತ್ತದೆ. ದೇವತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ

ಸಂಬೋಧನೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿರುವ ಪ್ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. (3ನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ). ದೇವತೆಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಮಹಿಮೆಗಳು ಋ.ವೇ. 1.24.1; 3.62.10; 5.1.4 ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಋ.ವೇ. 10.154. 2.4,5; ತೈ.ಸಂ. 5.3.5.4; ಕೌ.ಬ್ರಾ. 2.8; ತೈ.ಬ್ರಾ. 3.12.3.1 ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಶ್ಲಾಘಿತವಾಗಿವೆ. ತೈ.ಸಂ. 5.2.1.7ರಲ್ಲಿ "ಶಮಶಾಂತಿಗಳನ್ನು ತರುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ, ಮುಷ್ಟಿಬಿಗಿದು, ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿಯಿಟ್ಟ" ಯಾಯಾವರನನ್ನು ಹೇಳಿದೆ; ಋ.ವೇ. 10.136ರಲ್ಲಿ ಜಟಾಧಾರಿಯಾದ ಮುನಿಯ ಲೋಕಾತೀತ ಅತಿಮಾನುಷ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ, ನಗ್ನನಾಗಿಯಾಗಲೀ ಕಪಿಶ (ಕಂದುಬಣ್ಣದ) ಧೂಳಿನಿಂದ ಆವೃತನಾಗಿಯಾಗಲೀ ಈತನು "ಗಂಧರ್ವರ, ಅಪ್ಸರಸ್ಸುಗಳ, ಜಿಂಕೆಗಳ ವಿಹಾರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ" ದೇವತೆಗಳ ಸಂಗದಲ್ಲಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ 5ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರಲಿರುವ ಧರ್ಮ (ನೀತಿ)ವು ಈ ಎಲ್ಲ ಮತೀಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತು. ಋ.ವೇ. 10.107.10.ರಲ್ಲಿ ಬರುವ "ದೇವಮಾನ" (ದೇವತಾಗೃಹ) ಎಂಬ ಒಂದೇ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ದೇವಾಲಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಋ.ವೇ. 4.24.10. (ಬಹುಶಃ 8.1.5. ಕೂಡ)ರಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಅಥವಾ ಎರವಲಾಗಿ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಇಂದ್ರನ ಪ್ರತಿಮೆಯೊಂದರ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ವಸ್ತುಪೂಜೆಯಾಗಲೀ ಶಕ್ತಿಪೂಜೆಯಾಗಲೀ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಈಶ್ವರನ ಅಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿತವಾದ ಶಕ್ತಿಪೂಜೆ ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಚಿತ್ರದೊಡನೆ ಮಂತ್ರ ತಂತ್ರಯಕ್ಷಿಣೀ ವಿದ್ಯೆಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ್ದ ನಂಬಿಕೆಯ ಚಿತ್ರವನ್ನೂ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದರೂ, ಇದು ಅಥರ್ವ ವೇದದ ಮತ್ತು ಕರ್ಮನಿರ್ದೇಶಕಗ್ರಂಥವಾದ ಮುಂದೆಬರುವ "ತಂತ್ರ"ಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕಾಶಿಕಸೂತ್ರದ ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ಷೇತ್ರ. ಬಹುತರವಾಗಿ ರಾಕ್ಷಸರ ಮತ್ತು ಮಾಟಗಾರರ, ರೋಗಗಳ ಮತ್ತು ಅಪಘಾತಗಳ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇಮಶಾಂತಿ ಸೌಹಾರ್ದಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗಾಗಿ ಈ "ಮಂತ್ರ"ಗಳಿದ್ದರೂ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟನಿಲ್ಲುವ ಸಲುವಾಗಿಯೋ, ಶತ್ರುಹಿಂಸೆಗಾಗಿಯೋ ಕೆಲವು ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ದೇವತೆಗಳು ವೈದಿಕ ಜನರ ಸ್ನೇಹಿತರು, ರಾಕ್ಷಸರು ವೈರಿಗಳು. ಇತರ ವೇದಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಅಥರ್ವವೇದದಲ್ಲೂ ಮಾಟವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

3. ದೇವತಾವಿಚಾರ

ಅತಿಮಾನುಷಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಭಾಸ್ವರತ್ವ, ಅಮೃತತ್ವ, ಉಪಕೃತಿಶೀಲತ್ವ ಮತ್ತು ಪಾಪಾಸಹಿಷ್ಣುತ್ವಗಳು ವೈದಿಕದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಗದಲ್ಲಿರುವೆಲ್ಲದರ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವರ ಈ ಭಾವನೆಗೆ ಆಧಾರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯವು (1) ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬೃಹತ್ ಸ್ವರೂಪಗಳು. ಇವು ಎಷ್ಟು ಸಮೀಪವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಮತ್ತೂ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಈರೀತಿ ಹೊಂದುತ್ತವೆ–(i) ಪಾರದರ್ಶಕ (ಸುಸ್ಪಷ್ಟ) ಉದಾ:– ದ್ಯೌಃ, ಪೃಥಿವೀ, ಸೂರ್ಯ, ಉಷಸ್, ವಾತ ಅಥವಾ ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ಅಪಃ, ನದೀ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಉತ್ತೇಜಕ ಪಾನೀಯಾಭಿಮಾನಿದೇವತೆ ಸೋಮ (ii) ಕಿಂಚಿದ್ದರ್ಶಕ (ಈಷತ್ಸ್ಪಷ್ಟ) ಉದಾ:–ಪೂಷನ್, ವಿಷ್ಣು, ಇಂದ್ರ, ರುದ್ರ, ಅಪಾಂನಪಾತ್ ಇತ್ಯಾದಿ ಮತ್ತು

(iii) ಅಪಾರದರ್ಶಕ (ಅಸ್ಪಷ್ಟ) ಉದಾ:–ಅದಿತಿ, ವರುಣ, ಮಾತರಿಶ್ವನ್, ಋಭುಗಳು–ಇವೇ ಮುಂತಾದವರು (2) ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳು–ಉದಾ:–ತ್ವಷ್ಟೃ, (ನಿರ್ಮಾಪಕ), ಸವಿತೃ (ಪ್ರಚೋದಕ), ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಣಸ್ಪತಿ (ಸ್ತೋತ್ರಗಳ ಒಡೆಯ) ಇತ್ಯಾದಿ ಅಲ್ಲದೆ (3) ಇಂದ್ರಿಯಾಗೋಚರವಾದ ಭಾವನೆಗಳು. ಉದಾ:–ಶ್ರದ್ಧಾ, ಮನ್ಯು (ಕೋಪ), ನಿರ್ಋತಿ (ಮರಣ ಅಥವಾ ವಿಲಯ) ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೇವಲ ಸಂಬೋಧಿತವಾಗಿವೆಯಾಗಿ ಗೌಣವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸಸ್ಯಗಳೂ ಮತ್ತು ಅಚೇತನವಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕೃತಕವಾದುವುಗಳೂ ಸಹ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸುಖಸಮೃದ್ಧಿಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಈ ಭಾವನೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಮಾನವರೂಪಾರೋಪಣೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಈ ಮಾನವರೂಪಾರೋಪಣೆಯಾದರೋ ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತರೇಖೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದುದಾಗಿದೆ—ಈಷತ್ಪಾರದರ್ಶಕ, ಅಪಾರದರ್ಶಕ, ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯದ ರೇಖೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದು ಮಿಕ್ಕವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಛಾಯೆಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿಯೇ ವಯೋಭೇದ, ಔನ್ನತ್ಯ, ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧ (ಋ.ವೇ. 1.27.13, ಅ.ವೇ. 1.30.2.), ಪಿತಾಪುತ್ರಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸೋಮಪಾನ ಮಾಡಿ ಅಮೃತತ್ವದ ಸಂಪಾದನೆ (ಋ.ವೇ. 9.106.8.), ತಪಸ್ಸು ಅಥವಾ ಇತರ ಕರ್ಮಗಳ ಆಚರಣೆ (ಋ.ವೇ. 10.167.1, ಅ.ವೇ. 4.11.6., ಶ.ಬ್ರಾ. 11.1.2.12), ಅಥವಾ ಕೆಲವು ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಅನುಗ್ರಹ (ಋ.ವೇ. 6.7.4, 4.54.2) ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಹೇಳಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ, ಇವರೆಲ್ಲಾ "ಸಮಾನವಾಗಿ ಹಿರಿಯರು (ಋ. ವೇ. 8.30.1.) "ಅಮೃತದಪುತ್ರರು" (ಋ.ವೇ. 6.52.9, 10.13.1.) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವರೆಲ್ಲಾ ಸ್ವರ್ಗ (ನಾಕ)ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವರಾದರೂ (ಋ.ವೇ. 1.139.11, ಅ.ವೇ. 1.30.3–ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ) ನಾಕ, ಅಂತರಿಕ್ಷ, ಭೂಮಿಗಳಲ್ಲಿರುವವರೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಇವರಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸೂರ್ಯ, ವಾತ, ಅಗ್ನಿಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ (ಋ.ವೇ. 10.158.1, ತೈ.ಸಂ. 7.13.12). ಇಂದ್ರ ವರುಣ ಸವಿತೃಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉಚ್ಚತಮರಾಗಿ ಹಲವುವೇಳೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ ಇದನ್ನೇ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಪಂಡಿತ "ಹೀನೋಥೀಯಿಸಂ ಅಥವಾ ಕಥೀನೋಥೀಯಿಸಂ" (ಪರ್ಯಾಯತಃ ಪರಮೋಚ್ಚ ದೇವತಾವಾದ) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ದೇವತೆಯೂ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಉಚ್ಚತಮನೂ ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆಂದು ವಿವರಿಸಿರುವುದು.6 ಆದರೆ ಇದರ ನಿಜವಾದ ವಿವರಣೆ ಭಕ್ತನ ಗಮನವನ್ನು ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವ ಭಕ್ತನ ಸಹಜವಾದ ಭಾವನೆಯನ್ನೋ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಮೇಲಾಗಿ ಈ ದೇವತೆಗಳ ಸಮಾನತೆಯ ಬಗೆಗಾಗಲೀ ಏಕತೆಯ ಬಗೆಗಾಗಲೀ ಇದ್ದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಇರಬಹುದು. (ಋ.ವೇ. 1.164.46, 8.58.2, 10.114. 5; ಮತ್ತು 4ನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ.).7

ಇದಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ದೇವತೆಗಳು ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ವಿಶ್ವದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು (ಭೂಮ್ಯಂತರಿಕ್ಷಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಿಲ್ಲಿಸುವಿಕೆ, ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮೇಲೆ ಇರಿಸಿರುವುದು, ನದಿಗಳ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅಗೆದು ಅವು ಸಂತತವಾಗಿ ಕೆಳಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಪ್ರವಹಿಸುವಂತೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವುದು ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು) ಮಾಡಿದರೆಂದೂ, ವಿಶ್ವದನಿಯಮ (ಋತ) ವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವ ಅನಾವೃಷ್ಟಿ ಅಂಧಕಾರವೇ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ರಾಕ್ಷಸರೊಡನೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ಸೋಲಿ

ಸುವರೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಬದಲಾಯಿಸಲಶಕ್ಯವೂ ಮೀರಲಸಾಧ್ಯವೂ ಆದ ವಿಶ್ವನಿಯಮವನ್ನು "ಋತ" (ಪದಶಃ "ವಸ್ತುಗಳಗತಿ") ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಋತವು ಹೀಗೆಯೇ ಅವ್ಯಯವೂ ಅನತಿಕ್ರಮಣೀಯವೂ ಆದ ಮತೀಯಾಚಾರ ಮತ್ತು ನೈತಿಕಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಒಡನೆಯೇ ವ್ಯಾಪಿಸಿರಬೇಕು. ದೇವತೆಗಳು, ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಆದಿತ್ಯರೂ ಇವರ ನಾಯಕರಾದ ವರುಣನೂ ಈ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಋತದ ಉತ್ಸಾಹಿಗಳಾದ ಪಾಲಕರು. ಆದರೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಈ ಋತದಲ್ಲಿಯೇ, ಋತದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದವರು (ಋತಜಾತ), ಋತದಲ್ಲಿ ಇರುವವರು (ಋತಾವಾನ್) ಮತ್ತು ಋತದಿಂದ ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವವರು (ಋತಾವೃಧ್). ಕಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ರೋಗಗಳನ್ನೂ ತರುವ ಭೂತಾದಿಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲೂ ನಾಶಗೊಳಿಸಲೂ, ಶತ್ರುಗಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಡುಗಿಸಲೂ, ಪಾಪದ ವಕ್ರಗತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲೂ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಲೂ ಈ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಜನಗಳು ಬೇಡುತ್ತಾರೆ. "ತಂದೆ" "ತಾಯಿ" "ಸೋದರ" "ಮಿತ್ರ" "ಸಹಾಯ" "ಬಂಧು" ಮುಂತಾಗಿ ಹಾರ್ದಕಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಪೂಜ್ಯಪೂಜಕರ ನಡುವೆ ಇರುವ ದೃಢವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಪ್ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ, ಇಂದ್ರನ (ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಯಾವುವೇ ದೇವತೆಗಳ) ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ನಾಸ್ತಿಕರೂ ಇದ್ದರು–ಏಕೆಂದರೆ, "ಆತನನ್ನು ಕಂಡವರಾರು?" (ಋ.ವೇ. 2.12.5, 8.100.3, ಅ.ವೇ. 11.2.28 ಇತ್ಯಾದಿ) ಈ ನಾಸ್ತಿಕರನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಋಷಿಗಳು ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿಯೂ ಇದ್ದರು.

ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಮಕ್ಕಳೇ ಆದ ದೇವಾಸುರರ ಯುದ್ಧವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಬರುವ ವಿಷಯವಾದರೂ, ಶ.ಬ್ರಾ. 11.1.6.9.10ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಇದರ ಮೇಲಿನ ಪರದೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಸರಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಋಕ್ಕು ಋ.ವೇ. 10.54.2ರ ಪಾಠಾಂತರವಾಗಿದ್ದು ಇಂದ್ರನ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಅಪಲಾಪಮಾಡಿದೆ. ಋ.ವೇ. 3.53.8 ಮತ್ತು 6.47.18 ಇವು ಇಂದ್ರನ ವಿವಿಧರೂಪ ಧಾರಣೆಯನ್ನು ಆತನ ಮಾಯೆಗಳೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 4ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವುದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು "ಬೃಹಚ್ಛಕ್ತಿಯ" "ಸತ್ಯದ" "ಅಮೃತದ" "ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ (ದಕ್ಷ)[8] "ಅನಂತದ (ಅದಿತಿ)" ಪುತ್ರರು[8] (ಋ.ವೇ. 8.25.5A; 8.69.4C; 10.13.1C; 6.50.2A ಮತ್ತು 8.25.5B; 7.60.5D) "ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಜನಿಸಿದವರು, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು" (ತೈ.ಸಂ. 1.2.3.1) ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳೊಡನೆ[9] ನೋಡಿದಾಗ, ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ವಿಷಯವೆಂದರೆ, ಈ ದೇವತೆಗಳೂ ಇವರ ಬಗೆಗೆ ಐತಿಹ್ಯ (Myths)ಗಳೂ ಒಂದೇ ಅಂತರ್ನಿಗೂಢತತ್ವದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಋಷಿಗಳು ಅರಿತಿದ್ದರೆಂಬುದೇ, ಭಾಗವತಪುರಾಣದ 10.87.15ರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಇವರ ಈ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಾದರೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ 10.41ರಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಆವಾವ ವಸ್ತು ವಿಭೂತಿಯುಳ್ಳದ್ದೋ (ಹಿರಿಮೆಯುಳ್ಳದ್ದೋ), ಸೌಂದರ್ಯಯುಕ್ತವೋ, ಶಕ್ತವೋ ಅದು ಈಶ್ವರನ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಅಂಶದಿಂದಾದುದು ಎಂಬುದೇ ಆಗಿತ್ತು.

4. ಏಕದೇವತ್ವ ವಿಶ್ವದೇವತ್ವ ಮತ್ತು ಏಕತ್ವ

"ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಬಲದೇವತ್ವವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ" ಎಂಬ ಋ.ವೇ. 3.55ರ ಪಲ್ಲವಿಯು ಪರಸ್ಪರ ಜನಕತ್ವ[10] ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯತಃ ದೇವತೆಗಳ ಒಡೆತನದ ಒಳಗೆ ಅಡಗಿರುವ

ಏಕತೆಯನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಋವೇ. 1.164.46ರಲ್ಲಿ ಋಷಿಗಳು ಒಂದಾಗಿರುವುದನ್ನು ಬಹು ತೆರನಾಗಿರುವಂತೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದೂ, ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಸುಪರ್ಣ (ಗರುಡ)ನನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಋಷಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಬಹುರೂಪಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಮೋಚ್ಚವಾದ ಸತ್ ಎಂಬುದನ್ನು ಗರುಡ (ಸುಪರ್ಣ)ನೆಂದು ಭಾವಿಸಿದುದು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಂದು ಭಾವಿತನಾಗಿರುವ. ಸೃಷ್ಟಿ ನಿಯಮನ ಮತ್ತು ಚೇತನತೆಯ ಮಹಾಶಕ್ತಿಯಾದ[11] ಸೂರ್ಯನಿಂದಾಗಿರಬೇಕು. ಈತನೇ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ[12] ಎಂಬುದರ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಿದ್ದೀತು. ಈ ಒಂದು ಸತ್ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಶೇಷಣರಹಿತವಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿದೆ. ಉದಾ–ಅಜ (1.67.3, 1.164.6, 8.41.10 ಇತ್ಯಾದಿ), ಅಸುರ (5.63.3,7; 10.177.1), ಪಿತೃ (1.160.2: 164.22. ಅಲ್ಲದೆ 1.160.4,4.56.3. ಇವುಗಳನ್ನೂ, ಹೋಲಿಸಿ), ಅಥವಾ ಏಕ (1.164.46, 8.56.2, 10.129.2). ಆದರೆ ವಿಶ್ವಕರ್ಮನ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಎರಡು ಸೂಕ್ತಗಳು (10.81-2) ಮತ್ತು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಸೂಕ್ತ (10.121) ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿನಿಯಮನ ಧಾರಣರೂಪವಾದ ಈ ಸತ್ (ವಸ್ತುವಿನ) ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಋ.ವೇ. 1.164.31ರಲ್ಲಿ ಈತನು ಅವಿಶ್ರಾಂತವಾಗಿ ಇತ್ತ ಮತ್ತು ಆಚೆ ಚಲಿಸುತ್ತ ತನ್ನೊಳಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ತನ್ನಿಂದಾಚೆಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೊರದೂಡುವ (Centripetal and Centifigal) ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ಇರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂತತವಾಗಿ ಉರುಳುತ್ತಿರುವ ರಕ್ಷಕ (ಗೋಪಾ)ನ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಅ.ವೇ. ಈತನನ್ನು "ದಿವ್ಯ ಗಂಧರ್ವ" (2.1.2;2-1), "ಧಾರಕ" (ಸ್ಕಂಭ. 10.7-8), "ಕೆಂಪಾದವನು" (ರೋಹಿತ. 13. 1-4) "ಜೀವಶಕ್ತಿ" (ಪ್ರಾಣ. 11.4) ಮತ್ತು "ಕಾಲ (19.53-4) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಏಕದೇವತ್ವಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವದೇವತ್ವಭಾವದ ಸೋಂಕು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಋ.ವೇ. 5.3.1C, ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ಇರುವರೆಂದೂ, ಋ.ವೇ. 3.54.17B ಇಂದ್ರನಲ್ಲೆಂದೂ, 1.35.6C. ಅಚ್ಚಿನ ಸುತ್ತಲಿರುವಂತೆ ಸವಿತೃವಿನ ಸುತ್ತಲಿರುವರೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ವಿಶ್ವೇದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ 10.100ರ ಅರ್ಥವೂ ಅದಿತಿಯನ್ನೇ "ಎಲ್ಲವೂ" (ಸರ್ವತಾತಿ) ಎನ್ನುತ್ತದೆ. 10.82.6 ಮತ್ತು 10.121.7 ಇವುಗಳ ಭಾವವಾದರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ. ಋ.ವೇ. 1.89.10ರಲ್ಲಿ "ಇದ್ದ, ಇರುವ, ಹುಟ್ಟುವ" ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಯಾವುಯಾವುದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೋ ಎಲ್ಲವೂ ಅದಿತಿಯೇ ಎಂದಾಗ ವಿಶ್ವದೇವತಾಭಾವ ಏಕತ್ವಕ್ಕೆ ಎಡೆಕೊಟ್ಟಿತು.

"ಒಂದು ಬಹುತೆರನಾಗಿ ಇದೆಲ್ಲ ಆಯಿತು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಅಗ್ನಿ, ಒಬ್ಬ ಸೂರ್ಯ, ಒಂದು ಉಷಸ್ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಇದ್ದು ಕ್ರಿಯಾತತ್ಪರವಾದ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಋ.ವೇ. 8.58.2 ಏಕತೆಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ 2.35.2,8ರಲ್ಲಿ ಅಪಾಂನಪಾತ್ ದೇವತೆಗೂ ಹೇಳಿ ಆತನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಆತನ ಶಾಖೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ವಾ.ಸಂ. 31.19 ABಯು "ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಗರ್ಭದೊಳಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಾನೆ, ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಈತ ತನ್ನನ್ನು ಬಹುರೀತಿಯಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ", ಎನ್ನುತ್ತದೆ; ಅ.ವೇ. 10.8.13CD, "ಈ ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ಒಂದು ಅರ್ಧದಿಂದ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಆತನ ಜ್ಯೋತಿಸ್ಸಾದ ಉಳಿದ ಅರ್ಧವೆಲ್ಲಿ?" ಎಂದು ಸೇರಿಸಿ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂತಃಸ್ಥಿತತ್ವ ಮತ್ತು ಪರತಃಸ್ಥಿತತ್ವ (Immanence and Transcendence) ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆಯೇ ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತ (ಋ.ವೇ. 10.90.3CD) ದಲ್ಲಿ "ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಈತನ ಒಂದು ಕಾಲುಭಾಗ ಮಾತ್ರ,

ಮೂರುಕಾಲು ಭಾಗ ದ್ಯುಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಮೃತರೂಪವಾಗಿದೆ," ಎನ್ನುತ್ತದೆ (ಅ.ವೇ. 10.7.8.9 ಸಹ ನೋಡಿ). ಅ.ವೇ. 10. 7-8ನೆಯ ಸ್ಕಂಭಸೂಕ್ತಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವು ಬಹುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಶದೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಏಕತೆಯ ಆನುಷಂಗಿಕ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮರು ಅಭಿನ್ನ ಎಂಬುದು; ಋ.ವೇ. 4.26ರಲ್ಲಿ ವಾಮದೇವನು ತಾನೇ ಪುರಾತನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದೂ ದೇವತೆಗಳೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವುದು ಮತ್ತು 10.61.19ರಲ್ಲಿ ಬೇರೊಬ್ಬ ಋಷಿ "ನಾನೇ ಎಲ್ಲವೂ" ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿರುವುದು. ವಾ.ಸಂ.ಯ 8.9ರಲ್ಲಿ "ಅಹಂ"ನ ವಿಸ್ತಾರ ಮತ್ತು ಗೂಢತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅ.ವೇ. 10.7.17AB "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದವರು ಪರಮೇಷ್ಠಿಯಾದಾತನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ" ಎಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತದೆ. (ಮತ್ತು ತೈ.ಬ್ರಾ. 3.10.8 ಸಹ ನೋಡಿ). ಒಂದೇ ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಎರಡು ಪಕ್ಷಿಗಳು—ಒಂದು ಸಿಹಿಯಾದ ಫಲವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾ ಮತ್ತೊಂದು ತಿನ್ನದೇ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿ ಇರುವ—ಎರಡು ಆತ್ಮಗಳ (ಅಥವಾ ದೇಹಾತ್ಮಗಳಿರಬಹುದೇ?)[13] ವಿಷಯವಾಗಿ ಋ.ವೇ. 1.164.20ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಗೂಢಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಸೂಕ್ತದ 21,22,30,31 ಋಕ್ಕುಗಳೂ ಬಹುಶಃ 37ನೆಯ ಋಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳವು. ಎರಡು ಸ್ಕಂಭಸೂಕ್ತಗಳೂ (ಅ. ವೇ. 10. 7-8; ಹೀಗೆಯೇ ಶ.ಬ್ರಾ. 10.5.4. 15,16; 10.6.3; 11.2.3. ಇತ್ಯಾದಿ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ[14] ಬರುವ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮುಂದಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿವೆ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಯ ಮಾಯಾ[15]ತತ್ತ್ವವೂ ಸಹ "ಅಪಾಂಪುಷ್ಪವಾದ[16] ನಿನ್ನನ್ನು ನಾವು ನಾಭಿಯಲ್ಲಿ ಅರಗಳು ಅರ್ಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ದೇವತೆಗಳೂ ಮನುಷ್ಯರೂ ವಿಶ್ರಮಿಸುವ ಮಾಯೆಯೊಡನೆ ನಿಹಿತವಾಗಿರುವ ಆಸ್ಥಾನವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತೇವೆ" ಎಂಬ ಋ.ವೇ. 10.8.34ನೆಯ ಸೂಕ್ತದ ಋಕ್ಕಿನಿಂದ ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ 10.8.44· ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ; "ಕಾಮರಹಿತವೂ, ತಿಳಿವುಳ್ಳದೂ, ಅಮೃತವೂ, ಸ್ವಯಂಭುವೂ, ರಸತೃಪ್ತವೂ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಕುಂದುಗಳಿಲ್ಲದ ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಸಾವಿಗಂಜುವುದಿಲ್ಲ–ಇದನ್ನು ಪ್ರಾಜ್ಞವೂ ಅಜರವೂ ತರುಣವೂ ಆದ ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು." ವಾ.ಸಂ. 31. 18-19ರ ಧೋರಣೆಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ.

5. ಧರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆ

ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮುನ್ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ, ಋತವು (3ನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ) ಧರ್ಮದ (ಎಂದರೆ, ನೀತಿಯ) ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಉದಾತ್ತತೆಯನ್ನೂ ಅನುಲ್ಲಂಘನೀಯತೆಯನ್ನೂ ಹೊದಿಸಿ, ನೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪರಿಹಾರ್ಯತೆಯನ್ನೂ ನ್ಯಾಯಶೀಲತೆಯನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿದೆ. ವ್ರತ-'ದೇವಾಜ್ಞೆ'-ವಾದರೋ ದೀಕ್ಷೆ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ವಿಸ್ತೃತವಾಯಿತು. ದೇವತೆಗಳು (3ನೆಯ ಭಾಗ) ಭಾವಗಳ, ಮಾತುಗಳ ಮತ್ತು ಕೆಲಸಗಳ ಗುಣವನ್ನು ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿ (ಋ.ವೇ. 2.27.3, 8.18.15) ಅನುಗುಣವಾದ ಪುರಸ್ಕಾರವನ್ನೋ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನೋ ವಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯ-'ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯೊಡನೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ'–ಮತ್ತು ಅನೃತ–ಋತವಲ್ಲದ್ದು—ಮುಂದೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಿಜಸುಳ್ಳುಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತಹವು—ಇಲ್ಲಿ ನೀತಿವಿಷಯಕವಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪುಣ್ಯ

ಪಾಪಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. (ಋ.ವೇ. 7.49.3, ಮತ್ತು ತೈ.ಬ್ರಾ. 3.7.12.3, ಇವುಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ). ಕೆಟ್ಟ ಸಂಕಲ್ಪ, ಆಣೆಯಿಡುವುದು, ಸುಳ್ಳಾಡುವುದು, ಶಾಪ ಹಾಕುವುದು, ತೆಗಳುವುದು, ಚಾಡಿ ಹೇಳುವುದು. ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ. ಮಾಟ, ಜೂಜು, ಸಾಲ, ದುರಭಿಮಾನದ ಭೋಗ, ಸ್ವೇಚ್ಛಾವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಭಿಚಾರ, ಕಳ್ಳತನ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆ—ಇವು ಪಾಪಗಳು. (ಋ.ವೇ. 1.13.22, 4.5.5., 7.104. 1-25; ಅ.ವೇ. 6. 112. 31); ವಾ.ಸಂ. 30.5.13; ಮಾ.ಸಂ. 4.14.17; ತೈ.ಬ್ರಾ. 3.7.12). ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ಋಜುತ್ವ, ಸೌಜನ್ಯ, ಔದಾರ್ಯ, ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯವಚನ, ಹಿತವೂ ಪ್ರಿಯವೂ ಆದ ಮಾತು, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ, ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ತಪಸ್ಸು–ಇವುಗಳು ಅತ್ಯಧಿಕವಾಗಿ ಶ್ಲಾಘಿತವಾಗಿರುವ ಪುಣ್ಯಗಳು. (ಮತ್ತು ಋ.ವೇ. 10.117.154; ಅ.ವೇ. 11.5, ಗೋ. ಬ್ರಾ. 1.2.1-4; ವಾ.ಸಂ. 19. 77; 26.2; ಶ್ರೌ.ಬ್ರಾ. 2.8. ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ). ಪಶುವಧೆಯಿಂದಾಗಿ ಅನುತಾಪವೇ ಪಶುವು ಸಾಯದೇ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೆಂದೂ (ಋ.ವೇ. 1.162.21; ಐ.ಬ್ರಾ. 2.6) ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದೀತು. ಯಜ್ಞಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆಯದಿರುವಿಕೆ, ಅನುಚಿತ ಆಹಾರ, ಮಿತಿಯಿಲ್ಲದ ಸ್ವೀಕಾರ ಇವೂ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು. (ತೈ.ಸಂ. 1.1.13.3; ಪಂ.ಬ್ರಾ. 19.4. 10-11). ಪಾಪಿಗಳೊಡನೆ ಸೇರುವುದೂ ಮಾಲಿನ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡೀತು. (ಅ.ವೇ. 7.65.3). ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯ (ಋ. ವೇ. 7.86.6; ಶ.ಬ್ರಾ. 4.4.5.23) ಅಥವಾ ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ (ಶ.ಬ್ರಾ. 2.5.2.20) ದೋಷದ ಜಘನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡಿಯಾವು; ಆದರೂ ತಿಳಿವಿಲ್ಲದೆ, ಆಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿಯಾಗಲೀ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಆದ ಪಾಪಗಳಿಗೆ ಕ್ಷಮೆಯಾಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ತೈ.ಬ್ರಾ. 3.7.12.1-4).

ಪರಸ್ಪರಪ್ರೇಮ, ಗೌರವ ಮತ್ತು ಒಮ್ಮತ, ತಾಯಿತಂದೆಗಳಿಗೆ ವಿಧೇಯತೆ, ಐಕಮತ್ಯ, ಪ್ರಿಯವಾಗಿಯೂ ಹಿತಕರವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಮಾತು, ದಾಂಪತ್ಯಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೂ ವಿಹಿತವಾಗಿವೆ (ಅ.ವೇ. 3.30; ಋ.ವೇ. 1.73.3; 10.34.2.). ಉಚ್ಚವೂ ಪ್ರೀತಿಯುಕ್ತವೂ ಆದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪತ್ನಿ ಹೊಂದಿದ್ದಾಳೆ. (ಋ.ವೇ. 3.53.4A; 10.85.46; ತೈ.ಸಂ.6.1.8.5; ಶ.ಬ್ರಾ. 5.2.1.10.) ಕೆಲವುವೇಳೆ ಹೆಂಗುಸು ತನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. (ಋ.ವೇ. 10.27.12; ತೈ.ಬ್ರಾ. 2.4.2.7 ಹೋಲಿಸಿ) ಮತ್ತು ಪುನಃ ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು. (ಅ.ವೇ. 9.5. 27-8). ಆದರೆ ಬಹುಪತ್ನೀಕತ್ವ–ಬಹುಪತಿತ್ವವಲ್ಲ–ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. (ತೈ.ಸಂ. 6.5.1.4; ಶ.ಬ್ರಾ. 9.4.1.6; ಗೋ.ಬ್ರಾ. 2.3.20).[17]

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಮನುಷ್ಯನು ಋಷಿಗಳಿಗೆ, ದೇವತೆಗಳಿಗೆ, ಪಿತೃಗಳಿಗೆ, ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಋಣವನ್ನು ಹೊತ್ತೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ; ಇವುಗಳನ್ನು ತೀರಿಸುವುದಾದರೂ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನ, ಯಜ್ಞ, ಸಂತಾನೋತ್ಪಾದನ, ಆತಿಥ್ಯ ಮತ್ತು ಬಲಿಹರಣಗಳೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ "ಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞ"ಗಳಿಂದ. (ತೈ.ಸಂ. 6.3.10.5; ಶ.ಬ್ರಾ. 1.7.2.1-5; 11.5.6.1). ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಿಂದ ಪೌರೋಹಿತ್ಯದ (ಬ್ರಹ್ಮನ್, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ), ಆಳುವ (ರಾಜನ್ಯ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ), ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ (ವಿಶ್, ವೈಶ್ಯ) ಗುಂಪುಗಳು ಸೇರಿ ಆಗಿದ್ದ ಸಮಾಜ ಕೆಲವು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ದಾಸರಾಗಿದ್ದ ಸೇವಕರ (ಶೂದ್ರ) ಗುಂಪೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೆಚ್ಚು ಭದ್ರವಾಯಿತು. ಆದರೂ "ಆರ್ಯ"ಪದವು ಮೊದಲ ಮೂರು ಪಂಗಡಗಳಿಗೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಾರುಷ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾದರೂ ಇನ್ನೂ ಒದಗಿಬಂದಿಲ್ಲ. ಆರ್ಯನ ಜೀವಿತವಾದರೋ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಾಗಿ

ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ, ಗೃಹಸ್ಥ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಮತ್ತು ಸಂನ್ಯಾಸಿ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ತೆರನ 'ಆಶ್ರಮ'–ಆತ್ಮದ ಪ್ರಗತಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯಲೋಸುಗ–ಗಳೆಂಬ ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅ.ವೇ. 7.15ರಲ್ಲಿ ದುಡಿಯದವನಿಗೆ ಸಂಪತ್ತು ಬರದೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ.

ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಜನಗಳಿಂದ ಆರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಅವರ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾದ ರಾಜನೇ (ಋ.ವೇ. 10.124.8C; 173.1; ಅ.ವೇ. 4.8.4.) ಇವರ ರಕ್ಷಕನು (ಋ.ವೇ. 3.43.5). ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಸ್ನೇಹಿತರನ್ನು ಹೊಂದಿ (ಋ.ವೇ. 1.73. 3B = 3.55.21B) ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ (ಋ.ವೇ. 1.65.7B) ಇರುತ್ತಾನೆ. ಸವಿನಯವಾದ ಮಾತು (ನಾ.ಸಂ. 26.2), ಸಮ್ಮತಿ ಮತ್ತು ಏಕತಾನತ್ವ (ಋ.ವೇ. 10.191) ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿ (ವಾ.ಸಂ. 22.22.; ಋ.ವೇ. 1.91.20ಯನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ) ಇವುಗಳು ನಾಗರಿಕಬಾಧ್ಯತೆಗಳ ಉತ್ತಮವಾದ ಅರಿವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಸದಾಚಾರದ ಗುರಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯೆಂದೂ (ಋ.ವೇ. 1.189.1; 8.97.13), ಸ್ವರ್ಗವೆಂದೂ (10.154.4; ಅ.ವೇ. 11.4.11) ಅಥವಾ ಅಮರತ್ವವೆಂದೂ (ಅ.ವೇ. 11.5.19) ವಿವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಋ.ವೇ. 10.31.2ರಲ್ಲಿ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಗೂ ತಿಳಿವಿಗೂ ಅನುಗುಣವಾದ ಸದಾಚಾರವು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಧ್ಯೇಯವೆಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

6. ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿನಿಯಮಮೀಮಾಂಸೆ

ವೈದಿಕಕಾಲದ ಭಾರತೀಯನಿಗೆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರದೇಶಗಳಿದ್ದುವು – ಪೃಥಿವೀ, ಅಂತರಿಕ್ಷ ಮತ್ತು ಆಕಾಶವಿತಾನದ ಆಚೆ ಇರುವ ದ್ಯೌಃ. ಪ್ರಕೃತಿವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಅವ್ಯತ್ಯಯ ಎಂದರೆ ಸ್ಥಿತಿ, ಪರ್ಯಾಯತಃ ಉಂಟಾಗುವಿಕೆ, ಸ್ವಭಾವಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿಯತತೆ ಈ ವೇಳೆಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿರುವಂತೆ ಋತವೆಂಬ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಸೂರ್ಯನ ಸ್ವೋತ್ತಂಭನತ್ವ, ಉಷಸ್ಸಿನ ಮತ್ತು ಪ್ರಬಲವಾತಗಳ ಅವಿಷ್ಕಾರ ಇವೆಲ್ಲವೂ "ಸ್ವಧಾ" ಎಂಬ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (ಋ.ವೇ. 1.64.4; 4.13.5; 7.78.4). ಭೂಮ್ಯಂತರಿಕ್ಷಗಳನ್ನು ಕಂಭಗಳಿಂದ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಕೇವಲ ಅಲಂಕಾರಿಕ; ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ಮಾತುಗಳೂ ಇವೆ. (ಋ.ವೇ. 2. 15.2; 4.56.3; 10.149.1.). ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದ್ದು ಅನೇಕ ಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲೂ ಕೃಷ್ಣಯಜುರ್ವೇದದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ. (ಋ.ವೇ. 1.164.4; 10.31.7; 81.2, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.) ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವರೀತ್ಯಾ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಋ.ವೇ. 10.72 ಮತ್ತು 129 ನೆಯ ಸೂಕ್ತಗಳನ್ನು–ಇನ್ನುಳಿದ ಕಡೆ ದೊರಕುವ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪಂಕ್ತಿಗಳೊಡನೆ—ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಡೆದಿರುವ ವಿಚಾರದ ಉನ್ನತಿಯನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಋ.ವೇ. 10.129ನೆಯ ಸೂಕ್ತದಂತೆ, ಆದಿಕಾಲದಲ್ಲಿ "ಅಸತ್ತೂ" ಇರಲಿಲ್ಲ, "ಸತ್ತೂ" ಇರಲಿಲ್ಲ; ಗಾಳಿಯ ಲೇಶವಾಗಲೀ ಆಕಾಶವಾಗಲೀ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಎಂತಹುದೇ ಆಶ್ರಮವಾಗಲೀ,[19] ಶರಣನಾಗಲೀ, ನೀರಾಗಲೀ, ಗಭೀರವಾದ ಮಡುವಾಗಲೀ, ಸಾವಾಗಲೀ ಅಮರತ್ವವಾಗಲೀ, ರಾತ್ರಿಯಾಗಲೀ ಹಗಲಾಗಲೀ ಇರಲಿಲ್ಲ; "ಇದ್ದುದು ಅದೊಂದೇ ತನ್ನದೇ ಸ್ವಧೆಯಿಂದ

(ಸಹಜಶಕ್ತಿ) ವಾಯುವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿತ್ತು", ಅದರ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಂಧಕಾರವೇ ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿಹೋಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗದ "ದ್ರವ" (ಸಲಿಲ)20. ಅನಂತರ "ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ" (ಆಭೂ)21 ಶೂನ್ಯ (ತುಚ್ಛ)ದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ಅದು ತಪಸ್ಸಿನ ಮಹಾಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಆವಿಷ್ಕೃತವಾಯಿತು. ಮನಸ್ಸಿನ ಮೊದಲಬೀಜವಾದ ಕಾಮ ಇದರ ಮೇಲೆ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಧ್ಯಾನದಿಂದ (ಮನೀಷಾ) ತಮ್ಮ ಹೃದಯಗಳೊಳಗೇ ಹುಡುಕಿದ ಋಷಿಗಳು "ಭಾವ"ದ "ಬಂಧ" (ಕಾರಣ)ವನ್ನು "ಅಭಾವ"ದಲ್ಲಿ ಕಂಡರು. ಮೇಲೆ ಕೆಳಗೆ ಎಲ್ಲಕಡೆ ಬಳಸಿ ಎಳೆದು ಹಿಡಿದ ಅವರ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಬಳಸಿದ ಹಗ್ಗವು "ರೇತೋಧಾಃ" (ಬೀಜನೆಡುವವರು) ಮತ್ತು "ಹಿರಿಯ ಶಕ್ತಿಗಳು "(ಮಹಿಮಾನಃ)–"ಸ್ವಧಾ (ಸಹಜಶಕ್ತಿ) ಎಂಬುವು ಕೆಳಗೂ, "ಪ್ರಯತಿ" (ಪ್ರಯತ್ನಶೀಲತೆ) ಮೇಲೆಯೂ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿತು. (ಋಕ್ಕುಗಳು 1ರಿಂದ 5)

ಈ ಸೂಕ್ತವು ಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಈ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲು "ಸತ್ತು" ಅಥವಾ "ಅಸತ್ತು" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಇದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.22 ಎಂದರೆ, ಕಾಲದ ಗಣನೆಗೆ ಒಳಪಡದಿದ್ದಿತು.—ಇದನ್ನು ಭಾವಿಸಲು ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾವುವೂ ಇರಲಿಲ್ಲವಾಗಲಿ, ಮನಸ್ಸೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರವಷ್ಟೂ ಸಹ ಇನ್ನೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. "ತಪಸ್" ಎಂಬ ಪದ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪದೇಪದೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ಋ.ವೇ. 10.190.1; ಅ.ವೇ. 10.7.1, 11.8.2. ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ). ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮುನ್ನ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು "ತಪಸ್ಸನ್ನು ಕೈಕೊಂಡುದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ನಿಖರವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅ.ವೇ. 11.8.6ರಲ್ಲಿರುವಂತೆ "ತಪಸ್ಸು ಇತ್ತು, ಕರ್ಮವಿತ್ತು–ಅರ್ಣವದೊಳಗೆ; ತಪಸ್ಸು ಕರ್ಮದಿಂದುಂಟಾದುದು—ಅವೆರಡೂ ಪರಮೋತ್ತಮವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದುವು" ಎಂಬ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಕರ್ಮಸಂಘಾತವಾದದ ಅಂಕುರವೂ, ತಪಸ್ಸು ಎಂಬುದು "ಅಪೂರ್ವ" ಅಥವಾ "ಅದೃಷ್ಟ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿಯೂ ಕರ್ಮಸಂಘಾತದಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಲೂ ಇರಬಹುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ "ಅರ್ಣವ" "ಸಲಿಲ"–ಉಬ್ಬುವಸಾಗರ—ಎಂದು ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಜಗತ್ತಿನ ನಿರಂತರಮೂಲವಾದ ಅರೂಪ, ಅಪರಿಮಿತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಶಕ್ತಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು; ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ "ಕಾರಣವಾರಿ"ಯನ್ನೇ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (ಅ.ವೇ. 10.2.7; 8. 34-40 ಇತ್ಯಾದಿ). "ಕಾಮ" ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ ಆಸಕ್ತಿ23; ಸಂಘಾತವಾದ ಜಾಗತಿಕ "ಮನಸ್ಸನ್ನು" ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು. ""ರೇತೋಧಾಃ" ಎಂಬುದು ಜೀವಾತ್ಮರು ಅಥವಾ ಪುರುಷನಿಗೂ, "ಪ್ರಬಲಶಕ್ತಿಗಳು" ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಗುಣಗಳಿಗೂ (ಮುಂದೆ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭಾವನೆಗಳು) ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. "ಸ್ವಧಾ" ಮತ್ತು "ಪ್ರಯತಿ" ಎಂಬುವೂ ಸಹ ಇವುಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಲೋಮಕ್ರಮದಲ್ಲಿ24 ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಬಂದ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಂಥವಾದ ಗುಣಗಳನ್ನುಳ್ಳದೆಂದೂ, ಜೀವಾತ್ಮರಾದರೂ ಬಹುಕಾಲನಿಲ್ಲುವ ಮಾನಸಿಕವಾಸನೆ (ಸಂಸ್ಕಾರ = ತಪಸ್) ಗಳುಳ್ಳವರಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನವುಳ್ಳವರೆಂದೂ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಋ.ವೇ. 10.72ರಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಷಯ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. "ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಸತ್' 'ಅಸತ್ತಿ'ನಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತು: ದಿಕ್ಕುಗಳು

ಸತ್ತಿನಿಂದ ಅನಂತರ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುವು: ಉತ್ತಾನಪದದಿಂದ ಹೊರಬಂದಿತು. ಜಗತ್ತು ಉತ್ತಾನ ಪದದಿಂದ, ದಿಕ್ಕುಗಳು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಆವಿರ್ಭೂತವಾದುವು. ದಕ್ಷ ಅದಿತಿಯಿಂದಲೂ, ಅದಿತಿ ದಕ್ಷನಿಂದಲೂ ಉಂಟಾದರು. ಏಕೆಂದರೆ, ಓ ದಕ್ಷನೇ, ನಿನ್ನ ಮಗಳಾದ ಅದಿತಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನಂತರ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಮನಸ್ಕರೂ ಅಮರ್ತ್ಯರೂ ಆದ ದೇವತೆಗಳು ಆಕೆಗೆ ಜನಿಸಿದರು". (ಋಕ್ಕುಗಳು 2-5). ಇಲ್ಲಿ "ಸತ್" ಎಂಬುದು ಕಾಲದೇಶಗಳ ಅನ್ವಯವುಳ್ಳ ಪ್ರಾಚೀನತಮ ವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನೂ, "ಅಸತ್ತೆಂ"ಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮದಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿದ್ದು ಹಾಗೆ ಅನ್ವಯಹೊಂದದಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. "ಉತ್ತಾನಪದ್" (ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮಲಗಿರುವುದು) ಎಂಬುದು ಅಪರಿಮಿತವಾಗಿ ಅವಿವಿಕ್ತನಾಗಿರುವ "ಸಲಿಲ" ಅಥವಾ "ಅಪ್" ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಸಂಘಾತವನ್ನೇ ತೋರಿಸಬೇಕು, (ಅ.ವೇ. 3.2.10.ರಲ್ಲಿ "ಅಪಃ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ಉತ್ತಾನಶಿವಾರೀಃ"–ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮಲಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನೇ ಹೋಲಿಸಿನೋಡಿ). 4ನೆಯ ಋಕ್ಕಿನ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವಾದರೂ 3ನೆಯ ಋಕ್ಕನ್ನೇ ವಿವರಿಸು ತ್ತದೆ; ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವಾದರೋ ಬೇರೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. "ಅಮಿತತ್ವ" ಅಥವಾ "ಅನಂತತೆ" ಎಂಬ ಅದಿತಿ ಈಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವ "ಉತ್ತಾನಪದ್" ಎಂಬುದನ್ನೂ, 'ಅಸತ್' ಮತ್ತು 'ದಕ್ಷ' (ಪದಶಃ, 'ತಿಳಿವು, ಜ್ಞಾನ') ಎಂಬುದು ಸ್ವಚೇತನ ತತ್ವವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ, ದಕ್ಷ ಅದಿತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದುದೆಂಬುದು ಚರಕಸಂಹಿತೆ ಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುವ (IV, 1.61-65) ಅವ್ಯಕ್ತವು ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷ ವಿಭಾಗವಾಗದೇ ಇದ್ದ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯಭಾವನೆಯೊಡನೆ ಒಮ್ಮತಗೂಡಿಸು ತ್ತದೆ. ಅದಿತಿ ದಕ್ಷನಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂಬುದಾದರೋ ಪ್ರಥಮತತ್ವ ಚಿನ್ಮಾತ್ರವೆಂದೂ, ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಆ ಚಿನ್ಮಾತ್ರದ ಒಂದು ರೂಪ ಅಥವಾ ಗುಣವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು.

ಸೃಷ್ಟಿ ಒಂದುಸಲ ಮಾತ್ರ ಆಯಿತೆಂದು ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಋ.ವೇ. 6.48.22; 10.74.4 = ವಾ.ಸಂ. 33.28); ಆದರೆ ಋ.ವೇ. 10.193.3ರಲ್ಲಿ ಧಾತೃವು ವಿಶ್ವದ ವಿವಿಧವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ (ಯಥಾಪೂರ್ವಂ) ಮಾಡಿದನೆಂದೂ, ಅ.ವೇ. 10.7.26 ರಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವಾಗ "ಸ್ಕಂಭ"ವು "ಹಳೆಯದನ್ನು ಉರುಳಿಸಿ"ತೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲವೆ, ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಲಯಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂತತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಕಾರ್ಯ ವೆಂದೂ (ಅ.ವೇ. 10.8.29, 39-42; ಋ.ವೇ. 10.90.2 ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ) ಮತ್ತು ಅಮೃತತ್ವವೂ ಸಾವೂ ಆ "ಸತ್ತಿ"ನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿ ಇರುವುವೆಂದೂ (ಋ.ವೇ. 10.121.2; ಅ.ವೇ. 10.7.15) ಅನೇಕಬಾರಿ ಹೇಳಿದೆ.

7. ಔರ್ಧ್ವದೈಹಿಕಸ್ಥಿತಿವಿಚಾರ

ವೈದಿಕಕಾಲದ ಭಾರತೀಯನಿಗೆ ಪರಲೋಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಈ ಲೋಕದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಆಸಕ್ತಿಯಿತ್ತೆಂಬುದು ದೀರ್ಘಾಯುಸ್ಸಿಗಾಗಿಯೂ ಅದರ ಇತರ ಸತ್ಫಲಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ಸಂತತ ವಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳಿಂದಲೂ, ಹಾಗೆಯೇ "ಪ್ರಿಯತಮ" (ಅ.ವೇ. 5.30.17) ಎಂದು ಮಾಡಿರುವ ಇದರ ವರ್ಣನೆ–"ಅಮೃತತತ್ವದಲೋಕ" (ಅ.ವೇ. 8.1.1)–ಮರ್ತ್ಯನಿಗೆ ಅಮೃತತ್ವ "ಇಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿ ಇರುವಿಕೆ "(ಕಾಠಕಸಂ. 8.1) ಅಥವಾ "ಪೂರ್ಣಾಯುಸನ್ನು ಎಂದರೆ ನೂರುವರ್ಷಗಳ ಆಯುಸ್ಸನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸುಖವಾಗಿರುವುದು" (ಪಂಚ. ಬ್ರಾ. 22. 12.2)

ಮತ್ತು ಸಂತತಿಯಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು (ತೈ.ಬ್ರಾ. 1.5.5.6. ಋ.ವೇ. 5.4.10. ನೋಡಿ), ಅಲ್ಲದೆ ಪರಲೋಕದ ಬಗೆಗೆ ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಗಿರುವ ಅವಿಶ್ವಾಸದಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬಹುವೇಳೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ಸನ್ಮಾನವಾಗಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. (ಶ.ಬ್ರಾ. 1.5.3.14.). ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ಮೃತ್ಯುವಿನಿಂದಾಗಿ ಭವಿಷ್ಯಜ್ಜೀವಿತದ ಬಗೆಗೆ ವಿಚಾರಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾದುವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ವಿಸ್ಮಯಪಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಇತರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವುಸಲ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿರುವುದಾದರೂ, ದಹನದ ಸಂತ್ತ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡುವು. (ಅ.ವೇ. 18.2.34; ಋ.ವೇ.10.18.10-13). ಮೃತನನ್ನು ಅಗ್ನಿಯು ಹೊತ್ತು ಪರಮೋಚ್ಚಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಪಿತೃಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಸುವನೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿ ಮೃತನು ಪಿತೃಗಳ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯೂ ರಾಜನೂ ಆದ ಯಮನನ್ನೂ ವರುಣನನ್ನೂ ಕಾಣುವನೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (ಋ. ವೇ. 10.14. 1,7,8). ಈ ಕರೆದೊಯ್ಯುವುದನ್ನು "ಅಸು-ನೀತಿ" ಅಥವಾ "ಅಸು-ನೀತ"—ಪ್ರೇತವನ್ನೊಯ್ಯುವುದು" ಪ್ರೇತಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಯ್ಯುವುದು" (ಋ.ವೇ. 10.15.1C) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅಗ್ನಿದೇಹವನ್ನು ಸುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ, ಹೊರಟ ಆತ್ಮವು —ಋ.ವೇ. 10.16.4ರ "ಅಜವಾದ ಅಂಶ"[25]—ತಂದೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ತಾಯಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದಂತೆ ಬಂದು ಪ್ರಕಾಶಮಯವಾದ ಮತ್ತು ದೋಷರಹಿತವಾದ (ಅ.ವೇ. 6.120.3) (ಋ.ವೇ. 10.56.1) ಶರೀರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದ ದಾನಗಳನ್ನು ಮೃತನು ಭೋಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗದ ಸುಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು–ಇವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಶರೀರವು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಯಂತೂ ಇರಲಾರದು—ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರದಂತೆಯೇ[26] ಇಂದ್ರಿಯಸಹಿತವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿತ್ತು.

ಸ್ವರ್ಗದ ಭೋಗಗಳು ಋ.ವೇ. 9.113. 7-11ರಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ. "ಶಾಶ್ವತವಾದ ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ವೇಗವಾದ ನೀರು; ಚಲನೆ ನಿರಾಬಾಧವಾದುದು; ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಆಹಾರವೂ ತೃಪ್ತಿಯೂ ಇದೆ; ಪ್ರೀತಿ, ಮೋದ, ಹರ್ಷಗಳಿರುತ್ತವೆ.[27] ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪಂಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳ ತೃಪ್ತಿಯೂ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಧೈರ್ಯಕೊಡುವ ಮಾತುಗಳಿವೆ. (ಋ.ವೇ. 10.135.7; ಅ.ವೇ. 3.29.3; 4.34; ಶ.ಬ್ರಾ. 14.7.1. 32-3 ಇತ್ಯಾದಿ). ಆಗ ತಾನೇ ಮೃತನಾದವನನ್ನು ತಪಸ್ಸನ್ನಾಚರಿಸಿದವರಿಗೆ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ವೀರರಾಗಿ ಮಡಿದವರಿಗೆ, ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣೆಕೊಟ್ಟವರಿಗೆ, ಋತದ ನಿಯಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿದವರಿಗೆ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಬೇಕೆಂದು ಅಗ್ನಿಯು ಪ್ರಾರ್ಥಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಋ.ವೇ. 10.154. 2-5). ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ, ಪಾಪಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕಿನಿಂದಲೇ ಹೋಗಬೇಕಾದ ನರಕವಾದರೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ "ಗಭೀರ" "ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಮಡುವು" "ಮುಟ್ಟಲಾಗದ ಕತ್ತಲು" (ಋ.ವೇ. 4.5.5; 7.104.3.17) ಎಂದೂ, "ಅತಿ ಕೆಳಗಿನ, ಕಪ್ಪಾದ ಕುರುಡು ಕತ್ತಲೆ (ಅ.ವೇ. 8.2.24; 5.30.11; 9.2.10) ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವಾ.ಸಂ. 30.5 ಮತ್ತು ಅ.ವೇ. 12.4.36.—ಇವು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಈ ಸ್ಥಳವನ್ನು 'ನಾರಕ' ಅಥವಾ 'ನಾರಕ ಲೋಕ' ಎಂದು ಕರೆದಿವೆ. ನರಕದ ಹಿಂಸೆಗಳಾದರೂ ಅ.ವೇ. 5.19ರಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ, ಶ.ಬ್ರಾ. 11.6.1 ಮತ್ತು ಜೈ.ಬ್ರಾ. 1.42-4ರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಣೆಯೊಡನೆಯೂ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿನ ಅಥವಾ ದಾನಗಳಲ್ಲಿನ ಪುಣ್ಯಗಳು ಮೃತನಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವುವು (ಋ.ವೇ. 10.14.8; ವಾ.ಸಂ. 18.64). 6ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಾಗಲೇ "ಕರ್ಮ" ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಥರ್ವವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ (ಅ.ವೇ. 11.7.17).

ಶ.ಬ್ರಾ.ದಂತೆ "ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡ ಜಗತ್ತಿಗೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತಾನೆ" (6.2.2.27). ಸುಕೃತ ದುಷ್ಕೃತಗಳನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ತೂಗಲಾಗುವುದು—ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಫಲಾನುಗುಣ್ಯದ ಭಾವನೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾಗತೊಡಗಿತು. ಶ.ಬ್ರಾ. (11.2.7.33) 10.6.3. 1ರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ, "ಆಸೆಗಳಿಂದಾದ (ಕ್ರತುಮಯ) ಮನುಷ್ಯನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪರಲೋಕದಲ್ಲೂ ಜನಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ಮೆಕ್ಡಾನೆಲ್[26] ಅವರು, ಮೃತನ ಹೊರಟ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸ್ಥಳಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮರಗಿಡಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಶರೀರವಾಗಿರುವಂತೆ ಋ.ವೇ. 10.16.3ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾಂತರವಾದದ ಅಂಕುರವಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ನಂಬಿಕೆವೃದ್ಧಿಯಾಗುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ (ಶ.ಬ್ರಾ. 1.5.3.14; 10.4.3.10. ನೋಡಿ); ಅಲ್ಲದೆ, ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು "ಪುನರ್ಮೃತ್ಯು", "ಪುನರ್–ಅಸು" (ಶ.ಬ್ರಾ. ತೈ.ಜಾ)" ಪುನರಾಜಾತಿ (ಗೋ.ಬ್ರಾ.) ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳೂ ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು[28] ಪುನರ್ಮೃತ್ಯು' ಎಂದರೆ "ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ (ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಸಾವು" ಎಂದೂ ಅದಕ್ಕೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಆಗಲೇ ಸತ್ತಿರುವವನು ಪುನಃ ಸಾಯುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಬಹು ಕಷ್ಟವೇ. ಪುನರ್ಜನ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಪುನರ್ಮೃತ್ಯುವು ವೈದಿಕಕಾಲದ ಜನಗಳಿಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಜನ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಮೃತ್ಯುವಿನದೇ ಭಯವಿತ್ತು.[29] ಅವರ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ಮೃತನನ್ನು "ಪುನಃ ಮನೆಗೆ ಬಾರೆಂ"ದು[30] ಕರೆಯುವುದೂ (ಋ.ವೇ. 10.14.8C), ಅತನು ಆಯುಸ್ಸನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಂತತಿಪಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿರುವುದೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. (10.16.5)

ಶ.ಬ್ರಾ. 11.2.6. 13-14 ಮತ್ತು 10.6.3.1-2.—ಇಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವಂತೆ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮಾನುಸಂಧಾನವು ಇನ್ನೂ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಫಲಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಡಬಲ್ಲುದು. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾವು ಮತ್ತು ಪುನರ್ಜನ್ಮಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ದೊರಕುವುದೆಂದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲದರ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಉದಾಸೀನ ದೃಷ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುವುದೂ ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. (4 ಮತ್ತು 6ನೆಯ ಭಾಗಗಳು).

8. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ

ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾರಣವಾದುದಕ್ಕೆ ಹೆಸರು 'ಮನಸ್' ಎಂದು. ಇದು ಚಿಂತಿಸುವ ಮತ್ತು ಚೇತನಗೊಳಿಸುವ ಸಮಷ್ಟಿತತ್ವವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತ (ಋ.ವೇ. 1.164.18; 10.57.4-6; 59.5 ಇತ್ಯಾದಿ). ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟಿರುವ "ಜ್ಯೋತಿಸ್" ಎಂದೂ (ಋ.ವೇ. 6.9.6; 7.33.8) ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡು ವಾ.ಸಂ. 34.1-6ರ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಬಹುವೇಳೆ, ಚೇತನ ತತ್ವವೊಂದೇ ಎರಡನೆಯದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಋ.ವೇ. 3.26.8; ಅ.ವೇ.10.2.31-2; 8.28.43). ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ಹೃದಯವು ವಸ್ತುತಃ ಬೇರೊಂದು ಅವಯವೇ ಆಗಿದ್ದು ಮನಸ್ಸು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿರುವುದೂ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಬೇರಾವುದೋ

ಕ್ರಿಯೆಯಿರುವುದೂ (ಅವೇ. 3.20.9; 5.21.2; ಋ.ವೇ. 10.191.4) (ಋ.ವೇ. 3.26.8: 5.56.2: 10.71.8 ಇತ್ಯಾದಿ.) ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅತಿವಿರಳವಾಗಿಯುಂಟೂ. ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ತಲೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (ಋ.ವೇ. 2.16.2; 8.96. 3; 5.57.6.). "ತ್ರಿಗುಣಗಳಿಂದಾವೃತವಾದ ನವದ್ವಾರದ ಪದ್ಮ'' (ಅ.ವೇ. 10.8.43) ಆತ್ಮದ ಅಧಿಷ್ಠಾನ—ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಹೃದಯಗಳ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಮನಸ್ಸಿನ ಗುಣಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ (ಅ.ವೇ. 8.2.1. ಸಹ ನೋಡಿ–ರಜಸ್, ತಮಸ್ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬರುವುವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ). ಕಾಮ ಎಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೊದಲ ಬೀಜವೆಂದು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. (6ನೆಯ ಭಾಗ).

ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಪ್ತಿ ಅಥವಾ ನಿದ್ರಾ ಎಂಬ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳುಂಟು. (ಋ.ವೇ. 10.164: ಅ.ವೇ. 19. 56, 57): ಕನಸು "ಜೀವಂತವೂ ಅಲ್ಲ, ಸತ್ತುದೂ ಅಲ್ಲ" (ಅ.ವೇ. 6.46.1) "ತಪ್ತವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಜನಿಸಿದುದು" (ಅ.ವೇ. 19.56.5). ಪ್ರಾಣವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿ ನೆಟ್ಟಗೆ ಇರುತ್ತದೆ, ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲವೂ ಮಲಗಿರುತ್ತವೆ. ವಾ.ಸಂ. (4.19) ಚಿತ್, ಮನಸ್ ಮತ್ತು ಧೀ ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಮಹೀಧರನು ಚಿತ್ತ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳೆಂಬ ಅವ್ಯಕ್ತಜ್ಞಾನ, ಚಿನ್ತನ ಮತ್ತು ನಿರ್ಧಾರಗಳೊಡನೆ ಸಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಚಪಲತೆ ಮತ್ತೂ ಅಶಾಂತತೆಗಳ (ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳನ್ನೂ ದೇಶಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಸಹ) ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕಬಾರಿ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ. (ವಾ.ಸಂ. 34.1.4: ಅ.ವೇ. 10.7.37 ಇತ್ಯಾದಿ ಮನಸ್ಸು ಆರನೆಯದಾಗಿ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅ.ವೇ. 19.9.5ರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಋ.ವೇ. ದಲ್ಲಿ 'ಇಂದ್ರಿಯ' ಎಂದರೆ 'ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು". "ಇಂದ್ರನ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಶಕ್ತಿ" ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿದೆ. ಶ.ಬ್ರಾ. 11.5.7.1ರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಯಮ", "ಏಕಾರಾಮತಾ" "ಯುಕ್ತಮನಸ್"[31] ಎಂಬ ಪದಗಳು ಯೋಗದಕಡೆ ಬಾಗಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

9. ತರ್ಕ

ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಅಜ್ಞಾನದ ಅವಸ್ಥಿತಿಯೂ ಸತ್ಯದ ಅಪ್ರಾಪ್ತವ್ಯತೆಯೂ ಸರಳವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ (1.164.5,6; 10.88.18 ಇತ್ಯಾದಿ) (5.85.8; 10.139.5; 8.100.3 ನೋಡಿ) ಸತ್ಯದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನಗಳೆಂದರೆ:–(i) ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (1.184.2; 8.25.9; 10.67.2 ಮತ್ತು 130.6). (ii) ತಿಳಿದವನ ಮಾತು (1.164.4. 10.129.6) ಮತ್ತು (iii) ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಶೋಧನೆ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರ (10.81.4; 129.4.5). ತಪಸ್ಸು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ಅರಿವಿಗೆ) ಸಾಧನವೆಂಬುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲೂ ಇತರ ವೇದಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವುದಲ್ಲದೆ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ತೈ.ಸಂ. 5.3.5.4. ಋ.ವೇ. 8.59.6.). ವೇದಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೆಂಬುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಒಪ್ಪಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (ಶ.ಬ್ರಾ. 10.4.2.21, 22; ತೈ.ಬ್ರಾ. 3.12.9.1). ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಗಳ ವಿವೇಚನೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿಚಾರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. (ಋ.ವೇ. 10.81.2.4: 168.3); "ನಿದಾನ" (ಕಟ್ಟು) × "ಮೂಲಕಾರಣ" (ಋ.ವೇ. 10.114.2; 130.3). "ಬಂಧು" (ಸಂಬಂಧ) × "ಕಾರಣ" (ಋ.ವೇ. 10.129.4; ಅ.ವೇ.

4.1.3); "ನಾಭಿ" (ಹೊಕ್ಕುಳು) × "ಮೂಲಸ್ಥಾನ" (ವಾ.ಸಂ. 23.59) ಮತ್ತು "ಆರಂಭಣ" (ಹಿಡಿಯುಪಿಕೆ, ಗ್ರಹಣ) × "ಸಾಧನ" (ಋ.ವೇ. 10.81.2. = ವಾ.ಸಂ.17.18) ಎಂಬ ಈಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಅರ್ಥವೃದ್ಧಿಯೂ ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲೇ ಕೈತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಅವುಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. "ಕಾರಣ" (ಗೋ.ಬ್ರಾ) "ಕ್ಷೇತ್ರ" × "ವ್ಯಾಪಕದೇಶ" ಮತ್ತು "ಕ್ಷೇತ್ರವಿದ್" (ವಿಷಯುವನ್ನು ಅರಿತವನು) (ಋ.ವೇ.) "ನಾನಾತ್ವ"—ಭೇದ (ಬ್ರಾ) "ಪಕ್ಷ" ರೆಕ್ಕೆ × ಅಥವಾ ಪಕ್ಷ; (ಋ.ವೇ.) "ಪ್ರಕೃತಿ"–ಮೂಲ, ಮೂಲರೂಪ (ಗೋ.ಬ್ರಾ.). "ಪ್ರಾಕೃತ"—ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ (ಶ.ಬ್ರಾ) "ವಿಕೃತಿ"—ಬದಲಾಯಿಸಿರುವುದು (ಶ.ಬ್ರಾ) "ಭೂತ" ಮತ್ತು "ಭುವನ"—ಇರುವ ವಸ್ತು (ಋವೇ) ಮತ್ತು "ಮಜ್ಮನ್" "ಮಹಿಮನ್" ಮತ್ತು "ಮಹ್ಮಾನ್"—ಹಿರಿಮೆ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿ × ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣ (ಋ.ವೇ. ಮತ್ತು ಅ.ವೇ. 10.2.12 ಸಹ ನೋಡಿ).

ಖಲು, ವೈ, ಹಿ ಮುಂತಾದ ನಿಪಾತಗಳಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದ ಮಾತುಗಳು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ ವಿಚಾರವುಳ್ಳ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದನ್ನು (ಋ.ವೇ. 8.58.2) ಆಗಲೇ ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ (4ನೆಯ ಭಾಗ). ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ[32] ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಸಹಿತವಾದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು (i) 'ವಿಚಿಕಿತ್ಸಾ' (ಸಂದೇಹ), (ii) 'ಮೀಮಾಂಸಾ' (ಆಳವಾದ ಚಿಂತನ) ಮತ್ತು (iii) "ಸ್ಥಿತಿ" (ಕೊನೆಯನಿಲುವು) ಎಂಬ ಅವಯುವಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚೆಯು (ವಾದವು) ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬುದು 'ಪ್ರಾಶ್' (ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಥವಾ ಸಮಸ್ಯೆ) 'ಪ್ರತಿಪ್ರಾಶ್' (ಪ್ರತಿವಾದಿ) (ಅ.ವೇ. 2.27) 'ಪ್ರಶ್ನಿನ್' (ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುವವನು) 'ಅಭಿಪ್ರಶ್ನಿನ್' (ಪ್ರತಿಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುವವನು) 'ಪ್ರಶ್ನವಿವಾಕ' (ತೀರ್ಮಾನಕೊಡುವವನು) ಮತ್ತು 'ಮರ್ಯಾದಾ' (ಮಿತಿ ಎಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಯಮಗಳು) (ವಾ.ಸಂ. 30.10) ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಜತೆಜತೆಯಾಗಿ ವಿಷಯನಿರೂಪಣೆ—ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ, ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆಯೂ —ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿದೆ; ಉದಾ:–(i) 'ಇಷ್' (ಉತ್ಸಾಹಕ, ಶ್ರಮಹರ), 'ಊರ್ಜ್' (ಬಲ), 'ಇಷ್ಟ' (ಯಜ್ಞ) 'ಪೂರ್ತ' (ದಾನ), 'ನಾಮನ್' (ಸ್ವಭಾವ), 'ರೂಪ' (ಹೊರರೂಪ) ಇತ್ಯಾದಿ, ಮತ್ತು (ii) 'ವಿದ್ಯಾ' (ಜ್ಞಾನ); (iii) 'ಅವಿದ್ಯಾ' (ಅಜ್ಞಾನ) 'ಸತ್' 'ಅಸತ್' ಇತ್ಯಾದಿ. ಒಂದೇ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಪದಗಳ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. (ಅ.ವೇ. 12.5: 13.4;15.2-7 ನೋಡಿ). ಪದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದಲೋ ಬೇರೆ ತೆರನಾಗಿಯೋ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಕೂಡ ವಿರಳವೇನಲ್ಲ. (ಅ.ವೇ. 3.13.1-14; 11.8.34; ಕೌ.ಬ್ರಾ. 2.8; ಶ.ಬ್ರಾ. 4.1.4.1.)

ಭಾವಕ್ಕೂ ಮಾತಿಗೂ ಇರುವ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಹುಬಾರಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದೆ (ಋ.ವೇ. 6.9.6D; 10.71.2; 177.2). ಕೌ.ಬ್ರಾ. 2.7ರಂತೆ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮೊದಲು ಮಾತಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬೇಕು: ಅಲ್ಲದೆ ಮನಸ್ಸೂ ಮಾತೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಋವೇ. 1.164.45ರಲ್ಲೂ 8.100.10-11ರಲ್ಲೂ 'ವಾಚ್' (ಧ್ವನಿ, ಮಾತು) ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಧ್ವನಿರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ರಾಷ್ಟ್ರೀ" (ಪರಮೋಚ್ಚವಾಗಿ ಆಳುವುದು) ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ, ಮನುಷ್ಯರ ಮತ್ತೆಲ್ಲ ಭೂತಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ನಿಯಮಿಸುವ ಇದರ

ಗೂಢವಾದ ದೈವೀಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮಾತಿನ ಪ್ರಿಯವೂ ಹಿತವೂ ಆದ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಲು ಮತ್ತು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಅಪ್ರಮತ್ತತೆ ಮತ್ತು ಖಚಿತವಾಗಿರುವಿಕೆಗಳನ್ನು ಋ.ವೇ. 10.71. ವಿಶೇಷತಃ ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅ.ವೇ. 10.8.33 ಆದರೋ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ ಮಾತುಗಳು 'ಅ-ಪೂರ್ವ' (ಹಿಂದೆ ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲದಿರುವುದು) ದಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದುವು ಪರಮದೈವತ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣಂ)ಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಎಂದು.

10. ಸಮಾಪನ

ಮೇಲ್ಕಂಡ ಅವಲೋಕನ ಮುಂಬರಲಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಮತೀಯ ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಷಯಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಉದಯವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟದೇವತೆಯ ಸ್ವಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದುರೂಪ (3ನೆಯ ಭಾಗ) ಎಂದೂ ಒತ್ತಿಹೇಳಿ ವಿವಿಧ ಭಕ್ತಿಪಂಥಗಳ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಸುಕುಮಾರತೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತನ ಕಠೋರವಾದ ನೈತಿಕ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು (2, 5ನೆಯ ಭಾಗಗಳು)—ತಪಸ್ಸಿನ ವಿವಿಧರೂಪಗಳೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಕೂಡ ಮೊದಲೇ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. (2ನೆಯ ಭಾಗ) ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬ ವೇದಾಂತದ ಅದ್ವೈತಭಾವ (4ನೆಯ ಭಾಗ); ಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಯಜ್ಞದ ಸರ್ವಶಕ್ತತೆ (2ನೆಯ ಭಾಗ); ಸಾಂಖ್ಯದ ತ್ರಿಗುಣಗಳು (8ನೆಯ ಭಾಗ) ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಂಧ ಪ್ರವೃತ್ತಿ (6ನೆಯ ಭಾಗ); ಯೋಗದರ್ಶನದ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಏಕಾಗ್ರಚಿತ್ತತ್ವ (8ನೆಯ ಭಾಗ); ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದ ಸರಿಯಾದ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದ ಮಾತು ಇವುಗಳೂ ಆತ್ಮನ್ (8ನೆಯ ಭಾಗ), ಮನಸ್ ((7.8ನೆಯ ಭಾಗಗಳು), ಬ್ರಹ್ಮ (4ನೆಯ ಭಾಗ), ವಿಶ್ವೋದಯ (6ನೆಯ ಭಾಗ) ಕರ್ಮ (5,6,7 ಭಾಗಗಳು) ಪುನರ್ಜನ್ಮ (7ನೆಯ ಭಾಗ) ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿ (4ನೆಯ ಭಾಗ) ಮುಂತಾದ ಸಮಾನ ವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಮುನ್ನವೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯು ಎಲ್ಲ ಮತ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲೋದ್ಗಮಸ್ಥಾನವು ವೇದಗಳೇ ಎಂದುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಇವಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ವಿವರಗಳಿಗೂ HIL ಪುಟಗಳು 55–225 ನೋಡಿ
2. HIL ಪುಟಗಳು 292 ಮತ್ತು ಮುಂದಿನವು
3. HIL 295 n ಪುಟದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತವಾಗಿದೆ.
4. RPVU ಪುಟಗಳು 456, 462
5. ಋ.ವೇ. 10.63.4 ಮತ್ತು ಯಾಸ್ಕರ "ನಿರುಕ್ತ" VII 4–13, ಹೋಲಿಸಿನೋಡಿ.
6. ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಡನೆ ಮೊದಲು ಕಾಣಬರುವುದು BRV ಪುಟ 96. ಪುಟಗಳು 150 ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ
7. ASL ಪುಟಗಳು 526, 532, 546
8. MVM ಪುಟಗಳು 26ರಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ
9. OST, V ಪುಟಗಳು 51ರಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ನೋಡಿ
10. ಹೋಲಿಸಿನೋಡಿ–ದ್ಯಾವಾಪೃಥಿವೀ; ದೇವತೆಗಳು: ಅದಿತಿ: ದಕ್ಷ: ಸವಿತೃ: ಆದಿತ್ಯನೊಬ್ಬ ದೇವತೆಗಳು; ಪುರುಷ: ವಿರಾಜ್ ಇತ್ಯಾದಿ; MVM 12; OST, V ಪುಟ. 50.

11. ಹೋಲಿಸಿ–ಋ.ವೇ. 1.115.1; 3.62.10; 4.53.6.
12. MVM, 13. RS. ಉಪೊದ್ಘಾತ 2. 14-15 ಹೋಲಿಸಿನೋಡಿ.
13. ಬೇರೆಯಾಗಿ GVB ಪುಟ 96 n.
14. GVBಪು. 105 n.
15. ಋ.ವೇ. 3.53.8; 6.47.18; 10.54.2; 3ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಶ.ಬ್ರಾ. 11.1.6.10. ಸಹ ಹೋಲಿಸಿನೋಡಿ.
16. 6ನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ.
17. OST, V ಪುಟಗಳು 457 ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ
18. IP ಪುಟ 132 n²; ಕೀತ್ RPVU ಪುಟ. 470 n² ಹೋಲಿಸಿ
19. 'ಕಿಂ ಆ ವರೀವ:' [ಯಾವುದು ಮುಚ್ಚಿತ್ತು]: [√ವೃ.]; OST, V 4. "ಒಳಗಿದ್ದುದೇನು?" MVR ಪುಟ. 207 ಮತ್ತು MVG; "ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ಉರುಳಿದುದೇನು?": [√ವೃತ್]: ಎಂದರೆ "ಗಾಳಿಯಿದ್ದಿತೇ?" GVB ಪುಟ 88 ಮತ್ತು Grass ಮತ್ತು MW
20. ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ, lit ಪೂರ", GVB, loc. cit.
21. ಹೋಲಿಸಿ MVR, loc. cit. "ಜೀವಬೀಜ", GVB, loc. cit. ಪ್ರತಿಯಾಗಿ "ಶೂನ್ಯ" Grass, MW ಮತ್ತು ಇತರ ಕಡೆಗಳು.
22. GVB, loc. cit, IP ಪು. 101.
23. GVB, loc. cit.
24. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಪು. 89 ಹೋಲಿಸಿ
25. OST, V ಪು. 217 ಹೋಲಿಸಿ
26. MVM ಪು. 166. 27. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಪು. 168. 28. ಕೀತ್. RPVU ಪು. 464.
29. ಈ ಭಾಗದ 1ನೆಯ ಪ್ಯಾರಾನೋಡಿ
30. ಈ "ಮನೆಗೆ ಬರುವುದು" ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಮಾಡಿದೆ. MWM ಪು. 166.; GRR ಪು. 316
31. OST, III ಪು. 21. 32. RPVU ಪು. 483.
(loc. cit. ಅಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಲಾದುದು)

ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳು—[ಆರಿಸಿದುವು]

ಬರ್ಗೆಯ್ನ್—ಲಾ ರಿಲಿಜ್ಯಿಯೋನ್ ವೇಡೀಕ್ [ಫ್ರೆಂಚ್]
ಬ್ಲೂಂಫೀಲ್ಡ್—ದಿ ಅಥರ್ವವೇದ ಆಂಡ್ ದಿ ಗೋಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ [ಇಂಗ್ಲಿಷ್]
ಡಾಯ್ಸನ್—ಫಿಲಾಸಫೀ ಡೆಸ್ ವೇದ [ಜರ್ಮನ್]
ಹಿಲ್‌ಬ್ರಾಂಟ್—ವೇಡಿಷೆ ಮಿಥಾಲಜೀ [ಜರ್ಮನ್]
ಹಿರಿಯಣ್ಣ—ಔಟ್‌ಲೈನ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ [ಇಂಗ್ಲಿಷ್]
ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್—ಎಥಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯ [ಇಂಗ್ಲಿಷ್]
ಮೆಕ್‌ಡಾನೆಲ್ ಮತ್ತು ಕೀತ್—ವೇದಿಕ್ ಇಂಡೆಕ್ಸ್ ಆಫ್ ನೇಮ್ಸ್ ಆಂಡ್ ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್ಸ್ [ಇಂಗ್ಲಿಷ್]
ಓಲ್ಡೆನ್‌ಬರ್ಗ್—ಡೀ ರಿಲಿಜನ್ ಡೆಸ್ ವೇದ [ಜರ್ಮನ್]
ರಾಗೊಸಿನ್—ವೇದಿಕ್ ಇಂಡಿಯ [ಇಂಗ್ಲಿಷ್]
ರ್‍ಯಾಪ್ಸನ್—ಕೇಂಬ್ರಿಜ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯ ವಾಲ್ಯೂಂ I [ಇಂಗ್ಲಿಷ್]
ಜಿಮ್ಮರ್—ಆಲ್ಟಿಂಡಿಷೆಸ್ ಲೆಬೆನ್ [ಜರ್ಮನ್]

ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ನಿರ್ದೇಶಗಳು

ಮೂಲಗಳು

ಐ.ಬ್ರಾ.	ಐತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ
ಅ.ವೇ.	ಅಥರ್ವವೇದ
ಬ್ರಾ.	ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು
ಗೋ.ಬ್ರಾ.	ಗೋಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ
ಜೈ.ಬ್ರಾ.	ಜೈಮಿನೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ
ಕೌ.ಬ್ರಾ.	ಕೌಷೀತಕೀ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ
ಕಾ.ಸಂ.	ಕಾಠಕ ಸಂಹಿತಾ
ಮೈ.ಸಂ.	ಮೈತ್ರಾಯಣೀಯ ಸಂಹಿತಾ
ಪಂ.ಬ್ರಾ.	ಪಂಚವಿಂಶ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ
ಋ.ಸ.	ಋಗ್ವೇದ ಸರ್ವಾನುಕ್ರಮಣೀ
ಋ.ವೇ.	ಋಗ್ವೇದ
ಶ.ಬ್ರಾ.	ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ
ತೈ.ಬಾ.	ತೈತ್ತಿರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ
ತೈ.ಸಂ.	ತೈತ್ತಿರೀಯ ಸಂಹಿತಾ
ವಾ.ಸಂ.	ವಾಜಸನೇಯಿೞ ಸಂಹಿತಾ.

ಗ್ರಂಥಗಳು

ASL	ಮಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್:	ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಏನ್ಷಂಟ್ ಸ್ಯಾನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಟ್ ಲಿಟರೇಚರ್
BRV	ಬ್ಲೂಂಫೀಲ್ಡ್:	ರಿಲಿಜನ್ ಆಫ್ ದಿ ವೇದ
Grass	ಗ್ರಾಸ್‌ಮನ್:	ವೋರ್‌ಟೆರ್‌ಬುಖ್ ಜುಮ್ ಋಗ್ವೇದ
GRR	ಗ್ರಿಸ್‌ವೋಲ್ಡ್:	ದಿ ರಿಲಿಜನ್ ಆಫ್ ದಿ ಋಗ್ವೇದ
GVB	ಗೆಲ್ಡ್ನರ್:	ವೇಡಿಸ್ಮುಸ್ ಉಂಡ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಸ್ಮುಸ್
HIL	ವಿಂಟರ್‌ನಿಟ್ಸ್:	ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಲಿಟರೇಚರ್ [ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರ] ಮೊದಲಭಾಗ.
IP	ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್:	ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ–ಮೊದಲಭಾಗ
MVG	ಮೆಕ್ಡಾನೆಲ್:	ವೇದಿಕ್ ಗ್ರ್ಯಾಮರ್
MVM	,, :	ವೇದಿಕ್ ಮಿಥಾಲಜಿ
MVR	,, :	ಎ ವೇದಿಕ್ ರೀಡರ್
MW	ಮೋನಿಯರ್-ವಿಲಿಯಂಸ್:	ಎ ಸ್ಯಾನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಟ್ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಡಿಕ್ಷನೆರಿ
OST	ಮೂಯಿರ್:	ಒರಿಜಿನಲ್ ಸ್ಯಾನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಟ್ ಟೆಕ್ಸ್‌ಟ್ಸ್ 1–5 ಭಾಗಗಳು
RPVU	ಕೀತ್:	ರಿಲಿಜನ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಆಫ್ ದಿ ವೇದ ಆ್ಯಂಡ್ ದಿ ಉಪನಿಷದ್ಸ್.

ಅಧ್ಯಾಯ ೩

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಚಿಂತನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಉದ್ಗಮ-ಸ್ಥಾನಗಳಾಗಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅವು ವೇದಸಮ್ಮತವಾದ ಹಿಂದೂದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ ವೇದವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬೌದ್ಧಮತವೇ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಳಿಸಿವೆ.[೧] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲ; ಅವು ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃವಿನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲ. ಯಾರ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೊ ಆ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಶೋಧನೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿದ್ದಿತು. ಅವರ ಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಋಜುತ್ವವೂ ಪರತತ್ತ್ವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಯಥಾರ್ಥತೆಯೂ ಇವೆ. ಅವರು ತಾವು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿದ್ದನ್ನು ಕಥೆಗಳ ಮತ್ತು ಆಖ್ಯಾಯಿಕೆಗಳ, ಅನಿರ್ಬಂಧಚರ್ಚೆಗಳ ಮತ್ತು ಅಪ್ತಸಂವಾದಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಹೊರಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.[೨] ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಪರಿಶೀಲನೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕವಿತಾಗುಣವಿದೆ.'[೩] ಅವರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವ ಶೈಲಿಯು ಗದ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ ಕೂಡ ಕವಿತಾಗುಣವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ-ವಾಕ್ಸರಣಿಗಳು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮರೆಮಾಡುತ್ತವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಶ್ಲೇಷೋಕ್ತಿಗಳಿವೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಗಹನಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ರಹಸ್ಯವಿವರಣೆಗಳಿವೆ. ಇವೂ ಕೂಡ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸೊಬಗನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

೨. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಕಸನ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉಪದೇಶವು ವೇದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ವೇದಾಂತವೆನಿಸಿವೆ.[೪] **ಅಂತ** ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಪದವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಪದವಾದ **ಎಂಡ್** END ಎಂಬಂತೆ ಕೊನೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಹುದು. ಅನಂತರ ಬಂದ ವೇದಾಂತಪಂಥಗಳು ತಾವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಮಾಡುವವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ತಮ್ಮ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. 'ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ (**ಉಪ**) ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ (**ನಿ**) ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು (**ಸದ್**)' ಎಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್-ಪದದ ಅರ್ಥ; ಹಿಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳು ಸಣ್ಣ ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಉಪನಿಷತ್-ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮೊದಲು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ಅಧಿವೇಶನ' (SESSION) ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಉಪನಿಷತ್-ಪದವು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಅಂಥ ಅಧಿವೇಶನಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರಮಸತ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದೆಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನಹೊಂದಲು ಯಾರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯೋ ಅವರಿಗೇ ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅಂಥ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾದ ಶಿಷ್ಯರು

ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾಕರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್-ಪದಕ್ಕೆ 'ರಹಸ್ಯ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಉಂಟಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ—ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊ ಮುಖ್ಯ ವಾಕ್ಯವು ಬರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ[೫] 'ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯವು' (**ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯಮ್**) ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮದ 'ಉಪನಿಷತ್' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಎಣಿಸಬಹುದಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ 'ರಹಸ್ಯವಾದ ಆದೇಶ' (**ಗುಹ್ಯ ಆದೇಶಃ**),[೬] 'ಪರಮರಹಸ್ಯ' (**ಪರಮಂ ಗುಹ್ಯಮ್**)[೭] ಎಂಬ ಪದಗಳು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು; ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉಪನಿಷತ್-ಪದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು 'ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದು' ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ 'ಸೇರಿಸುವುದು'[೮] ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ; ಈ ಅರ್ಥವು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಸರಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕೊನೆಯ ಭಾಗಗಳಾಗಿವೆ; ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆರಣ್ಯಕದ ಮೂಲಕ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಆದೇಶಗಳನ್ನೂ ವಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯವಾದ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿವೆ. ಆರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್-ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾದ ಕೆಲವು ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಕಸನಹೊಂದಿದವೆಂಬುದನ್ನು ಇಷ್ಟುಕಾಲವಾದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಾವು ಯಾವುವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಕ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದೇವೆಯೊ ಅಂಥ 'ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯವು' ಮತ್ತು 'ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ' (**ತತ್ ತ್ವಮ್ ಅಸಿ**) ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್-ಪದವು ಬಹುಶಃ ಮೊದಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಅವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತಿದ್ದುವು. ಅನಂತರ, ಮುಖ್ಯ ವಾಕ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿರುವ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ನಮಗೆ ಈಗ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿರಬಹುದು.

ಈಗ ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಗ್ರಂಥಪಾಠಗಳು ಇನ್ನೂರಕ್ಕೂ ಮೇಲಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಮುಕ್ತಿಕಾ ಎಂಬುದು ನೂರೆಂಟು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲನೇಕವು ಪ್ರಾಚೀನವೂ ಅಂಗೀಕೃತವೂ ಆದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ದೂರದ ಅನುಕರಣವಾಗಿದ್ದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಅದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂಥ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆ ಅಥವಾ ಉದ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಒರೆಹಚ್ಚಿನೋಡಿದರೆ ಮುಕ್ತಿಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಹತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಉಳಿದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಅಕೃತ್ರಿಮ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅವು ಹೀಗಿವೆ: ಈಶಾವಾಸ್ಯ, ಕೇನ, ಕಠ, ಪ್ರಶ್ನ, ಮುಂಡಕ, ತೈತ್ತಿರೀಯ, ಐತರೇಯ, ಛಾಂದೋಗ್ಯ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ಕೌಷೀತಕಿ, ಮೈತ್ರಾಯಣೀಯ ಮತ್ತು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಛಾಂದೋಗ್ಯ – ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದುವು; ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ಪ್ರಾಚೀನವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ಪಾಠಗಳಾಗಿ

ರುವುವಲ್ಲದೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯಾವರ್ತಕವಲ್ಲದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿವೆ: ನಿಷ್-ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಸ-ಪ್ರಪಂಚ.[೯]

ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲಕ್ರಮವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ರಚಿತವಾದುವು.[೧೦] ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಮತ್ತು ಉದ್ದಾಲಕ ಇವರಂಥ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉಪದೇಶಗಳಿಂದ ಶಿಷ್ಯಸಮೂಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಬೀರುತ್ತ, ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

೩. ವೈದಿಕದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ಯಜ್ಞಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ) ಭಾವನೆ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಯಜ್ಞಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಭಾವನೆಯೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸೇವಿಸುವವನು ದೇವತೆಗಳ ಪಶುವೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ;[೧೧] ಮತ್ತು ಯಮದೇವತೆಯು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತನಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಯಜ್ಞವು ಋತ್ವಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ದಕ್ಷಿಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ.[೧೨] ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಉದ್ಗಾತೃಪುರುಷರು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ನಡೆಯುವುದನ್ನು ವಿಡಂಬನಮಾಡುತ್ತ, 'ಓಂ, ನಾವು ತಿನ್ನೋಣ! ಓಂ, ನಾವು ಕುಡಿಯೋಣ!' ಎಂದು ಹಿಂಕಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನಾಯಿಗಳ ಮೆರವಣಿಗೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ.[೧೩]

ಪ್ರಾಯಶಃ ಕರ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಟುವಾದ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು: ಅಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞರೂಪಗಳನ್ನು ಅದೃಢವಾದ ದೋಣಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಂದು ನಂಬುವವರು ಜರಾಮೃತ್ಯುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಮೂಢರೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ.[೧೪] ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಿರೋಧವು ಅಷ್ಟು ನೇರವಾಗಿಲ್ಲ; ಯಜ್ಞದ ಸಹಜವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ರೂಪಕಾರ್ಥವನ್ನೊ ಅಥವಾ ತಾತ್ತ್ವಿಕಾರ್ಥವನ್ನೊ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ರೂಪಕಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದೇ ಆರಣ್ಯಕಗಳ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ; ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮುಂದುವರಿಸಿವೆ. ಇಂಥ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದ ಆರಂಭದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು: ಅಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಮೇಧವನ್ನು ರೂಪಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಅಶ್ವಮೇಧಯಜ್ಞದಿಂದ ಭೂಮಿಯ ಆಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು; ಆದರೆ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಯಾವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಶ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿರುವುದೊ ಆ ಜಗತ್ತಿನ ತ್ಯಾಗದ ಮೂಲಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಇಡೀ ಜೀವನವನ್ನು ಸೋಮಯಜ್ಞವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ;[೧೫] ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣದ ವಿವಿಧರೂಪಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಆಹುತಿಗಳು ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.[೧೬] ಯಾವ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಲೋಕದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಭೂಮಿಗೆ ಜನ್ಮಮೃತ್ಯುಗಳ ಚಕ್ರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಪುನಃ ಹಿಂತಿರುಗುವನೊ ಅಂಥ ಪಿತೃಲೋಕದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂಬ ಸೂಚನೆಯು

ಮೂಲಕ ಉಪನಿಷತ್ತು ಕರ್ಮದ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.[೧೭]

ಆದರೆ ಅರ್ವಾಚೀನವಾದ ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಲು ಕಾತರವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ. ಸೋಮ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮಾಡುವ ಚಿರಂತನವಾದ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ (**ಬ್ರಹ್ಮ ಪೂರ್ವ್ಯಮ್**) ರೀತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ; ಎಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞವು ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೊ ಅಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.[೧೮] ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಹೊಂದಲು ಅರ್ಹವಾದ ಸ್ಥಾನವು ಸ್ವರ್ಗವಲ್ಲ. ಯಾವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಸರ್ವಬಂಧನಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಮುಕ್ತನಾಗುವನೊ ಅಂಥ ದೇವನು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಅದ್ವೈತ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ವೇದದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೇ ವಿನಾ ಕರ್ಮದ ಕೈಪಿಡಿಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳನ್ನಲ್ಲ.[೨೦] ತತ್ತ್ವಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿರುವ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ, ಬಹುದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುವ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಂಥ ತತ್ತ್ವದ ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.[೨೧] ದೇವತೆಗಳು ಎಷ್ಟೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಮೂರು ಸಾವಿರದ ಮುನ್ನೂರ ಆರೆಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಕ್ರಮೇಣ ಮೂವತ್ತುಮೂರು, ಆರು, ಮೂರು, ಎರಡು, ಒಂದೂವರೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇತರ ದೇವತೆಗಳಾಗಿವೆಯೊ ಆ ದೇವತೆಯು ಬ್ರಹ್ಮ. ಮುಖ್ಯದೇವತಾವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವಸುಗಳು, ರುದ್ರರು, ಆದಿತ್ಯರು —ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಆದಿತ್ಯ ಅಂತರಿಕ್ಷ ಚಂದ್ರ ನಕ್ಷತ್ರ ಮೊದಲಾದ ಅಧಿದೈವತಗಳೊಂದಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗಳೊಂದಿಗೂ ಸಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ.[೨೨] ಮೈತ್ರಾಯಣೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ-ರುದ್ರ-ವಿಷ್ಣುಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿರುವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅಶರೀರವೂ ಅಮೃತವೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ.[೨೩] ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು ದೇವತೆಗಳ ಶಕ್ತಿ-ಮಹಿಮೆಗಳ ಮೂಲವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಮಾ-ಹೈಮವತಿಯಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[೨೪] ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಭಯದಿಂದ ದೇವತೆಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.[೨೫] ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ವರಿಷ್ಠದೇವತೆಯಾದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನನಾಗಿರುವನು. ಕೌಷೀತಕಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯನ್ನು ಇಂದ್ರನೊಂದಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ನಿವಾಸದಲ್ಲಿ ದ್ವಾರಪಾಲಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ.[೨೬] ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯನ್ನೂ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಋಗ್ವೇದದ '**ಏಕಂ ಸತ್**' (ಏಕಸತ್ಯವು) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ '**ಏಕಂ ಏವ ಅ-ದ್ವಿತೀಯಮ್**' (ದ್ವಿತೀಯವಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ) ಆಗುತ್ತದೆ.

೪. ಪರಾವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅಪರಾವಿದ್ಯೆ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರಾವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅ-ಪರಾವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅಪರಾವಿದ್ಯೆಯು ಇಹಲೋಕದ ಕಲೆಗಳನ್ನೂ ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಭೋಗಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳೂ ಕೂಡ ಅಪರಾವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ ಎಂಬುದು ಗಮ

ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನಾರದನು ಸಮಸ್ತ ಲೌಕಿಕ-ವೈದಿಕ-ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧೀತನಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ
ಶೋಕಾಕುಲನಾಗಿ ಸನತ್ಕುಮಾರನಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ; ಸನತ್ಕುಮಾರನು
ನಾರದನು ಪಡೆದಿದ್ದ ವಿದ್ಯೆಯೆಲ್ಲವೂ ಕೇವಲ ಹೆಸರು (**ನಾಮ ಏವ**) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[೨೭]
ಯಾವುದು 'ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ' ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆಯೋ ಅದೇ ಪರಾವಿದ್ಯೆ.[೨೮] ಯಾವುದರಿಂದ ಅಶ್ರುತ
ವಾದದ್ದು ಶ್ರುತವಾಗುವುದೊ ಅಮತವಾದದ್ದು ಮತವಾಗುವುದೊ ಅವಿಜ್ಞಾತವಾದದ್ದು
ವಿಜ್ಞಾತವಾಗುವುದೊ ಅದು ಪರಾವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.[೨೯] ಇನ್ನೂ ಇದನ್ನು
ಕಾರ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿರುವ ಕಾರಣಜ್ಞಾನವೆಂದು
ಹೇಳಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಒಂದು ಮೃತ್ಪಿಂಡವನ್ನು ಅರಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಮೃಣ್ಮಯವಾದದ್ದೆಲ್ಲ
ವನ್ನೂ ಅರಿಯಬಹುದು—ವಿಕಾರವೆಂಬುದು (ಎಂದರೆ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದು) ವಾಕ್ಕನ್ನು ಅವ
ಲಂಬಿಸಿರುವ ನಾಮಧೇಯ ಮಾತ್ರ; ಮೃತ್ತಿಕೆಯೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವು–ಹೀಗೆ ಆದೇಶವಿರುತ್ತದೆ.[೩೦]
ಪರಮಾತ್ಮನೆಂಬ ಮೂಲಕಾರಣದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಪರಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅದು
ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಯಾವುದು ವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿ
ದೆಯೋ ಇವೆರಡೂ ದೂರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುವು ಮತ್ತು ಭಿನ್ನಗತಿಗಳುಳ್ಳವು' ಎಂದು
ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೩೧] ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಅಕ್ಷರವೂ ಅನಂತವೂ ಗೂಢವೂ ಆದ
ಪರಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಹಿತವಾಗಿರುವುವೆಂದೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕ್ಷರವೆಂದೂ ವಿದ್ಯೆಯು ಅಮೃತ
ವೆಂದೂ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೩೨]

ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.
ಹಾಗಾದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು? 'ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿಹೊಂದಿದ
ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯಾದ ಮೈತ್ರೇಯಿಗೆ
ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿ ಭ್ರಾಂತಿಗೊಂಡ ಮೈತ್ರೇಯಿಯು ವಿಷಯ
ವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರ:
'ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಿರುವಂತೆ ಇರುವುದೊ ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಮೂಸುತ್ತಾನೆ,
ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ, ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ, ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ,
ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ, ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ
ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವುದೊ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಮೂಸಿಯಾನು, ಯಾವುದನ್ನು
ನೋಡಿಯಾನು, ಯಾವುದನ್ನು ಕೇಳಿಯಾನು, ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡಿಯಾನು, ಯಾವುದನ್ನು
ಯೋಚಿಸಿಯಾನು, ಯಾವುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಾನು?'[೩೩] ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞೇಯತ್ವದ ವಿಷಯ
ದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇದು ಉತ್ತರ. ಆತ್ಮನು ಅಜ್ಞೇಯನಾಗಿಯುವುದು ಸರ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ
ಮೂಲನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ—ವಸ್ತುತಃ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ—ಹೊರತು ಅಜ್ಞಾತ
ನಾದುದರಿಂದಲ್ಲ. ಎರಡು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯ
ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ದೃಷ್ಟಿಯ ದ್ರಷ್ಟೃವನ್ನು ನೀನು ನೋಡಲಾರೆ, ಶ್ರವಣದ ಶ್ರೋತೃವನ್ನು
ನೀನು ಕೇಳಲಾರೆ, ಮನನದ ಮಂತೃವನ್ನು ನೀನು ಯೋಚಿಸಲಾರೆ, ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಜ್ಞಾತೃ
ವನ್ನು ನೀನು ಅರಿಯಲಾರೆ. ಸರ್ವಾಂತರ್ವರ್ತಿಯಾದ ಇವನೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು.'[೩೪] 'ಅಲ್ಲಿಗೆ
(ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿರುವಲ್ಲಿಗೆ) ಚಕ್ಷುಸ್ಸು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ, ವಾಕ್ಕು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸು
ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ತಿಳಿದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ತಿಳಿಯದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ'
ಎಂದು ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತು ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ.[೩೫] ಅದನ್ನು ಹೊಂದದೆ ವಾಕ್ಕು
ಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಹಿಂತಿರುಗುವುವೆಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೩೬] ನಮ್ಮ

ವಾಕ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳು ದ್ವೈತಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ: ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇವು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊನೆಯ ವರೆಗೂ ಕರೆದುಕೊಂಡುಹೋಗುವ ಸಾಧನಗಳಾಗದಿದ್ದರೂ ನಿರ್ದೇಶಕಗಳಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು. 'ಇದನ್ನು ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಅಪ್ರಮೇಯವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ರಜಸ್ಸಿಲ್ಲದವನು. ಆಕಾಶಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪರನಾದವನು. ಜನ್ಮರಹಿತನು. ಮಹಾನ್ ಮತ್ತು ಅವಿನಾಶಿಯು.'[೩೭] ಆತ್ಮನನ್ನು 'ಇದ್ದಾನೆ' ಎಂದೇ (**ಅಸ್ತಿ ಇತಿ ಏವ**) ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು.[೩೮] ಇದೇ ಪರಾವಿದ್ಯೆ. ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನೂ ಸಮರ್ಥನೂ ಆದ ಗುರುವಿನಿಂದ ಇಂಥ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆದೇಶಿಸುತ್ತವೆ.[೩೯] ಅಂಥ ಗುರುವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂಬುದು ನಿಜ, ಆದರೆ ಯೋಗ್ಯನಾದ ಶಿಷ್ಯನೂ ಕೂಡ ಹಾಗೆಯೇ ದುರ್ಲಭನು. ಒಳ್ಳೆಯದೆಲ್ಲ ಅಪೂರ್ವವೂ ದುರ್ಲಭವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. 'ಹೇಳುವವನು ಆಶ್ಚರ್ಯನು. ಪಡೆಯುವವನು ಕುಶಲನು ! ಕುಶಲನಿಂದ ಅನುಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು ಆಶ್ಚರ್ಯನು.'[೪೦]

೫. ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ

'ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ' ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿದ್ದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯದರ್ಶನವೆಂಬ ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೂ ಆಧಾರಸ್ತಂಭಗಳೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಎರಡು ಪದಗಳು ಹೇಗೆ ಈಗಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತರು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. 'ವರ್ಧಿಸು' ಅಥವಾ 'ಭೇದಿಸು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ **ಬೃಹ್**-ಧಾತುವಿನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ-ಶಬ್ದವು ಪ್ರಾಯಶಃ ಮೊದಲು 'ಪ್ರಾರ್ಥನೆ' ಅಥವಾ 'ವಾಕ್' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿರಬಹುದು. ಕ್ರಮೇಣ ಅದು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲದರ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಭೇದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಜಗತ್ತಾಗಿರುವುದೊ ಅದು. ಅಥವಾ ಯಾವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ವರ್ಧಿಸಿತೊ ಅದು ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆತ್ಮ-ಶಬ್ದವು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರಬಹುದು; ಅನಂತರ ಅದು ಚೇತನ ವಸ್ತುವನ್ನು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವವನ್ನು, ಸೂಚಿಸುವ ಶಬ್ದವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಚಿರಂತನಋಷಿಗಳು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಅಸಾಧಾರಣ ವಿಷಯ: ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ.[೪೧] ತತ್ತ್ವಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ನೀಡಿರುವ ಮಹಾದಾನವು ಈ ಐಕ್ಯ-ವಾದ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಬ್ರಹ್ಮ. ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮಾನಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಇವು ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳೆನಿಸಿವೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹಾಕುತ್ತದೆ: 'ಆತ್ಮನು ಯಾರು? ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವುದು?'[೪೨] ಜಗನ್ಮೂಲವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡುವ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ-ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮ-ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ. ಅಶ್ವಪತಿ-ಕೈಕೇಯನು ಆರು ಜನ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಗದಾತ್ಮನನ್ನು ವೈಶ್ವಾನರಾತ್ಮನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ.[೪೩] ಭೃಗುವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಕೋಶಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ: ಆದರೆ ಈ ಕೋಶವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಾಮರ್ಶೆಯ ವಿಷಯವು ಬ್ರಹ್ಮ.[೪೪] ಹೀಗೆ ಔಪನಿಷದೋಪಾಸಕನಿಗೆ

ಬ್ರಹ್ಮ, ಆತ್ಮ ಎಂಬಿವು ಹೊರಗೆ ಮತ್ತು ಒಳಗೆ ಇರತಕ್ಕ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯಿತು. ಜಗನ್ಮೂಲದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮನ ಅನ್ವೇಷಣೆ—ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದೇ ಅದ್ವಯ ತತ್ತ್ವವು ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ಮತ್ತು ಬಹು-ಜೀವವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿದನು.

ಜಗತ್ಕಾರಣದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆತ್ಮನ ನೈಜಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದೆ. ಈ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥೂಲರೂಪದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪಕ್ಕೆ ಮುಂದುವರಿಯುವ ರೀತಿಯೂ ಕೂಡ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ವಿಶದಗೊಳಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಜನಕರಾಜನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ತತ್ತ್ವವಿಷಯವಾದ ಒಂದು ಚರ್ಚಾಕೂಟದಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಗಿ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿನಿಯು ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳ ಆಧಾರದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಳು. ಅವಳು ಹಾಕಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ರೀತಿ ಹೀಗಿದೆ: 'ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ?' ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಉತ್ತರಕೊಡುತ್ತ ಅವಳನ್ನು ಮೇಲು ಮೇಲಿನ ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತಾನೆ: ಕೊನೆಗೆ ಅವಳು ಆಕಾಶವು ಯಾವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅದು ಅಕ್ಷರದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅವನು ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.[೪೫] ಅನಂತರ ಉದ್ದಾಲಕನೆಂಬುವನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದನು. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ—ಎಂದರೆ ವ್ಯಷ್ಟಿ-ಸಮಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ—ಯಾವ ತತ್ತ್ವವಿರುವುದೊ, ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಸ್ತವಸ್ತುಗಳೂ ಅರಿಯವೊ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸಮಸ್ತವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ನಿಯಮಿಸುವುದೊ ಅದು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೆಂದು ಸೊಗಸಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದನು: 'ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೇ ನಿನ್ನ ಅಮೃತನಾದ ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಉದ್ದಾಲಕನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಹೇಳಿದನು. 'ಯಾವನು ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿರುವವನಾಗಿ ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳ ಒಳಗಿರುವನೊ, ಯಾವನನ್ನು ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳು ತಿಳಿಯವೊ, ಯಾವನಿಗೆ ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳು ಶರೀರವೊ, ಯಾವನು ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವನೊ ಅವನೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು. ನಿನ್ನ ಅಮೃತನಾದ ಆತ್ಮನು.'[೪೬]

ಭೃಗುವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತನ್ನ ತಂದೆಯಾದ ವರುಣನನ್ನು ಬಳಿಸಾರುತ್ತಾನೆ.[೪೭] ವರುಣನು ತತ್ತ್ವದ ಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಒಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿ ತಪಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಾನೆ: 'ಯಾವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವೊ, ಹಾಗೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿರುವುವುಗಳು ಯಾವುದರಿಂದ ಜೀವಿಸುತ್ತವೆಯೊ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೋಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುವೊ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊ: ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ.' ಭೃಗುವು ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವಾನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅನ್ನವು (ಎಂದರೆ ಭೌತದ್ರವ್ಯವು) ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ಮೊದಲು ಅವನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಕ್ಷಣವೇ ಅವನು ಅನ್ನವು ಅದನ್ನು ಚೇತನಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಾಣದ ಹೊರಹೊದಿಕೆಯೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಅವನಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಣದ ಆಧಾರವೆಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣದಿಂದ ಮನಸ್ಸೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ತನ್ನ ತಂದೆಯು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಇದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವನಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತು. ಈಗ ವಿಜ್ಞಾನವು ಕೊನೆಯ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅನ್ನವಾದ, ಪ್ರಾಣವಾದ, ಮನೋವಾದ—ಇವುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಮೇಲೆ ಅಸಂಪೂರ್ಣವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವೂ ಕೂಡ ಅಸಂಪೂರ್ಣವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಕೊನೆಗೆ ಭೃಗುವು ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಮೂಲಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪರಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃ, ಭೋಗ್ಯ ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅನಂತದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ[೪೮] ಬಂದಿರುವ ಇಂದ್ರ-ವಿರೋಚನರ ಆಖ್ಯಾಯಿಕೆಯೂ ಕೂಡ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ದೃಢವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ—ಇವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುವೆಂಬುದನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾಗ್ರತ್ ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣದ ವಿಧಾನವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಸಾಧಾರಣ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಸರ್ವವೇದಾಂತ-ಸಾರಿಷ್ಠವೆನಿಸಿರುವ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ವಿಧಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧವೂ ಆದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ[೪೯]. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಓಂ ಎಂಬ ಅಕ್ಷರವೆಂದು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವೇ—ಹಿಂದೆ ಆಗಿಹೋದದ್ದು, ಈಗ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಬರುವುದು. ತ್ರಿಕಾಲಾತೀತವಾದುದು—ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಕೃತಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತವು—ಓಂಕಾರವೇ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಶಬ್ದಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮ. ಅನಂತರ ಓಂಕಾರದ ಅ ಉ ಮ ಎಂಬ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಮಾತ್ರಾರಹಿತವಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಜಾಗ್ರತ್-ಸ್ವಪ್ನ-ಸುಷುಪ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂರು ರೂಪಗಳೂ ಮತ್ತು ಅವಿಕಾರವೂ ನಿರುಪಾಧಿಕವೂ ಆಗಿ ತುರೀಯವೆನಿಸಿದ ಆತ್ಮನ ನೈಜಸ್ಥಿತಿಯಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ರೂಪವೂ ಇವೆಯೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಬಾಹ್ಯವಾದ ವಿಷಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಭೋಗಗಳು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ನಲಿದಾಡುತ್ತ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೋಗಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಸ್ವಪ್ನಗಳೂ ಇಲ್ಲ; ಆತ್ಮನು ದ್ರಷ್ಟೃ-ದೃಶ್ಯಗಳೆಂಬ ಭೇದಗಳಿಲ್ಲದೆ ಏಕೀಭೂತನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಅವನು ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೂ ಆನಂದಮಯನೂ ಆನಂದಭೋಗಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ ಎಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಾದ ತುರೀಯನು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದರೂ ಜಾಗ್ರತ್-ಸ್ವಪ್ನ-ಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ತ್ರಿವೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದೃಶ್ಯನು, ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗದವನು; ಅವನು ಅಗ್ರಾಹ್ಯನು ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣರಹಿತನು; ಅವನು ಅಚಿಂತ್ಯನು ಮತ್ತು ಹೆಸರಿನಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಡದವನು; ಅವನು ಏಕಾತ್ಮ-ಪ್ರತ್ಯಯ-ಸಾರನು ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನು: ಅವನು ಶಾಂತನು, ಶಿವನು ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತನು. ಹೀಗೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯವು ಆತ್ಮನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೂಲಸತ್ಯವು ವಿಷಯಗಳಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಿಯಲ್ಲ; ಅದು ವಿಷಯ-ವಿಷಯಿಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು. ಆತ್ಮನ ವ್ಯಷ್ಟಿ-ಸಮಷ್ಟಿ-ರೂಪಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದಾಭಾಸವು ಹೋದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಸತ್ಯದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನ ವ್ಯಷ್ಟಿ-ಸಮಷ್ಟಿ-ರೂಪಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು ಸರ್ವೇಶ್ವರನೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ.[೫೦] ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷನು ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಸಮನೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ;[೫೧] ಮನಸ್ಸು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಆಕಾಶವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.[೫೨] ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿಯೂ[೫೩] ಮತ್ತು ಕೌಷೀತಕಿಯಲ್ಲಿಯೂ[೫೪] ಬಂದಿರುವ ಬಾಲಾಕಿ, ಅಜಾತಶತ್ರು ಇವರ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವ-ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜ್ಞೇಯಪ್ರಧಾನವಾದ ಅನ್ವೇಷಣವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಬಾಲಾಕಿಯು ಆದಿತ್ಯ ಚಂದ್ರ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾದ ಈ ವಿಶ್ವವಿಷಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಗೂಢವಾದ ತತ್ತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಜಾತ ಶತ್ರುವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇವು ತತ್ತ್ವದ ಅಧಿದೈವರೂಪಗಳು. ಅನಂತರ ತತ್ತ್ವದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮರೂಪಗಳಾದ ಛಾಯೆ, ಪ್ರತಿಧ್ವನಿ, ಶರೀರ ಮತ್ತು ಕಣ್ಣು ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅಜಾತ ಶತ್ರುವು ಯಾವನಿಂದ ಎಲ್ಲ ಲೋಕಗಳೂ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆಯೊ ಆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಿಷಯವಾದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ-ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತನ್ನ ಮಗನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಉದ್ದಾಲಕನು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶದೀಕರಿಸಿದೆ.[೫೫] ಇಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತ ಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಚೇತನಾಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳ ಕಾರಣವೂ ಮೂಲವೂ ಆದ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಉದ್ದಾಲಕನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ: 'ಆ ಯಾವುದು ಅಣಿಮೆಯೊ—ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಅದನ್ನು ಆತ್ಮನನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ಯ. ಅದು ಆತ್ಮ; ಹೇ ಶ್ವೇತ ಕೇತು, ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ.' ಅಭೇದದ ಈ ಘೋಷಣವನ್ನು ಒಂಬತ್ತು ಸಲ ಹೇಳಿದೆ; ಉದ್ದಾಲಕನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಧಾನವೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಉಪ ನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವವು ಕೇವಲ ವಿಷಯಿಗತ-ಭಾವನಾ-ವಾದದ (Subjective idealism) ಒಂದು ಪ್ರಭೇದವಲ್ಲ. ಜೀವಾತ್ಮನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನ ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[೫೬]

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ-ಆತ್ಮವನ್ನು ಎರಡು ರೂಪಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ: (೧) ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡಿರುವ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಮತ್ತು (೨) ಜಗತ್ತು ಯಾವುದರ ಆಭಾಸವೋ ಆ ತತ್ತ್ವ. ಮೊದಲನೆಯದು ಪರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಸ-ಪ್ರಪಂಚ-ದೃಷ್ಟಿ. ಎರಡನೆಯದು ನಿಷ್-ಪ್ರಪಂಚ-ದೃಷ್ಟಿ. ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಭೇದವೇ ಮುಂದೆ ವೇದಾಂತದ ಸವಿಶೇಷ-ನಿರ್ವಿಶೇಷ-ವಾದಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಪಂಚದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು: 'ಯಾವನು ಮನೋ-ಮಯನೊ ಪ್ರಾಣಶರೀರನೊ ಭಾರೂಪನೊ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನೊ ಆಕಾಶಾತ್ಮನೊ ಸರ್ವ ಕರ್ಮನೊ ಸರ್ವಕಾಮನೊ ಸರ್ವಗಂಧನೊ ಸರ್ವರಸನೊ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೊ ವಾಗಿಂದ್ರಿಯ ರಹಿತನೊ ಶಾಂತನೊ—ಹೃದಯಪುಂಡರೀಕದಲ್ಲಿರುವ ಆ ಈ ನನ್ನ ಆತ್ಮನು ಬತ್ತದ ಕಾಳಿಗಿಂತಲೂ ಯವೆಯ ಕಾಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಾಸವೆಯ ಕಾಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಾವಕ್ಕಿಗಿಂತಲೂ ಅಥವಾ ಸಾವಕ್ಕಿಯ ಕಾಳಿಗಿಂತಲೂ ಅಣುವಾಗಿರುವನು: ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಈ ನನ್ನ ಆತ್ಮನು ಪೃಥ್ವಿ ಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡವನು, ಅಂತರಿಕ್ಷಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡವನು, ದ್ಯುಲೋಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡವನು,

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಲೋಕಗಳಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡವನು.'[೫೭] 'ಆತ್ಮನೇ ಕೆಳಗಿರುವನು. ಆತ್ಮನು ಮೇಲಿರುವನು. ಆತ್ಮನು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವನು. ಆತ್ಮನು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಇರುವನು. ಆತ್ಮನೇ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಆಗಿರುವನು.'[೫೮] 'ಇವನು ಬ್ರಹ್ಮವು; ಇವನು ಇಂದ್ರನು: ಇವನು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು; (ಇವನು) ಈ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳು; (ಇವನು) ಪೃಥ್ವಿ ವಾಯು ಆಕಾಶ ನೀರು ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು; ಮತ್ತು ಕ್ಷುದ್ರಮಿಶ್ರವಾದ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು—ಅಂಡಜಗಳು. ಜರಾಯುಜಗಳು, ಸ್ವೇದಜಗಳು, ವೃಕ್ಷಾದಿಗಳು, ಕುದುರೆಗಳು. ಗೋವುಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು, ಆನೆಗಳು; ಮತ್ತು (ಕಾಲಿನಿಂದ) ನಡೆಯುವುದೂ ಹಾರಾಡುವುದೂ ಆದ ಇನ್ನು ಯಾವ ಈ ಪ್ರಾಣಿ ವರ್ಗವಿದೆಯೊ, ಯಾವುದು ಸ್ಥಾವರವೊ ಅದೆಲ್ಲವೂ.'[೫೯]

ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿವೆ: 'ಗಾರ್ಗಿ, ಇದೇ ಆ ಅಕ್ಷರವು ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಅದು ಅಸ್ಥೂಲವು, ಅನಣು. ಅಹ್ರಸ್ವವು, ಅದೀರ್ಘವು. ಅಲೋಹಿತವು, ಅಸ್ನೇಹವು, ಅಚ್ಛಾಯವು, ಅತಮಸ್ಸು, ಅವಾಯು, ಅನಾಕಾಶವು, ಅಸಂಗವು, ಅರಸವು, ಅಗಂಧವು, ಅಚಕ್ಷುಸ್ಸು. ಅಶ್ರೋತ್ರವು, ಅವಾಕ್ಕು, ಅಮನಸ್ಸು, ಅತೇಜಸ್ಸು. ಅಪ್ರಾಣವು, ಅಮುಖವು. ಅಮಾತ್ರವು, ಅನಂತರವು, ಅಬಾಹ್ಯವು. ಅದು ಯಾವುದನ್ನೂ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಯಾವುದೂ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ.'[೬೦] 'ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪ ರಸ ಗಂಧ—ಇವುಗಳಿಲ್ಲದ, ಅವ್ಯಯವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಅನಾದಿಯೂ ಅನಂತವೂ ಆದ, (ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ) ಮಹತ್ತತ್ತ್ವಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ. ಧ್ರುವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಮೃತ್ಯುಮುಖದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.'[೬೧]

ಪರತತ್ತ್ವದ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕವರ್ಣನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬ್ರಹ್ಮವು ಶೂನ್ಯವೆಂಬುದಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮನುಷ್ಯಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಲುಕುವ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಮಿತಗೊಳಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಅದು 'ಇದಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲ' (**ನೇತಿ ನೇತಿ**).[೬೨] ಅಂಥ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್, ಚಿತ್, ಆನಂದ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು. ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಕೂಡದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಮನುಷ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಭಾವರೂಪಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು 'ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯವು' (**ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯಮ್**) ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ:[೬೩] ಸತ್ಯ-ಪದವನ್ನು **ಸ ತಿ ಯ** ಎಂಬ ಮೂರು ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿ, ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಅಕ್ಷರಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಎರಡನೆಯ ಅಕ್ಷರವು ಅನೃತವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅನೃತವು ಎರಡು ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಸತ್ಯದಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಇಡೀ ಪದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದೂ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೬೪] ಆತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯನೆಂದು ಅನೇಕ ಶ್ರುತಿಗಳು ಘೋಷಿಸಿವೆ. ಆತ್ಮನು ಜ್ಯೋತಿಗಳ ಜ್ಯೋತಿಯೆಂದೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ಒಂದು ರೀತಿ. 'ಅಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನಾಗಲಿ ಚಂದ್ರನಾಗಲಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಾಗಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಿಂಚುಗಳೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಈ ಅಗ್ನಿಯು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದೆಲ್ಲಿ? ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವನನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಅವನ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಿರುವುದು.'[೬೫] ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಸತ್-ಚಿತ್‌ಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನಿರತಿಶಯಾನಂದವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ[೬೬] ಮತ್ತು ತೈತ್ತಿರೀಯದಲ್ಲಿ[೬೭] ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮಾನಂದವನ್ನು ಒಂದು ಅಳತೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆನಂದವನ್ನು ಗುಣಿಸಿರು

ತ್ತದೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಮಾನುಷಾನಂದದ ಶತಕೋಟಿಯಷ್ಟು; ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮಾನಂದದ ಒಂದು ಲಕ್ಷ-ಕೋಟಿಯಷ್ಟು. ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಅಪರಿಮಿತವೂ ಅಮೇಯವೂ ಆದುದೆಂಬುದು ಇಂಥ ಉಪದೇಶದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಯಾವುದು ಭೂಮವೋ ಅದು ಸುಖವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸುಖವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಛಾಂದೋಗ್ಯವು[೧೮] ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಬಂದ ವೇದಾಂತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆ; ಇಂಥ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಮೇಲೆ ನಾವು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆನಂದ ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.[೧೯] 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ' ಎಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೨೦]

೬. ಜಗತ್ತು

ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಪ್ರಪಂಚ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಎರಡು ಭಾವನೆಗಳಿವೆ: ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಹೊರ ಹೊರಟಿದೆ ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯದು. ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಆಭಾಸವೆಂಬುದು ಎರಡನೆಯದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಪುನಃ ಪುನಃ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿದೆ: ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗನ್ಮೂಲತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿದೆಯೇ ವಿನಾ ಭೌತಕಾರಣದಲ್ಲಲ್ಲ. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರವು ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ: 'ಕಾರಣವು ಯಾವುದು? ಯಾವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ? ಯಾವುದರಿಂದ ಬದುಕಿದ್ದೇವೆ? ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರಾಗಿದ್ದೇವೆ? ಯಾರಿಂದ ನಿಯುತರಾಗಿ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ?' ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಭೌತ ಅಥವಾ ಪರಿಮಿತ-ತತ್ತ್ವದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲ, ಸ್ವಭಾವ, ನಿಯತಿ, ಯದೃಚ್ಛೆ, ಭೂತಗಳು, ಯೋನಿ ಅಥವಾ ಪುರುಷ—ಇವು ಆದಿಕಾರಣವಾಗಲಾರವು. ಗೌಣಕಾರಣಗಳೆನಿಸಿದ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಗೂಢವಾಗಿರುವ ದೇವನ ಆತ್ಮಶಕ್ತಿಯು ಆಳುತ್ತದೆಂದು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.[೨೧] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೃಷ್ಟಿ-ವಾಕ್ಯಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಎರಡನೆಯ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಾಹ್ಯದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದು ರೂಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೂ ಆಗಿದೆ, ಅತೀತವೂ ಆಗಿದೆ. ಅರ್ವಾಚೀನವೇದಾಂತದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ, ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ (ಅಭಿನ್ನ-ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ-ಕಾರಣ). 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಶಾಂತನಾಗಿ ಉಪಾಸಿಸಬೇಕು' ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ **ತಜ್ಜಲಾನ್** ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು 'ಅದರಿಂದ (**ತಸ್ಮಾತ್**) ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದೆ (ಜಾತಮ್). ಆದುದರಿಂದ **ತಜ್ಜಮ್**; ಅದರಲ್ಲಿಯೇ (**ತಸ್ಮಿನ್ನೇವ**) ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ (**ಲೀಯತೇ**), ಆದುದರಿಂದ **ತಲ್ಲಮ್** ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ (**ತಸ್ಮಿನ್ನೇವ**) ಉಸಿರಾಡುತ್ತದೆ (**ಅನಿತಿ**) ಮತ್ತು ಜೀವಿಸುತ್ತದೆ, ಆದುದರಿಂದ **ತದನಮ್**'[೨೨] ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ

ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಕೇನ ಇವೆರಡು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಈಶನಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಈಶಾವಾಸ್ಯವು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ: ಜಗತ್ತು ಈಶನಿಂದ ತನ್ನ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕೇನವು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದರಿಂದ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದಿದೆಯೊ ಆ **ಕೇನ** (ಯಾರಿಂದ?) ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪದವೇ ತೃತೀಯಾವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಶಾಸ್ತ್ರವು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವನ್ನು ತನ್ಮೂಲಕ ಉಪದೇಶಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕದಿಂದ ಅನೇಕವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವು ಉಪಾದಾನಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು. ತೈತ್ತಿರೀಯವು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ' "ನಾನು ಬಹುವಾಗುವೆನು. ಹುಟ್ಟುವೆನು" ಎಂದು ಅವನು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದನು. ಅವನು ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಅವನು ತಪಸ್ಸುಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ—ಏನೇನಿದೆಯೋ—ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನು.'[೭೪] ಛಾಂದೋಗ್ಯವು ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ' "ನಾನು ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಅದು ಯೋಚಿಸಿತು.' ಅನಂತರ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತ ಕ್ರಮವಾಗಿ ತೇಜಸ್ಸು, ನೀರು, ಅನ್ನ ಇವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.[೭೫] ಜಗತ್ತು ಮೊದಲು ಹೇಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಅದು ನಾಮ-ರೂಪಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನು—ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ—ಕ್ಷೌರಕತ್ತಿಯು ಕ್ಷುರಕೋಶದಲ್ಲಿ ಹೇಗಿಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದೊ ಅಥವಾ ಅಗ್ನಿಯು ತನ್ನ ಮೂಲವಾದ (ಸೌದೆಯಲ್ಲಿ) ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೊ ಹಾಗೆ ಅದನ್ನು ನಖಾಗ್ರಗಳ ವರೆಗೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನು.[೭೬] ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜಗದುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಜೇಡರ ಹುಳುವಿನಿಂದ ಆಗುವ ತಂತುವಿನ ವಿಸರ್ಜನೆಗೂ[೭೭] ಅಗ್ನಿಯಿಂದಾಗುವ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಕಿಡಿಗಳ ಹಾರುವಿಕೆಗೂ[೭೮] ಅಥವಾ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಾಗುವ ಸಸ್ಯಗಳ ಮೊಳೆಯುವಿಕೆಗೂ ಮತ್ತು ಜೀವಂತನಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಕೇಶ-ಲೋಮಗಳ ಬೆಳೆಯುವಿಕೆಗೂ ಹೋಲಿಸಿದೆ.[೭೯] ಒಬ್ಬನೇ ಆದ ಅಂತರಾತ್ಮನಿಂದ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ್ದರೂ ಅದರ ದೋಷಗಳಿಂದ ಅವನು ಲಿಪ್ತನಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಒಂದೇ ವಾಯು ನಾನಾ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ: 'ಸರ್ವಲೋಕದ ಕಣ್ಣಾದ ಸೂರ್ಯನು ಹೇಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಬಾಹ್ಯವಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಲಿಪ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆಯೇ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಂತರಾತ್ಮನು ಲೋಕದ ದುಃಖದಿಂದ ಲಿಪ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ: (ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು) ಹೊರಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ.'[೮೦]

ಜಗತ್ತಿನ ಭೌತ ಮತ್ತು ಐಂದ್ರಿಯ ಭಾಗಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನೇ ಮೂಲ. ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಛಾಂದೋಗ್ಯವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ತೇಜಸ್ಸು, ನೀರು, ಪೃಥ್ವಿ ಈ ಮೂರು ಭೂತಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[೮೧] ತೈತ್ತಿರೀಯದಲ್ಲಿ ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ: ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ನೀರು, ಪೃಥ್ವಿ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ನೀರು, ಪೃಥ್ವಿ ಇವುಗಳ ವಿಶೇಷಗುಣಗಳಾದ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ—ಇವುಗಳನ್ನು

ವಿಷಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪಂಚಲಕ್ಷಣವೇ ಭೂತಗಳ ಪಂಚವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಭೂತಗಳೇ ಈ ಭೂತಗಳೆಂದು ಅರಿಯಬಾರದು. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಭೂತಗಳು ಶುದ್ಧವಲ್ಲ, ಮಿಶ್ರಿತವಾದುವು; ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಸ್ಥೂಲವೆನಿಸಿವೆ. ಮೂಲಭೂತಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಿಂದ—ಪಂಚೀಕರಣವೆಂಬ ಅನ್ಯೋನ್ಯಮಿಶ್ರಣದ ಮೂಲಕ—ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳನ್ನು **ಆಕಾಶ-ಮಾತ್ರ, ವಾಯು-ಮಾತ್ರ, ತೇಜೋ-ಮಾತ್ರ, ಆಪೋ-ಮಾತ್ರ, ಪೃಥ್ವೀ-ಮಾತ್ರ** ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ.[೪೨] 'ಪಂಚೀಕರಣ' ಎಂಬ ಪದವು ಅನಂತರ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಭೂತಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯಮಿಶ್ರಣದ ತತ್ತ್ವವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯವು ಮೂರು ಭೂತಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಮೂರುಮೂರಾಗಿ (**ತ್ರಿವೃತ**) ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.[೪೩] ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಜೀವರ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಕರಣಗಳನ್ನೂ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನೂ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಮೂರು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದೆ: ಅಂಡದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು (**ಅಂಡಜ**), ಜೀವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು (**ಜೀವಜ**) ಮತ್ತು ಮೊಳಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು (ಉದ್ಭಿಜ್ಜ);[೪೪] ಅನಂತರ ಇವುಗಳಿಗೆ **ಸ್ವೇದಜ** (ಬೆವರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು) ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಗುಂಪನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ-ಲಯಗಳ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ರುದ್ರನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ;[೪೫] ಅವನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಮಾಯಾಜಾಲವನ್ನು ಹರಡುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ.[೪೬]

ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಗೌಡಪಾದರು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಣ್ಣು ಲೋಹ ಕಿಡಿ ಮೊದಲಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುವುದು ಜೀವ-ಪರಮಾತ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಉಪಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ.[೪೭] ಜಗತ್ತು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರ; ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ 'ಮಾಯೆ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ; ಈ ತತ್ತ್ವವೇ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೇಗೆ ಸೋಪಾಧಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಯಾವಾದವು ತನ್ನ ಪೂರ್ಣರೂಪದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಈ ಭಾವನೆಯು ತಿಳಿಯದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಭಾವನೆಯು ಧ್ವನಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ದ್ವೈತವು ಇರುವಂತೆ (**ಇವ**) ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[೪೮] ಇಲ್ಲಿ **ಇವ**-ಶಬ್ದವು ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯವು ವಿಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಕನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಕೇವಲ ಹೆಸರುಗಳೆಂದು (**ವಾಚಾರಂಭಣಮ್, ನಾಮಧೇಯಮ್**) ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೪೯] ಮೈತ್ರಾಯಣೀಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅಗ್ನಿಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದೆ. ಈ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಗೌಡಪಾದರು ಜಗತ್ತಿನ ಮಾಯಾಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೫೦] ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಪದವು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿದೆ; ಅಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು ತನ್ನ ಮಾಯೆಗಳಿಂದ ಬಹುರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.[೫೧] ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿದೆ.[೫೨] ನಾವು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ

ಮಾಯಾ-ಶಬ್ದವನ್ನು ಆಭಾಸ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವುದೂ ಮಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಮಾಯಾವಿಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[೯೩] ಮಾಯಾಶಬ್ದದೊಂದಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಅವಿದ್ಯಾ-ಶಬ್ದವು ಅನೇಕ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.[೯೪] ಜಗತ್ತಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅದ್ಭುತವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾಯಾ ಅವಿದ್ಯಾ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಬ್ರಹ್ಮದ ಏಕತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಪರಮಶುದ್ಧತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಅದು ಪೂರ್ಣ: ಇದು ಪೂರ್ಣ. ಪೂರ್ಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣವು ಹೊರಟು ಬಂದಿದೆ; ಪೂರ್ಣದ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ತೆಗೆದಮೇಲೆ ಪೂರ್ಣವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.'

೨. ಜೀವಾತ್ಮ—ಬಂಧನ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ

ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು 'ಜೀವ' ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ; **ಪ್ರಾಣಧಾರಣೇ** ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ **ಜೀವ್** ಧಾತುವಿನಿಂದ ಜೀವ-ಶಬ್ದವು ಬಂದಿದೆ. ಸಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಎರಡು ವಾದಗಳ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಜೀವನು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನನಲ್ಲ. 'ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು—ಸರ್ವಾಂತರ್ವರ್ತಿಯಾದ ಆತ್ಮನು—ಯಾರು?' ಎಂಬ ಉಷಸ್ತ-ಚಾಕ್ರಾಯಣನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ: 'ಸರ್ವಾಂತರ್ವರ್ತಿಯಾದ ಇವನೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು.'[೯೫] ಎರಡು ಪಕ್ಷಿಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲ, ಅವರಲ್ಲಿ ಭೇದಾಭಾಸವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ. 'ಸರ್ವದಾ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಖರಾದ ಎರಡು ಪಕ್ಷಿಗಳು ಒಂದೇ ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಆಲಿಂಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸವಿಯಾದ ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದೆ, ಇನ್ನೊಂದು ತಿನ್ನದೆ ನೋಡುತ್ತಿದೆ. ಅದೇ ವೃಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನು (ದುಃಖದಲ್ಲಿ) ಮಗ್ನನಾಗಿ, ಮೋಹಗೊಂಡು, ದೈನ್ಯದಿಂದ ಶೋಕಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಆದರೆ (ಅನೇಕರಿಂದ) ಸೇವಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನೂ ಈಶನೂ ಆದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಯಾವಾಗ ನೋಡುವನೊ ಆಗ ಶೋಕವಿಲ್ಲದವನಾಗುವನು.'[೯೬] ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು ಜೀವ-ಪರಮಾತ್ಮರನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನೆರಳು-ಬೆಳಕುಗಳಿಗೆ (**ಛಾಯಾತಪ**) ಹೋಲಿಸುತ್ತದೆ.[೯೭] 'ಈ ಪ್ರಾಣನು ಆತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಈ ನೆರಳು ಪುರುಷನ ಶರೀರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೊ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಪ್ರಾಣನು ಇವನಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ) ಸಮರ್ಪಿತನಾಗಿರುವನು' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೯೮] ಹೀಗೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಘಾತದ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪಾಧಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಂತೆ ಮಾಡುವುದೇ ಜೀವಭಾವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಜೀವನ ದೇಹಾಂತರಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ಲೇಶ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಕೋಶ-ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ[೯೯] ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪಂಚಕೋಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ: **ಅನ್ನರಸಮಯ,** ಅನ್ನಮಯವಾದ ಬಾಹ್ಯತಮಕೋಶ, ಎಂದರೆ ಶರೀರ: **ಪ್ರಾಣಮಯ,** ಪ್ರಾಣಗಳ ಕೋಶ; **ಮನೋಮಯ,** ಮನಸ್ಸಿನ ಕೋಶ: **ವಿಜ್ಞಾನಮಯ,** ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೋಶ: ಮತ್ತು **ಆನಂದಮಯ,** ಆನಂದದ ಕೋಶ. ಅರ್ವಾಚೀನವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಕೋಶವನ್ನು ಸ್ಥೂಲಶರೀರವೆಂದೂ, ಮುಂದಿನ ಮೂರನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯದನ್ನು ಕಾರಣಶರೀರವೆಂದೂ (ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ) ಹೇಳಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಜೀವನಿಗೆ 'ಅನುಭವಾಲಯ' ಆಗಿವೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ಅವಚ್ಛಿನ್ನನಾದ

ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವೂ ಭೋಕ್ತೃವೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು ಆತ್ಮನನ್ನು ರಥಿಗೂ, ಶರೀರವನ್ನು ರಥಕ್ಕೂ, ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾರಥಿಗೂ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಡಿವಾಣಕ್ಕೂ, ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳನ್ನು ಕುದುರೆಗಳಿಗೂ, ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೂ ಹೋಲಿಸುತ್ತದೆ; ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು—ಇವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದು ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೧೦೦]

ಸಮಸ್ತ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಭೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವು ಕಾಮ, ಸಂಕಲ್ಪ, ಸಂದೇಹ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಅಶ್ರದ್ಧೆ, ಧೃತಿ, ಅಧೃತಿ, ಲಜ್ಜೆ, ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಭಯ ಎಂಬಿವು ಮನಸ್ಸಿನ ಮುಖ್ಯಕಾರ್ಯಗಳೆಂದು ಎಣಿಸಿ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮನಸ್ಸೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೧೦೧] ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ—ಚಕ್ಷುಸ್, ಶ್ರೋತ್ರ, ತ್ವಕ್, ರಸನ, ಘ್ರಾಣ ಎಂಬ ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು; ವಾಕ್, ಪಾಣಿ, ಪಾದ, ಪಾಯು, ಉಪಸ್ಥ ಎಂಬ ಪಂಚಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಅರಿವಿನ ಮುಖ್ಯೇಂದ್ರಿಯವಾದ ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ, ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನಾಂಶಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿರುವ ಅನ್ನಮಯವು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಮಯವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಕ್ರಿಯೆ, ಭೋಗ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕಾಧಾರವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಶರೀರವನ್ನು ಚೇತನಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಾಣತತ್ತ್ವವಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ಮನೋಮಯಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಮಯವು ಮತ್ತು ಆನಂದಮಯವು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕಾತೀತ ಅನುಭವದ ಮಟ್ಟಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಮಯದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಗಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ: 'ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ತಲೆ, ಋತವು ದಕ್ಷಿಣಪಕ್ಷ, ಸತ್ಯವು ಉತ್ತರಪಕ್ಷ, ಯೋಗವು ಮಧ್ಯಭಾಗ, ಮಹಸ್ಸು ಪುಚ್ಛ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ.'[೧೦೨] ಬಂಧನದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಆನಂದಮಯವು ತಾನು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಅತ್ಯಂತ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಅನುಭವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಅವನು ಶಾಂತಿ-ಸುಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ರಸಾನುಭವದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿತ್ಯವೂ ನಿರುಪಾಧಿಕವೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ-ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಆದ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ತಿಳಿಯಕೂಡದು. ಜಾಗ್ರತ್-ಸ್ವಪ್ನ-ಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಲು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು 'ನಾಲ್ಕನೆಯದು' (**ಚತುರ್ಥ** ಅಥವಾ **ತುರೀಯ**) ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಶರೀರದೊಂದಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಸಾಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. 'ಜ್ಞಾನಿಯು (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು) ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಸಾಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇವನು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಬರಲಿಲ್ಲ; ಇವನು ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಆಗಿಲ್ಲ; ಜನ್ಮರಹಿತನೂ ನಿತ್ಯನೂ ಶಾಶ್ವತನೂ ಪುರಾಣನೂ ಆದ ಇವನು ಶರೀರವು ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.'[೧೦೩] ಮರಣವುಂಟಾದಾಗ ಭೌತಶರೀರದ ನಿಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರದ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಮತ್ತು ಶರೀರಾಂತರವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರವೆಂಬ ಕರಣಕ್ಕೂ ಒಳಪಟ್ಟು ಜೀವನು ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪುನರ್ಜನ್ಮತತ್ತ್ವದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮೃತನಾದ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳು ಅಗ್ನಿಯೇ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಲಯವಾದಾಗ ಅವನಿಗೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದವನನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಕರೆದು,

ದೇಹಾಂತರಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆ ಉಪದೇಶದ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ: 'ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಅವರು ಮಾತನಾಡಿದ್ದು. ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಅವರು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿದ್ದು. ಮನುಷ್ಯನು ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದಿಂದ ಪುಣ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪಾಪಕರ್ಮದಿಂದ ಪಾಪಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ.'[೧೦೪] ಮುಂದೆ ಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಋಷಿಯು ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆ ಹುಲ್ಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಜಿಗುಣೆಯು ಹುಲ್ಲಿನ ತುದಿಗೆ ಬಂದು, ತನ್ನನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಂಡು, ಇನ್ನೊಂದು ಹುಲ್ಲಿಗೆ ಹಾರುತ್ತದೆಯೊ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಪ್ರಕೃತಶರೀರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಹೊಸದೊಂದನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗನು ಮಾಡುವ ನವತರವೂ ಕಲ್ಯಾಣತರವೂ ಆದ ರೂಪಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು: ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗನ ಕಾರ್ಯದಂತೆ ಈ ಆತ್ಮನು ಪಿತೃಗಳು, ಗಂಧರ್ವರು, ದೇವತೆಗಳು, ಪ್ರಜಾಪತಿ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಇತರರು—ಇವರ ರೂಪದಂತೆ ನವತರವೂ ಕಲ್ಯಾಣತರವೂ ಆದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪವು ಅವನ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಅವನು ಎಂಥ ಬಯಕೆಯುಳ್ಳವನೊ ಅಂಥ ಕೃತಸಂಕಲ್ಪನಾಗುವನು. ಎಂಥ ಕೃತಸಂಕಲ್ಪನೊ ಅಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಎಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವನೊ ಅದನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.'[೧೦೫] ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಗಿಂತ ಕೆಳಗಣ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನ ಪುನರ್ಜನ್ಮವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದರ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು: 'ಕೆಲವರು ಶರೀರಗ್ರಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಯೋನಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಾವರಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ.'[೧೦೬] 'ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಇಲ್ಲಿ ರಮಣೀಯಚರಣರೊ ಅವರು ರಮಣೀಯ ಯೋನಿಯನ್ನು—ಬ್ರಾಹ್ಮಣಯೋನಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಯೋನಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ವೈಶ್ಯಯೋನಿಯನ್ನಾಗಲಿ–ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ಇಲ್ಲಿ ಕಪೂಯಚರಣರೊ ಅವರು ಕೆಟ್ಟ ಯೋನಿಯನ್ನು—ನಾಯಿಯ ಯೋನಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಸೂಕರಯೋನಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಚಂಡಾಲಯೋನಿಯನ್ನಾಗಲಿ—ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.'[೧೦೭] ಮನುಷ್ಯನು ಮೃತನಾದಮೇಲೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ತನ್ನ ಪುಣ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಪಾಪವನ್ನಾಗಲಿ ಅನುಭವಿಸಲು ಸ್ವರ್ಗ ನರಕ ಮೊದಲಾದ ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವನೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಯಜ್ಞರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮುಂಡಕವು ಹೇಳುತ್ತದೆ: 'ಸ್ವರ್ಗದ ಮೇಲಿರುವ ಭೋಗಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ (ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು) ಅನುಭವಿಸಿ ಅವರು ಈ ಲೋಕವನ್ನೊ ಅಥವಾ (ಇನ್ನೂ) ಹೀನತರವಾದುದನ್ನೊ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ.'[೧೦೮]

ಕರ್ಮತತ್ತ್ವದ ಪೂರ್ವಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ವೈದಿಕಭಾವನೆಯಾದ **ಋತ**-ದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು **ಇಷ್ಟಾಪೂರ್ತಗಳು** ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಋತವೆಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಯಮಿತ-ಗತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನೈತಿಕನಿಯಮವೂ ಆಗಿದೆ; ಇಷ್ಟಾಪೂರ್ತ-ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಯಾಗಾದಿ ಶ್ರೌತಕರ್ಮಗಳ ಮೂಲಕವೂ ದಾನಧರ್ಮಾದಿ ಸ್ಮಾರ್ತಕರ್ಮಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಮನುಷ್ಯನು ಪಡೆದ ಪುಣ್ಯವು ಅವನಿಗೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುವು, ಕರ್ಮತತ್ತ್ವವು ನೈತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಭೌತ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ-ನಿಯಮದ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವವು ಕರ್ಮಚಕ್ರದಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಮೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಬಿಡುಗಡೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿದೆ; ಬಿಡುಗಡೆ ಯೆಂದರೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಈ ಲಕ್ಷ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾವನೆಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಪ್ರಕಾರ ಶರೀರ ಪಾತವಾದಮೇಲೆಯೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಾಧ್ಯ; ಇನ್ನೊಂದರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಭಾವನೆಯು ವಸ್ತುತಃ ಮಂತ್ರ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಂತಿಮಗತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವಾತ್ಮನು ಶರೀರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದಮೇಲೆಯೇ ಹೋಗಿ ಸೇರತಕ್ಕ ಸ್ವರ್ಗವು ಬಹು ದೂರದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಭಾವನೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ತಾನಾಗಿರದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಆಗುವುದು ಹಿಂದಿನಂತೆ ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ಇಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟುಹೋಗಿ ನನ್ನ ಆತ್ಮನಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[೧೦೯] ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದ ಜೀವಾತ್ಮನು ಪಿತೃಯಾಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ದೇವ ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ; ಪಿತೃಯಾಣವು ಪುನರ್ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಬದ್ಧ ಜೀವನಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಧೂಮ, ರಾತ್ರಿ, ಕೃಷ್ಣಪಕ್ಷ. ದಕ್ಷಿಣಾಯನ, ಪಿತೃಲೋಕ. ಆಕಾಶ, ಚಂದ್ರ. ಅನಂತರ ಈ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪುನರಾಗಮನ—ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಪಿತೃಯಾಣವು ಹೋಗು ತ್ತದೆ. ದೇವಯಾನವು ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಅರ್ಚಿಸ್. ಹಗಲು. ಶುಕ್ಲಪಕ್ಷ. ಉತ್ತರಾಯಣ, ಸಂವತ್ಸರ. ಆದಿತ್ಯ, ಚಂದ್ರ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಅಮಾನವನಾದ ಪುರುಷ ನೊಬ್ಬನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಬಳಿಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅರ್ವಾಚೀನ-ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಈ ರೀತಿಯನ್ನು ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾದದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ, ಲಕ್ಷ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಮೋಕ್ಷವು ಹೊಸದಾಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಆತ್ಮನ ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ನಾಶವಾದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮದೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಅಭೇದವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆದುದರಿಂದ ಶರೀರಪಾತದವರೆಗೆ ಕಾಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲದ ಮೋಕ್ಷವು ಇದೇ. 'ಯಾವಾಗ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಕಾಮಗಳೂ ನಾಶವಾಗುವುವೊ ಆಗ ಮರ್ತ್ಯನು ಅಮೃತನಾಗು ತ್ತಾನೆ; ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.'[೧೧೦] 'ಅವನ ಪ್ರಾಣಗಳು ಉತ್ಕ್ರಮಿಸು ವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತಾನೆ.'[೧೧೧] ಅರ್ವಾಚೀನ-ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಈ ಭಾವನೆಯು ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಎನಿಸಿತು. ಮೋಕ್ಷದ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಎರಡು ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಬಂಧನದಿಂದ ಎಂದರೆ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಇದು ದುಃಖರಹಿತವಾದ ಕೇವಲ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ; ಇದು ಪರಮಾನಂದ, ಕ್ಷೋಭೆಯಿಲ್ಲದ ಶಾಂತಿ.

ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ನಡೆಯ ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ನೈತಿಕನಿಷ್ಠೆಯಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಗ್ರಹಿ ಸಿವೆ. 'ದುರಾಚಾರದಿಂದ ನಿವೃತ್ತನಾಗದವನೂ, ಶಾಂತನಲ್ಲದವನೂ, ಸಮಾಹಿತನಲ್ಲದವನೂ, ಮನಃಶಾಂತಿಯಿಲ್ಲದವನೂ ಪ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇವನನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರರು.'[೧೧೨] ಬ್ರಹ್ಮ- ಆತ್ಮರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಮೊದಲೇ ನೈತಿಕಜೀವನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಉಪನಿ

ಷತ್ತುಗಳು ನೀತಿನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಜೀವನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ನೈತಿಕವಿಷಯವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಲ್ಪವೂ ಅಪ್ರಯೋಜಕವೂ ಆಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ'[೧೧೩] ಮತ್ತು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಧ್ಯೇಯಗಳು ನೈತಿಕವಲ್ಲದ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಆಸಕ್ತವಾಗಿದ್ದುವು'[೧೧೪] ಎಂಬ ಕೀತ್‌ಮಹಾಶಯನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ತೈತ್ತಿರೀಯವೇ ಮೊದಲಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮನುಷ್ಯನು ಇತರರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅತಿ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ 'ದಾಂತರಾಗಿರಿ' (**ದಾಮ್ಯತ**), 'ದಾನಮಾಡಿರಿ' (**ದತ್ತ**), 'ದಯಾವಂತರಾಗಿರಿ' (**ದಯಧ್ವಮ್**) ಎಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ದೇವ-ಮಾನವ-ದಾನವರಿಗೆ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಮೂರು ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇಡೀ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡವನು ನಿಯಮಾತೀತನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ನಿಜ. ಅವನು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿಯಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಇವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ನಿರ್ಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇದರ ಅರ್ಥ; ಅವನು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ನೀತಿವಂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಹಿಂದಿನ ಪಾಪಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿ ತೊಡೆದು ಹಾಕುತ್ತದೆ ಮತ್ತು "ಹೆಚ್ಚು ಕೆಡುಕು ಎಂದು ಕಂಡುಬರುವುದರಲ್ಲಿ" ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಭಯವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ಲಜ್ಜೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮುಂದುವರಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮತಿಯನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತದೆ'[೧೧೫] ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಉಪನಿಷದ್-ಬೋಧನೆಯ ವಿಡಂಬನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಸ್ಮರಣೆಯೇ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರ ಮನಸ್ಸು ಶರೀರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಅಭಿಮಾನವು ತಪ್ಪಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಜನ್ಮಮೃತ್ಯುಗಳ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯವು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಉಪಾಧಿಗಳ ನಾಶದ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸಾರಿಕ-ಜೀವನದ ಎಲ್ಲೆ ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಮೊದಲು ಹಿಂತಿರುಗಬೇಕು. ಇದನ್ನು ವೈರಾಗ್ಯದ ಅಥವಾ ತ್ಯಾಗದ ಭಾವನೆಯ ವ್ಯವಸಾಯದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾದಾಗಲೇ ವೈರಾಗ್ಯವು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಬಲ್ಲುದು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಅದ್ವಯತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ತಾರ್ಕಿಕಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಕೂಡದು. ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. **ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ**[೧೧೬] ಎಂಬ ಮೂರು ಹಂತಗಳ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಮರ್ಥನಾದ ಆಚಾರ್ಯನ ಬಳಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವುದು ಮೊದಲನೆಯದು. ಅಶ್ರಾಂತಚಿಂತನೆ, ತಾರ್ಕಿಕವಿಶ್ಲೇಷಣ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಎರಡನೆಯದು. ನಿರಂತರಧ್ಯಾನವಾಗಿರುವ ಮೂರನೆಯ ಹಂತವು ಅಂತಿಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ. ಅದ್ವಯತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮುಮುಕ್ಷುವನ್ನು ಒಯ್ಯುವುದೇ ಈ ಎಲ್ಲಾ ನಿಯಮಗಳ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ' "ನಾನೇ ಅವನು" ಎಂದು ಒಬ್ಬನು ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಆಗ ಯಾವ ಬಯಕೆಯಿಂದ, ಯಾವುದರ ಪ್ರೀತಿ

ಯಿಂದ ಅವನು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ?' ಇಂಥ ಸಂಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರವೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಯು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದು:

'ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗು,
ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಜ್ಯೋತಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗು,
ಮೃತ್ಯುವಿನಿಂದ ಅಮೃತಕ್ಕೆ ನನ್ನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗು.'[೧೧೬]

ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರಗಳ ವಿವರ

ಋ.ವೇ.	ಋಗ್ವೇದ
ಐ.ಉ.	ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್
ಕ.ಉ.	ಕಠೋಪನಿಷತ್
ಕೇ.ಉ.	ಕೇನೋಪನಿಷತ್
ಕೌ.ಉ.	ಕೌಷೀತಕ್ಯುಪನಿಷತ್
ಛಾ.ಉ.	ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್
ತೈ.ಉ.	ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್
ಪ್ರ.ಉ.	ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್
ಬೃ.ಉ.	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್
ಮಾ.ಉ.	ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್
ಮು.ಉ.	ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್
ಮೈ.ಉ.	ಮೈತ್ರಾಯಣೀಯೋಪನಿಷತ್
ಶ್ವೇ.ಉ.	ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್
SBE.	Sacred Books of the East

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಬ್ಲೂಮ್‌ಫೀಲ್ಡ್ ಅವರ The Religion of the Veda, ಪುಟ ೫೧ ನೋಡಿ: 'ಅವೈದಿಕವಾದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಸಹಿತ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರದ ಯಾವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಿಂದೂ ದರ್ಶನವೂ ಇಲ್ಲ.' ಭಾರತದ ಹೊರಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿ ನವೀನ-ಪ್ಲೇಟೋ-ತತ್ತ್ವ (Neoplatonism), ಆದಿಕ್ರೈಸ್ತ-ಪಾಷಂಡ-ವಾದ (Gnosticism) ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನ-ಅತೀಂದ್ರಿಯ-ವಾದ (Sufism) ಇವುಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಗಳು ಹರಡಿರುವ ದೇಶಗಳ ದರ್ಶನಗಳ ಮೇಲೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಬೀರಿವೆ.

೨. ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರ್ ಕೋಯ್ರೆ ಅವರ Discovering Plato, ಪುಟ ೩ ನೋಡಿ: 'ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಸಂವಾದವು ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟ ರೂಪವಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಚಿಂತನೆಯೇ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷ ಪ್ಲೇಟೋವಿಗೆ "ಆತ್ಮನು ತನ್ನೊಂದಿಗೇ ಮಾಡುವ ಸಂವಾದ" ಆಗಿದೆ, ಮತ್ತು ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವ ಚಿಂತನೆಯು ಬಾಹ್ಯಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಇನ್ನೊಂದು ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.'

೩. ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರ Outlines of Indian Philosophy, ಪುಟ ೫೨ ನೋಡಿ. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಈಸ್ಟರ್‌ಮನ್ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದು, ಆದರೆ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಓದುವುದೆಂದರೆ ಅನುಭವದಿಂದ ಕಲಿತಂತೆ.' Enjoyment of Poetry ಪುಟ ೧೩೧ ನೋಡಿ.

೪. ಈ ಶಬ್ದವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ವೇ.ಉ., ೬.೨೨ ಮತ್ತು ಮು.ಉ., ೩.೨.೬ ನೋಡಿ.

೫. ಬೃ.ಉ. ೨.೧.೨೦.

೬. ಛಾ.ಉ. ೩.೫.೨.

೭. ಕ.ಉ. ೩.೧೭; ಶ್ವೇ.ಉ. ೬.೨೨.

೮. ಕ.ಉ., ಬೃ.ಉ., ತೈ.ಉ. ಮತ್ತು ಮು.ಉ.—ಇವುಗಳಿಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

೯. ಅಪರ ಎರಡು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿರುವ ವಾದದ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿರದೆ ಇಲ್ಲ.

೧೦. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರ Indian Philosophy ಭಾಗ ೧. ಪುಟ ೧೪೧ ನೋಡಿ. ವಾಲ್ಟರ್ ರೂಬೆನ್ ಅವರು Die Philosophen der Upanishaden (A. Francke Ag. Verlag. Bern. 1947) ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷದ ಋಷಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಎಣಿಕೆಮಾಡಲು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಐದು ತಲೆಮೊರೆಗಳ ವರೆಗೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸ್ವಾರಸ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಋಷಿಗಳ ಐದು ತಲೆಮೊರೆಗಳಿದ್ದವು. ಅವು ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದವು ಮತ್ತು ಒಂದು ತಲೆಮೊರೆಗೆ ೩೦ ವರ್ಷಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಇಡೀ ಕಾಲವು ೧೫೦ ವರ್ಷಗಳಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ರೂಬೆನ್ ಅವರು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೭೦೦, ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೫೫೦ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೧೧. ಬೃ.ಉ. ೧.೪.೧೦.

೧೨. ಬೃ.ಉ. ೩.೯.೨೧.

೧೩. ಛಾ.ಉ. ೧.೧೨.

೧೪. ಮು.ಉ. ೧.೨.೭-೧೦

೧೫. ಛಾ.ಉ. ೩.೧೪-೧೭.

೧೬. ಛಾ.ಉ. ೫. ೧೯-೨೪; ಮತ್ತು ಕೌ.ಉ., ೨.೫.

೧೭. ಬೃ.ಉ. ೧.೫.೧೬; ೬.೨.೧೬; ಛಾ.ಉ., ೫.೧೦. ೩-೭; ಪ್ರ.ಉ., ೧.೯; ಮು.ಉ., ೧.೨.೧೦.

೧೮. ಶ್ವೇ.ಉ. ೨. ೬-೭.

೧೯. ಶ್ವೇ.ಉ. ೨.೧೫.

೨೦. ಋ.ವೇ. ೧.೧೬೪.೪೬ ನೋಡಿ.

೨೧. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರ ಅದೇ ಗ್ರಂಥವನ್ನು (ಪು. ೧೪೪) ನೋಡಿ: 'ವೇದದ ಅರ್ಧ ಮರ್ಧದೇವತೆಗಳು ಸಾಯುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ದೇವನು ಬರುತ್ತಾನೆ.'

೨೨. ಬೃ.ಉ. ೩.೯.

೨೩. ಮೈ.ಉ. ೪.೫-೬.

೨೪. ಕೇ.ಉ. ೨೫-೨೬.

೨೫. ಕ.ಉ. ೬.೩.

೨೬. ಕೌ.ಉ. ೧.೫.

೨೭. ಛಾ.ಉ. ೭.೧.೪.

೨೮. ಮು.ಉ. ೧.೧.೪-೫.

೨೯. ಛಾ.ಉ. ೬.೧.೩.

೩೦. ಛಾ.ಉ. ೬.೧.೪.

೩೧. ೨.೪.

೩೨. ಶ್ವೇ.ಉ. ೫.೧.

೩೩. ಬೃ.ಉ. ೨.೪. ೧೨-೧೪

೩೪. ಬೃ.ಉ. ೩.೪.೨.

೩೫. ಕೇ.ಉ. ೧.೩.

೩೬. ತೈ.ಉ. ೨.೪.

೩೭. ಬೃ.ಉ. ೪.೪.೨೧.

೩೮. ಕ.ಉ. ೬.೧೩.

೩೯. ಮು.ಉ. ೧.೨. ೧೨-೧೩.

೪೦. ಕ.ಉ. ೨.೭.

೪೧. ಬೃ.ಉ. ೪.೪.೫, **ಸ ವಾಽಯಮ್ ಆತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ**

೪೨. ಛಾ.ಉ. ೫.೧೧.೧, **ಕೋ ನು ಆತ್ಮಾ, ಕಿಂ ಬ್ರಹ್ಮ?**

೪೩. ಛಾ.ಉ. ೫. ೧೧-೨೪.

೪೪. ತೈ.ಉ. ೩.

೪೫. ಬೃ.ಉ. ೩. ೬ ಮತ್ತು ೮.

೪೬. ಬೃ.ಉ. ೩.೭.೧೫.

೪೭. ತೈ.ಉ. ೩.

೪೮. ಛಾ.ಉ. ೮.೭-೧೨.

೪೯. ಉಪನಿಷದ್-ಬ್ರಹ್ಮಯೋಗಿಯ ಭಾಷ್ಯ. **ದಶೋಪನಿಷತ್ತುಗಳು** (ಅಡ್ಯಾರ್ ಲೈಬ್ರರಿ), ಭಾಗ ೧, ಪುಟ ೨೧೨.

೫೦. ಮಾ.ಉ. ೬.

೫೧. ಛಾ.ಉ. ೧.೭.೫.

೫೨. ಛಾ.ಉ. ೩.೧೮.೧

೫೩. ಬೃ.ಉ. ೨.೧.

೫೪. ಕೌ.ಉ. ೪.

೫೫. ಛಾ.ಉ. ೬.

೫೬. ತಮ್ಮ ಗಿಫೋರ್ಡ್ ಲೆಕ್ಚರಿನ ಮೊದಲನೆಯ ಮಾಲೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವನ್ನು ಉಪನಿಷದ್-ರಹಸ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿರುವ ಜೋಸೈಯ ರಾಯ್ಸ್ ಅವರು ಉಪನಿಷತ್-ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಷಯಿಗತ-ಭಾವನಾ-ವಾದದ (Subjective Idealism) ಒಂದು ರೂಪವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು ತಪ್ಪಾಗಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. The World and the Individual, ಭಾಗ ೧, ಪು. ೧೫೮ ನೋಡಿ.

೫೭. ಛಾ.ಉ. ೩.೧೪. ೨-೩.

೫೮. ಛಾ.ಉ. ೭.೨೫.೨.

೫೯. ಐ.ಉ. ೫.೩.

೬೦. ಬೃ.ಉ. ೩.೮.೮.

೬೧. ಕ.ಉ. ೩.೧೫. The Upanishads (ಜಿ.ಎ. ನಟೇಶನ್ ಅಂಡ್ ಕೊ.) ಪು. ೪೦ ನೋಡಿ.

೬೨. ಬೃ.ಉ. ೪.೨.೪.

೬೩. ಬೃ.ಉ. ೨.೧.೨೦.

೬೪. ಬೃ.ಉ. ೫.೫.೧.

೬೫. ಕ.ಉ. ೫.೧೫; ಮು.ಉ., ೨.೨.೧೦.

೬೬. ಬೃ.ಉ. ೪.೩.೩೩.

೬೭. ತೈ.ಉ. ೨.೮.

೬೮. ಛಾ.ಉ. ೭.೨೩.

೬೯. ಬೃ.ಉ. ೩.೯.೨೮.

೭೦. ತೈ.ಉ. ೨.೧. **ಆನಂದಮ್** ಎಂಬುದಕ್ಕೆ **ಅನಂತಮ್** ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲವಾದಮೇಲೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ಖಾಲಿತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಡಾಯ್ಸನ್ ಅವರು ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಗ್ರಂಥದ ಪು. ೧೨೭ ನೋಡಿ.

೭೧. ಶ್ವೇ.ಉ. ೧. ೧-೩.

೭೨. ಛಾ.ಉ. ೩.೧೪.೧.

೭೩. ತೈ.ಉ. ೩.೧.

೭೪. ತೈ.ಉ. ೨.೬.

೭೫. ಛಾ.ಉ. ೬.೨. ೩-೪.

೭೬. ಬೃ.ಉ. ೧.೪.೭.

೭೭. ಬೃ.ಉ. ೨.೧.೨೦; ಮು.ಉ., ೧.೧.೭.
೭೮. ಬೃ.ಉ. ೨.೧.೨೦; ಮು.ಉ., ೨.೧.೧.
೭೯. ಮು.ಉ. ೧.೧.೭.
೮೦. ಕ.ಉ. ೫. ೯-೧೧.
೮೧. ಛಾ.ಉ. ೬.೨. ೩-೪.
೮೨. ಪ್ರ.ಉ. ೪.೮.
೮೩. ಛಾ.ಉ. ೬.೩.೩.
೮೪. ಛಾ.ಉ. ೬.೩.೧.
೮೫. ಶ್ವೇ.ಉ. ೩.೨.
೮೬. ಶ್ವೇ.ಉ. ೫.೩.
೮೭. ಕಾರಿಕಾ, ೩.೧೫.
೮೮. ಬೃ.ಉ. ೨.೪.೧೪.
೮೯. ಛಾ.ಉ. ೬.೧.೩ರಿಂದ.
೯೦. ಮೈ.ಉ. ೬.೨೪; ಕಾರಿಕಾ ೪. ೪೭-೫೨.
೯೧. ಋ.ವೇ. ೬.೪೭.೧೮.
೯೨. ಬೃ.ಉ. ೨.೫.೧೯.
೯೩. ಶ್ವೇ.ಉ. ೪.೧೦.
೯೪. ಕ.ಉ. ೨.೫ ನೋಡಿ.
೯೫. ಬೃ.ಉ. ೩.೪.೧; ಮತ್ತು ೩.೫.೧.
೯೬. The Upanishads (ಜಿ.ಎ. ನಟೇಶನ್ ಅಂಡ್ ಕೊ.), ಪುಟಗಳು ೧೦೮-೯; ಮು.ಉ., ೩.೧.೧-೨; ಶ್ವೇ.ಉ., ೪.೬-೭.
೯೭. ಕ.ಉ. ೩.೧.
೯೮. ಪ್ರ.ಉ. ೩.೩.
೯೯. ತೈ.ಉ. ೨.
೧೦೦. ಕ.ಉ. ೩.೩-೪.
೧೦೧. ಬೃ.ಉ. ೧.೫.೩.
೧೦೨. ತೈ.ಉ. ೨.೪.
೧೦೩. ಕ.ಉ. ೨.೧೮.
೧೦೪. ಬೃ.ಉ. ೩.೨.೧೩.
೧೦೫. ಬೃ.ಉ. ೬.೪.೩-೫.
೧೦೬. ಕ.ಉ. ೫.೭
೧೦೭ ಛಾ ಉ. ೫.೧೦.೭.
೧೦೮. ಮು.ಉ. ೧.೨.೧೦.
೧೦೯. ಛಾ.ಉ. ೩.೧೪.೪. ನೋಡಿ.
೧೧೦. ಕ.ಉ. ೬.೧೪.
೧೧೧. ಬೃ.ಉ. ೪.೪.೬.
೧೧೨. ಕ.ಉ. ೨.೨೪.
೧೧೩. ಅದೇ ಪು. ೫೮೪.
೧೧೪. ಅದೇ ಪು. ೫೮೬.
೧೧೫. ಆರ್.ಇ.ಹ್ಯೂಮ್, The Thirteen Principal Upanishads, ಪು. ೬೭. ಕೀತ್ ಅವರ ಅದೇ ಗ್ರಂಥವನ್ನು (ಪುಟಗಳು ೫೮೬-೭) ನೋಡಿ.
೧೧೬. ಬೃ.ಉ. ೨.೪.೫.
೧೧೭. ಬೃ.ಉ. ೧.೧೩.೨೮.

ಅಧ್ಯಾಯ ೪

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು

ಅ – ರಾಮಾಯಣ

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಮಹಾಭಾರತದಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕಾವ್ಯವಾದ ರಾಮಾಯಣವು ಆವಿರ್ಭವಿಸಿ ಭಾರತೀಯರ ಆಲೋಚನಾಶಕ್ತಿ, ಹೃದಯ ಮತ್ತು ಶೀಲಗಳ ಮೇಲೆ ಅತಿಶಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿ ಪುರುಷತ್ವ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿದೆ. ಎಲ್ಲ ವರ್ಗ ಉಪವರ್ಗಗಳ ಜನರು ಗೌರವಿಸಿದ ಈ ಧ್ಯೇಯಗಳು ಅವರನ್ನು ಯೋಗ್ಯರಾಗಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿವೆ; ಕಷ್ಟಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಲು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ, ಪ್ರಾಕೃತ ಅಥವಾ ದೇಶ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿದ ಭಾರತೀಯ ಕವಿವರ್ಯರಿಗೆ ಅಕ್ಷಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಆಕರ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನೂ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಬಹು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಈ ಕಾವ್ಯ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಏನೊ ಅದರ ಕರ್ತೃವಾದ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಚಿಸಿದ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರಕಿಲ್ಲ. ಅದರ ಗಣನೀಯವಾದ ಭಾಗ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಗಳಿಂದ ವಿರೂಪವಾಗಿದೆ. ಇಂದು ನಮಗೆ ಕಡೆಯಪಕ್ಷ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಪಾಠಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಅವು ಪಶ್ಚಿಮ ಭಾರತ, ಬಂಗಾಳ ಮತ್ತು ಬೊಂಬಾಯಿ ಪಾಠಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಷ್ಟಿದೆಯೆಂದರೆ, ಒಂದು ಪಾಠದ ಸುಮಾರು ಮೂರನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ ಉಳಿದೆರಡು ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.[1] ರಾಮಾಯಣದ ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾಣಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಯಾಕೋಬಿ ಅವರು ತಮ್ಮ "ದಾಸ್ ರಾಮಾಯಣ" (ಬಾನ್, ೧೮೯೩) ದಲ್ಲಿ, ಇಂದು ನಮಗೆ ದೊರಕುವ ರಾಮಾಯಣದ ಏಳು ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಏಳನೆಯದಾದ ಸಮಸ್ತ ಉತ್ತರ ಕಾಂಡವೂ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಬಾಲಕಾಂಡದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳೂ ಈಚೆಗೆ ಸೇರಿದುವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಈ ಪ್ರಕ್ಷೇಪಗಳು ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೇರಿದವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಮಾಯಣದ ಎಲ್ಲ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಕ್ಷೇಪ ಗಳು ಸೇರಿವೆ. ರಾಮಾಯಣದ ಕಾಲವನ್ನು[2] ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಅವರು ಅದು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಐದನೆಯ ಅಥವಾ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಆರು ಅಥವಾ ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೆಂದು ನಿರ್ಣ ಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನ ಪಾಠವೆಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಮಾಡಿದ ಹಾಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಬೊಂಬಾಯಿ ಪಾಠವೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿರುವ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಈ ಪಾಠವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇತರ ಪಾಠಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲದೆ ರಾಮಾಯಣದ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸು ವುದೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ರಾಮಾಯಣದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಸಾಗರದ ದ್ವಿತೀಯ ಮುದ್ರಣದ ಪ್ರತಿ (ಬೊಂಬಾಯಿ, ೧೯೦೨) ಯಿಂದ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಿದೆ.

೨. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ

ರಾಮಾಯಣವು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳ ಸ್ಥಾಯಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ವಿವಿಧ ವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಉದ್ಯೋಗಗಳ ಸೂಕ್ತ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದೆ. ವೇದಗಳ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಋಷಿಗಳ ಸೂಕ್ತಿಗಳು ಸುದೃಢವಾಗಿವೆ. ಗೋಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದೆ. ಮತ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ವೇದಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಾನರ ಹಾಗೂ ರಾಕ್ಷಸರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ (ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ) ಮೂರ್ತಿಯುತ ಅಥವಾ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಲ್ಲದ ಪೂಜಾಗಾರಗಳಿದ್ದುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಆಯತನ ಅಥವಾ ಚೈತ್ಯಗಳೆಂಬ ಹೆಸರಿತ್ತು. ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿಯೊ ಅರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೊ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹಲವು ರೀತಿಯ ತಪಸ್ವಿಗಳು ದೇಶದೆಲ್ಲೆಡೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಅತಿಶಯವಾದ ಗೌರವವಿತ್ತು. ಇವರಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರನ್ನು ಪೀಡಿಸುವ ನಾಸ್ತಿಕರೂ ಇದ್ದರು. ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿ ಮಂತ್ರಿಗಳ ಹಿತೋಕ್ತಿಯಂತೆ ರಾಜ್ಯವಾಳುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜನು ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳ ರಕ್ಷಕನೂ ಧರ್ಮಪರಿಪಾಲಕನೂ ಆಗಿದ್ದನು. ಜನರಿಗೆ ದುಷ್ಟ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯಾಗಬಾರದೆಂದು ಅವನು ತನ್ನ ಸ್ವಕೀಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಲವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದನು.[3]

ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ವಿನಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿತ್ತು. ವಿನಯವು ಸದ್ಗುಣಗಳ ಆವಿರ್ಭಾವಕ್ಕೂ ಅವುಗಳ ಘನತೆಗೂ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ವೇದಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಆರು ವೇದಾಂಗಗಳು (ಶಿಕ್ಷಾ, ಕಲ್ಪ, ವ್ಯಾಕರಣ, ನಿರುಕ್ತ, ಜ್ಯೋತಿಷ ಮತ್ತು ಛಂದಸ್ಸು), ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜನೀತಿ, ಧನುರ್ವೇದ, ಆನ್ವೀಕ್ಷಿಕೀ, ಜ್ಯೋತಿಷ, ವೈಹಾರಿಕಶಿಲ್ಪ, ವೈದ್ಯ, ವಾರ್ತಾ (ಕೃಷಿಗೋರಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ವಾಣಿಜ್ಯ)–ಇವುಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಭಾವನೆ ಜನತೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಈಚಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ–ಇವೆರಡೂ ಆಗಲೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ವ್ಯಾಕರಣ, ಧ್ವನಿಶಾಸ್ತ್ರ, ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಉತ್ತಮ ವರ್ಗದವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಶಂಸೆಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ರಾಜ ಅಥವಾ ರಾಜ್ಯದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರ ನಾಲಿಗೆಯ ತುದಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಶಕುನಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಚಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಅಲೌಕಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ. ಪವಿತ್ರ ಸಂಕೇತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ವ್ರತಶೀಲವಾದ ತಪಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು.

೩. ತಾತ್ತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವೇಚನೆ

ದರ್ಶನ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ವೀಕ್ಷಣ, ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತ ಮನೋಭಾವ, ತತ್ತ್ವ (ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರದರ್ಶನ[5] ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಸೂಕ್ಷ್ಮದ ಪರಿಜ್ಞಾನ; ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಒದಗುವ ಅಗೋಚರ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವು ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ) ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲೌಕಿಕ ವಿಷಯ ಅಥವಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಾದರೂ ವ್ಯತ್ಯಸ್ತವಾಗದ ಪ್ರಕೃತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತವಾಗಿರುವ ಶಾಸನಗಳನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ: "ಜೀವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮುಪ್ಪಿನಂತೆ; ಸಾವು ಕಾಲ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ನಿರೋಧಿಸಲಾರರು..." ;[6]

"ಮೂರು ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಪ್ರಾಣಿಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತವೆ; ನೀನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದರ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಕ್ರೋಧಗೊಳ್ಳಬಾರದು;"7 "ಭೂಮಿ, ಗಾಳಿ, ಆಕಾಶ, ನೀರು ಮತ್ತು ಬೆಳಕು ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವದಂತೆ ವಿಶ್ವನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ;"8 "ಉರಿವ ಜ್ವಾಲೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಸುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವವರಿಲ್ಲ";9 "ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚಿರಂಜೀವಿಯಾಗಿರಲಾರದು;"10 ಪ್ರಾಕೃತಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ನೈತಿಕ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಮರ್ಯಾದಾ (ಎಲ್ಲೆ) ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿ (ಇರುವಿಕೆ) ಎಂಬ ಪದಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು11 ಗೂಢವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕರಾದ ಋಷಿಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಕ್ಯಗಳು ಗೌರವಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಲೋಕಾಯತನರು (ಲೌಕಿಕರು) ಯಾವ ಪೂಜ್ಯ ವಿಚಾರವನ್ನಾಗಲಿ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ (ಆನ್ವೀಕ್ಷಿಕೀ) ಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿತ್ತು.

ಜೀವನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವೇಚನೆ ಆಶಾವಾದದಲ್ಲಿ, ಜೀವನದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಆಗುಹೋಗು ಗಳನ್ನು ಉದ್ರೇಕವಿಲ್ಲದ ಸಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣುವುದರಲ್ಲಿ, ಸ್ಥಿತವಾಗಿದೆ. ಈಚಿನ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬೋಧೆಗಳಂತೆ ಬದುಕು ಬಂಧನವೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಜನನ ಮರಣಗಳ ಸರಪಣಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುವುದು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. "ಜೀವಂತ ಪ್ರಾಣಿ" "ವಿಪತ್ತಿನಿಂದ ದೂರವಾಗಿರುವಂತೆ ರಕ್ಷಣೆ ಪಡೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ."14 "ತಡೆಯಿಲ್ಲದ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ",15 ಆದರೆ "ಮಾನವನು ಬದುಕಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಬಳಿಕವಾದರೂ ಸಂತೋಷ ಒದಗುತ್ತದೆ."16 "ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜೀವರಾಶಿಗಳಿಗೆ ಆತಂಕವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ನಿರ್ದಯ ದುಷ್ಟನು ಮೂರು ಲೋಕಗಳ ಒಡೆಯನಾದರೂ ಉಳಿಯಲಾರ!"17 "ರಾಶಿಮಾಡಿದ ವಸ್ತುಗಳು ಹಾಳಾಗುತ್ತವೆ, ಉನ್ನತ ವಾದುವು ಬಿದ್ದುಹೋಗುತ್ತವೆ, ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಡಿದುಹೋಗುತ್ತವೆ, ಬದುಕು ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ."18 "ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ತೇಲುವ ಎರಡು ಮರದ ದಿಮ್ಮಿಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿ ಅನಂತರ ಬೇರೆಯಾಗುವಂತೆ, ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳು ಬಂಧುಗಳು ಧನ–ಇವೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಲಭಿಸಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಹೊರಟುಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಯಾವ ಜೀವಿಗೂ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತವರಿಗಾಗಿ ದುಃಖಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥ."19 "ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಿರುಗದೆ ಸದಾ ಹರಿಯುವ ನದಿಯಂತೆ ಜೀವನವು ಸಾಗುತ್ತದೆ; ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಆತ್ಮಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಮಾನವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆವ ಅರ್ಹತೆ ಇದೆ."20 "ಐದು ಆಜನ್ಮ ಋಣಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಂತೋಷವೂ ಸೇರಿದೆ."21 "ಆದರೆ ಸುಖ ಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸುಖವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಸುಖ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಧರ್ಮ ದಿಂದಲೇ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ."22

೪. ಪ್ರಧಾನ ಭಾವನೆಗಳು

ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಆಶಿಸುವ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಗಳು ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಗಳೆಂಬ ತ್ರಿವರ್ಗವೆಂದು ರಾಮಾಯಣವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ವೆಂದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು; ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಧನ ಅಥವಾ ಸುಖಸಂಪತ್ತು; ಕಾಮವೆಂದರೆ

ಆಶೆ ಅಥವಾ ಸಂತೋಷದ ತೃಪ್ತಿ. ಈ ತ್ರಿವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದುದು ಧರ್ಮ; ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಉಳಿದೆರಡೂ ಇರಬೇಕು. ಅರ್ಥವೊಂದೇ ಜೀವನದ ಪ್ರಧಾನಶಕ್ತಿಯಾದರೆ, ಅಂಥವನು ಬಹುಬೇಗನೆ ಜಗತ್ತಿನ ದೂಷಣೆಗೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾನೆ. ಕೇವಲ ಸುಖವನ್ನೇ ಅರಸುವುದು ಉತ್ತಮವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಸ್ವಭಾವ ಬಹು ಬೇಗನೆ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಈಡು ಮಾಡುತ್ತದೆ.23 ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊರ್ವನೂ ವಿವೇಕದಿಂದಲೂ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದಲೂ ತ್ರಿವರ್ಗದ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬೇಕು.24 ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಕಾಮವನ್ನೆ ಅರಸುವವನು, ಮರದ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿ ನಿದ್ರಿಸುವವನು ಬಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವವನಂತಾಗುತ್ತಾನೆ.25

ಧರ್ಮದೃಷ್ಟಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುವ ಮತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ನೈತಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆ ಜೀವನದ ಮಾರ್ಗವೂ ಗುರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾದುದು. ಅದರ ಶಬ್ದಾರ್ಥವೆ ಅದರ ಅಂತರಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ದಿಕ್ಸೂಚಿಯಾಗಿದೆ. ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪದದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಾದ ಧರ್ಮನ್ (: √ ಧೃ "ಭದ್ರವಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊ" "ಆಸರೆ") ಎಂದರೆ ಆಸರೆ ಅಥವಾ ಆಶ್ರಯ. ನಿಬಂಧನೆ ಅಥವಾ ಶಾಸನ ಎಂದೂ ಕ್ರಮೇಣ ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ "ಸ್ವಭಾವ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣ," "ರೂಢಿಯ ನಿಬಂಧನೆ" ಮತ್ತು "ಕರ್ತವ್ಯ" ಎಂದಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳೊಡನೆ ವಿಶ್ವವನ್ನೂ ಸಮಾಜವನ್ನೂ ರಕ್ಷಿಸುವುದೇ ಧರ್ಮವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯೂ ಈಗ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. "ಧರ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು" ಮತ್ತು "ಸಮರ್ಥವಾದ ಆಶ್ರಯ".26 ಭೌತಿಕವಾದ ಸೌಕರ್ಯ ಅಥವಾ ಸಂತೋಷದ ಉದಯವಾಗುವುದು ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ; ಸಕಲವೂ ಲಭಿಸುವುದು ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ; ಧರ್ಮವೇ ಈ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಉದ್ಧಾರಕಶಕ್ತಿ (ಅಥವಾ ಸಾರಸರ್ವಸ್ವ)."27 ಧರ್ಮರಕ್ಷಕನನ್ನು ಧರ್ಮವೇ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ.28 "ಸತ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಶ್ರದ್ಧಾಳುಗಳಿಗೆ ಸಾವಿನ ಭಯವಿಲ್ಲ."29 ಧರ್ಮಫಲವು ಅದನ್ನು ಗಳಿಸಿದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ; ಅಧರ್ಮದ ಫಲದಿಂದ ಬದ್ಧನಾದವನ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಅಧರ್ಮವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಫಲವು ಧರ್ಮದೊಡನೆಯೂ ಅಧರ್ಮಫಲವು ಅಧರ್ಮದೊಡನೆಯೂ ಸೇರುತ್ತದೆ.30

ಧರ್ಮದ ಪಥ ಅತ್ಯಂತ ಜಟಿಲ; ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಬಹು ಕಷ್ಟ.31 ಜಗತ್ತಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ನಿಗೂಢ ರೀತಿ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಧರ್ಮದ ಹಿರಿಮೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ.32 ಪ್ರಪಂಚದ ಅಭ್ಯುದಯ ಅಥವಾ ವಿಪತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಪ್ರತಿಫಲದ ಅಸಮತೆ. ಧರ್ಮದ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಕೊನೆಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.33 ಸುಖವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಉಗ್ರ ಕಠಿನ ವ್ರತಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.34

ಮತೀಯ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ವಿಚಾರಗಳು:—ರಾಮಾಯಣದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ; ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ದೇವತೆಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೇವತೆಗಳ ಅಮರತ್ವ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ; ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವಿತ ಅವಧಿಯ ವಿಸ್ತಾರವೆ ಆಗಿದೆ. ಪುಣ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ದೇವತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿ

ಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣರೂ ವರಿಷ್ಠ ದೇವತೆಗಳೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷ್ಣುಶಿವರು ಕೇವಲವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕ್ರಿಯಾರೂಪರೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂವರು ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳೆಂದು ಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಜ, ನಿರ್ವಿಕಾರ, ನಿರ್ಗುಣ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ, ಅನಂತ, ಸಕಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣ, ಸಕಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವೆಂದು ಅವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.[35] ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿರ್ಗುಣ ಸ್ವರೂಪ, ಅವ್ಯಕ್ತ[36] ಅಥವಾ ಆಕಾಶ[37] (ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕ). ಅದು ಜೀವರಾಶಿಗಳ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮ.[38] ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಭೂತಾತ್ಮನ್[39] ಅಥವಾ ಲಿಂಗಿನ್[40] ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೆಸರೂ ಇದೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆವಿರ್ಭಾವಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ದುರ್ಭೇದ್ಯಶಕ್ತಿಯೆ ಮಾಯೆ.[41]

ಮತೀಯ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕರೀತಿಯ ಪೂಜೆಯೊಡನೆ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆವ ಆರಾಧನೆಯೂ ಸೇರಿಹೋಗಿದೆ. ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ನೈವೇದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೂವು, ಸುಗಂಧದ್ರವ್ಯ, ಸಿಹಿತಿಂಡಿಗಳು, ಉತ್ತಮ ಆಹಾರವಸ್ತುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. "ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದನ್ನು ತನ್ನ ಇಷ್ಟದೈವಕ್ಕೂ ಅರ್ಪಿಸುವನೆಂಬುದು"[42] ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆಸನ[43], ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ[44], ಧ್ಯಾನ[45], ಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಿಗಳೂ ಹಲವು ರೀತಿಯ ವ್ರತಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿವೆ. ತಪಸ್ಸು, ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾದ ಭಾಗಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ಕಷ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಔದಾರ್ಯ, ಅತಿಥಿಸತ್ಕಾರ, ಪಿತೃದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಇವು ಇತರ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ದೇವತಾರಾಧನೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಶಾಲವಾದ ಭಾವನೆ ಇತ್ತು. ಈಚೆಗೆ ಕಾಣುವ ಅಂಧರೀತಿಯ ಪಂಥಭಾವನೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ತಪಶ್ಚರ್ಯೆಯ ಮೇಲ್ಮೆ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ತಪಸ್ವಿಗಳಲ್ಲದೆ[46] ಪ್ರತಿಯೊರ್ವ ಪುರುಷನೂ ಮಹಿಳೆಯೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತಪೋಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಪಸರು ಮತ್ತು ಶ್ರಮಣರೆಂಬ[47] ಎರಡು ರೀತಿಯ (ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಪುರುಷರೂ) ತಪಸ್ವಿಗಳಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇವರಲ್ಲಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೇದಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷು, ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷುಣಿಯರೆಂಬ ತಪಸ್ವಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ[48]. ತಮ್ಮ ಅಭೀಷ್ಟಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರೂ ಅದು ಕಷ್ಟತರವಾಗಿತ್ತು. ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಮನಶ್ಶಾಂತಿ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಕಾರಗಳ ನಿಗ್ರಹ, ಆಶಾವಿದೂರತೆ, ಜೀವದಯೆ—ಇವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಹಿರಿಯ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ತಾಪಸಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು[49]. ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಚಾರಮಾಡಿದಂತೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕ[50]ವೇ ಸಾಧನೆಯ ಗುರಿಯೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ತಪಸ್ಸಿನ ಅಂತ್ಯಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ ಸುಖಭೋಗಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರಕ್ತಿ. ಆತ್ಮಾನುಸಂಧಾನ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವಿಲೀನತೆ[51].

ನೈತಿಕ ಜೀವನ ವಿಚಾರಗಳು:—ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. "ನೈತಿಕ ಜೀವನವೆ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ" ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಕೋಟ್ಯಂತರ ಹಿಂದೂ ಜನರಿಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಪೂಜ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿದಯೆ, ಸತ್ಯ, ಸಂಯಮ, ಸಹನೆ, ಅನ್ಯರನ್ನು ದೂಷಿಸದ ಮನೋಭಾವನೆ, ಅತಿಥಿ ಸತ್ಕಾರ, ಶರಣಾಗತರಾದ ಶತ್ರುಗಳ ರಕ್ಷಣೆ, ದೇಹ ಮನಸ್ಸು ಮಾತು ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರಿಶುದ್ಧತೆ—ಮೊದಲಾದುವು ಆದರ್ಶಗುಣಗಳಾಗಿದ್ದುವು.[52]

ತಂದೆತಾಯಿಯರು, ಗುರು. ಅಣ್ಣ. ಪತಿ, ಯಜಮಾನ–ಇವರಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯವಾದ ಭಕ್ತಿ ಇತ್ತು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರೀತಿ ಅಸಾಧಾರಣ. ಏಕಪತಿತ್ವ, ಏಕಪತ್ನೀತ್ವ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ–ಇವು ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದುವು.53 ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಂದೆ, ಪತಿ ಅಥವಾ ಮಗನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಗೌರವವಿತ್ತು. ಎಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶ ದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವಿತ್ತು.54 ಧರ್ಮಾನುಸರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪತಿಯ ಅರ್ಧಾಂಗಿಯೂ ಸಂಗಾತಿಯೂ ಆದ ಸತಿಗೆ ಗೃಹಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಅಧಿಕಾರವಿತ್ತು.55 ಅವಳ ಶೀಲವೆ ಅವಳ ರಕ್ಷಾಕವಚವಾಗಿತ್ತು.56 ಶೀಲವಂತಳಾದ ಪತಿವ್ರತೆಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದ ಮರ್ಯಾದೆ ಮಹಾತಪಸ್ವಿಗಳು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಿತ್ತು. ಜನಪ್ರಿಯನಾದ ರಾಜನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವರೆಂದೂ ಧರ್ಮರಕ್ಷಕನೆಂದೂ ಪ್ರಜಾಪರಿಪಾಲಕನೆಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರು.57 ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದ ರಾಜನು ಕರ್ತವ್ಯಭ್ರಷ್ಟನಾದರೆ ಮಹಾಪಾಪವಾಗು ತ್ತಿತ್ತು.58 ತಪ್ಪಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಹೊಂದಿದ ಅಪರಾಧಿಯೂ ಶಿಕ್ಷೆವಿಧಿಸಿದ ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿಯೂ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನೇರುತ್ತಾರೆ.59 ದ್ವೇಷಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಲು ಬಂದು ಹೊಡೆವವನನ್ನು ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆ ಗಾಗಿ ಕೊಲ್ಲುವುದು ಪಾಪವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬದುಕುವುದು ಆವಶ್ಯಕ.60 ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸದ ಶತ್ರುವನ್ನಾಗಲಿ, ಪ್ರಾಣಭೀತಿಯಿಂದ ತಲೆಮರಸಿಕೊಂಡವನನ್ನಾಗಲಿ, ಶರಣಾಗತನನ್ನಾಗಲಿ, ಪಲಾಯನಮಾಡುತ್ತಿರುವವನನ್ನಾಗಲಿ, ಮದ್ಯಪಾನಮಾಡಿದವನನ್ನಾಗಲಿ ಕೊಲ್ಲಬಾರದು.61 ರಾಜನನ್ನಾಗಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನಾಗಲಿ ಮಗುವನ್ನಾಗಲಿ ಮುದುಕನನ್ನಾಗಲಿ ಆಶ್ರಿತಜನವನ್ನಾಗಲಿ ಕೊಲ್ಲುವುದು ಮಹಾಪಾಪವಾಗಿತ್ತು.62 ನೈತಿಕ ಶೀಲದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಸ್ತುತಿಸಲಾಗಿದೆ.63 ದುಷ್ಕೃತ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಅನೀತಿವಂತನ ಮಾತಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಭಾವೋದ್ರೇಕದಿಂದ ಕೂಡಿದ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಟೀಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾಯಾ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕೊಂದಬಳಿಕ ಇಂದ್ರಜಿತ್ತು ಆಂಜನೇಯನಿಗೆ ನುಡಿವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, "ಕಪಿಯೆ, ನೀನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬಾರದು. ಆದರೆ ಶತ್ರುಗಳಿಗೆ ಖೇದವಾಗುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲೆಬೇಕು!"64 ಸಮುದ್ರದ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಬೇಸರಗೊಂಡ ರಾಮನು ಭಾವೋ ದ್ರೇಕದಿಂದ, "ಗರ್ವಿಷ್ಠನೂ ದುಷ್ಟನೂ ನಾಚಿಕೆಗೇಡಿಯೂ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ನಿಂದಿಸು ವವನೂ ಆದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಗೌರವಿಸುತ್ತದೆ;65 ದಂಡನೆಯೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಚಿತವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ; ಕ್ಷಮೆಗಾಗಲಿ, ಪ್ರಿಯವಚನಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕೃತಘ್ನರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಪುರಸ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಲಿ ಧಿಕ್ಕಾರ!"66 ಎಂದು ಹೇಳುವನು.

ನೈತಿಕ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳು ನಾಲ್ಕು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತವೆ: (೧) ಪರಲೋಕದ ಪರಿಗಣನೆ (೨) ಪೂಜ್ಯರಿಗೆ ಗೌರವ (೩) ಇತರರ ನೈತಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ (೪) ಆತ್ಮಗೌರವ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮವಿವೇಚನೆ.67

ಅದೃಷ್ಟವಾದ:—ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲದ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟವಾದವನ್ನೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯಿಸುವುದುಂಟು. "ತರ್ಕವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಅದೃಷ್ಟ (ದೈವ); ಸಕಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ."68 ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟ ಪಕ್ವ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಅವಿನಾಭಾವವಿದೆ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕಾಲವೆ ಸಕಲ ಸಂಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅದೃಷ್ಟವೆಂಬುದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಕಲವನ್ನೂ ಆಳುವ ದೈವಸಂಕಲ್ಪ (ನಿಯತಿ) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ರಾಮನು ತಾರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು:,70 "ನಿಯತಿಯೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ; ಕಾರ್ಯಸಿದ್ಧಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದುದು ನಿಯತಿ; ಸಕಲವಸ್ತು ಗಳು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಸಕಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ನಿಯತಿಯೆ ಕಾರಣ. ಯಾರು ಸ್ವತಃ ಏನನ್ನೂ

ಮಾಡಲಾರರು; ತಾನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ತನಗೆ ತಾನೆ ಯಾರೂ ಸ್ವಾಮಿಯಾಗಲಾರ; ತನ್ನ ಅಂತರ್ಗತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಮುಂಬರಿಯುತ್ತದೆ, ಅದರ ಕೇವಲ ಆಶ್ರಯು, ಕಾಲ. ಕಾಲವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಲಾರದು; ಅಂತಹ ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ತನ್ನ ನಿಯುತಿಯನ್ನು ಸೇರಿದ ಬಳಿಕ ಯಾವುದೂ ಅತಿಕ್ರಮಿಸಲಾರದು. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂಧುಗಳಿಲ್ಲ, ತರ್ಕವಿಲ್ಲ, ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ; ಸ್ನೇಹವನ್ನಾಗಲಿ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಅದು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರ ಆಜ್ಞಾಶಕ್ತಿಗೂ ಅದು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರು ಕಾಲದ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಗಳು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಈ ಜನ್ಮದ ಅಥವಾ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಕರ್ಮದ ಫಲರೂಪವೆ ಅದೃಷ್ಟವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಬಂದಿದೆ.71 ಈ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಭಾವನೆಗೆ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೆ ಕಾರಣ. ಈ ಮಹಾವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಿಕ್ಕ ಕಣವೆಂಬುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿ. ಪ್ರತಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿ. ಪ್ರತಿಯೊರ್ವನಿಗೂ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಇರುವುದೇ ಅವನಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣ; ಅನ್ಯಾಯ ಅಥವಾ ಅದೃಷ್ಟವೆಂಬುದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ದೈವಕ್ಕೆ ಗೌರವಾರ್ಪಣ ಮಾಡಿದರೂ ಪುರುಷ ಪ್ರಯತ್ನ ಹಾಗೂ ಪೌರುಷವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಲಾಘವವಾಗಿ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಜಯವೆಂಬುದು ದೈವಕೃಪೆ ಹಾಗೂ ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲೆ ಲಭಿಸುವುದೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ.72 ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನದ (ಸಾಧನೆಯ) ಪ್ರತಿಫಲವೆ ದೈವವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು73. ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಕೆಲವರು, ಇದರ ಮುಂದೆ ದೈವವು ಶಕ್ತಿಹೀನವೆನ್ನಬಹುದು; ದೈವಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗದಿರುವುದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆನ್ನಬಹುದು.74

ಭೌತವಾದ:—ನಾಸ್ತಿಕರೆಂದು ಖಂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಭೌತವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿ, ರಾಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವ ಜಾಬಾಲಿಯ ಉಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ:—

"ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುವುದು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿಯೆ! ಅದಕ್ಕೆ ಬಂಧುಗಳಾಗಲಿ ಸ್ನೇಹಿತರಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ತಾಯಿತಂದೆಯರೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವವನನ್ನು ಹೇಡಿಯೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತಂದೆ, ತಮ್ಮ, ಮನೆ, ಧನ–ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಯಾಣಿಕನಿಗಿರುವ ನಿಲ್ದಾಣಗಳಂತೆ! ಯಾರೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣನು ತಂದೆ. ಆದರೆ, ನಿಜವಾಗಿ ಶುಕ್ರಶೋಣಿತಗಳು ತಾಯಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಮನುಷ್ಯನ ಜನನವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಅಂತ್ಯವಾಗುವುದು ಸಾವಿನಲ್ಲಿ. ಇದೇ ಜಗತ್ತಿನ ರೀತಿ: ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾರೂ ಚಿಂತಿಸಬಾರದು. ಧನಕ್ಕಾಗಲಿ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಯೋಗ್ಯತೆಗಾಗಲಿ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನ ಕೊಡುವವನನ್ನು ಕನಿಕರದಿಂದ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಥವರು ಇಹದಲ್ಲಿ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ನಾಮರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವರು ಸತ್ತವರ ಅಪರಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪಿತೃತರ್ಪಣಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿರತರಾಗುತ್ತಾರೆ! ಎಷ್ಟೊಂದು ಆಹಾರ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ! ಸತ್ತವರೆಲ್ಲಾದರೂ ತಿನ್ನುವುದುಂಟೆ? ಒಬ್ಬರು ತಿಂದ ಆಹಾರ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಶರೀರವನ್ನು ಸೇರುವುದಾದರೆ ಮೃತರನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಬದುಕಿದವರಿಗೆ ಭೋಜನವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಶ್ರಾದ್ಧವನ್ನು ಆಚರಿಸಬಹುದು. (ಆದರೆ ಒಬ್ಬನ ಭೋಜನದಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಳಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಶ್ರಾದ್ಧವು ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಅಶನವಾಗಲಾರದು.)

ಯಾಜನ. ದಾನ. ದೀಕ್ಷೆ. ತಪಸ್ಸು. ತ್ಯಾಗ. –ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವರು ಬುದ್ಧಿಕುಶಲರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮತಿಯುಳ್ಳವರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾದುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಉಳಿದವುಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಬೇಕು."[75]

ಜಾಬಾಲಿಯ ಈ ಭೌತವಾದವು ಚಾರ್ವಾಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಚಾರ್ವಾಕವೆಂಬ ಹೆಸರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ.

೫. ಉಪಸಂಹಾರ

ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ರಾಮಾಯಣವು ಮಾನವೀಯ ಸ್ವಭಾವಗಳಿಂದ ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗಿ, ಸುಮನೋಹರ ಕಾವ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಶೀಲವಾದ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ನೈತಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲು, ನಿಗೂಢವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸತ್ಯಗಳೂ ಪಾಷಂಡಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಕೇವಲ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಲೋಕಾಯತರು ಬೆಂಬಲವಿತ್ತಿರುವ ಆನ್ವೀಕ್ಷಿಕೀಯೆಂಬ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದು ಇತರ ಶಾಖೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನಾಗಲಿ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಕಾಣೆವು. ಆದರೆ ಜೀವನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳಿಂದಲೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಚಿಂತನ ಬಹುಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹಲವು ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾ ಭಕ್ತಿಗಳಿರುವುದಾದರೂ ಪಂಥಾಭಿಮಾನವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಖಂಡ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ, ರಾಮಾಯಣದ ಜೀವನದರ್ಶನವು ಉದ್ಧಟತನದಿಂದಲೂ ಪಂಥಾಭಿಮಾನದ ಪೂರ್ವಪೀಡಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದಲೂ ದೂರವಾಗಿದೆ. ಚಿರಕಾಲ, ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾನವನಿಗೆ ರುಚಿಸುವ ಕಾವ್ಯವಿದು.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಮ್ಯೆಕ್ಡಾನೆಲ್, **History of Sanskrit Literature,** ಪು. ೩೦೮
2. ಅದೇ., ಪು. ೧೦೦-೧೧೧
3. II. ೧೦೯.೯; VII. ೪೩, ೧೯.
4. II. ೨೧.೬೪; ೧೦೯.೩; III. ೬೬.೧೪; IV. ೧೮.೫೯;೨೮.೬೫; VI. ೨೨.೩೨; ೬೪.೨; VII. ೫೦.೧೬, ಇತ್ಯಾದಿ.
5. VI. ೫೦.೪೦.
6. III. ೬೪.೭೫.
7. II. ೭೭.೨೨. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ದ್ವಂದ್ವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿವರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ: "ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಬಾಯಾರಿಕೆ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಜಡತ್ವ, ಮುಪ್ಪು ಮತ್ತು ಸಾವು" ಅಥವಾ "ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು, ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ, ಲಾಭ ಮತ್ತು ನಷ್ಟ" ಅಥವಾ "ಬದುಕು, ಹುಟ್ಟು, ವೃದ್ಧಿ, ರೋಗ, ಬದಲಾವಣೆ. ನಾಶ."
8. VI. ೨೨.೨೩
9. IV. ೩೦.೧೮; VI. ೧೧೮. ೧೭.
10. VII. ೩೦.೯; ೧೦.೧೭.

11. ನೋಡಿ: ಅನುಪಪನ್ನ (ಅತಾರ್ಕಿಕ). IV. ೬೪.೧೧; ಅನುಮಾನ, IV. ೬,೯; ೧೧.೩೪; IV. ೧೮.೩೭: "ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನ", ೫೨.೧೩; ಅವ್ಯಕ್ತ, I. ೭೦.೧೯; ಆಕಾಶ (ನಿರ್ಧಾರಿತ ಸ್ಥಳ) > (ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಸರ್ವೇಶ್ವರ), I. ೩೪.೪; II. ೧೧೦.೫; VII. ೧೧೦.೧೦; ಇಂದ್ರಿಯ, V. ೯.೨೯; ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ, V. ೯.೨೯; VI. ೯೩.೨೨: ಉಪಪತ್ತಿ (ವಿಚಾರ), V. ೯.೩೯; ಉಪಪನ್ನ (ತಾರ್ಕಿಕ), II. ೧೧೮. ೧೫; ತತ್ತ್ವ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞ (ಕೇವಲವನ್ನು ತಿಳಿದವನು) ಎಂಬಲ್ಲಿ, II. ೭೭.೨೪; ತಮಸ್ (ತ್ರಿಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು), II. ೧೦೯.೧೭; ತರ್ಕ, IV. ೩.೨.೯; VI. ೨.೭; ತ್ರಿವರ್ಗ [ಮೂರರ ಗುಂಪು (ಯಾವುದೆಂದರೆ: ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಪತ್ತು, ಧನ, ಸಂತೋಷ)], IV. ೩೮.೨೩; ನಿಃಶ್ರೇಯಸ (ಪರಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು). VI. ೬೪.೮; ನಿಸರ್ಗ (ಪ್ರಕೃತಿ). IV. ೫೮.೩೦, ೩೧; ನ್ಯಾಯ, III. ೫೦.೨೨; VII. ೨೨.೨೪. ೩೦; ಪಂಚತ್ವ (ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವುದು), IV. ೧೧.೪೬; V. ೧೩.೨೩; ಪಂಚವರ್ಗ [ಐದರ ಗುಂಪು (ಇಂದ್ರಿಯಗಳು)]. II. ೧೦೯.೨೭; ಪುರುಷಾರ್ಥ, IV. ೬೪.೧೦; V. ೧೩.೧೮; ಬ್ರಹ್ಮಭೂತ, I. ೩೩.೧೬; ಭಾವ (ಅಸ್ತಿತ್ವ.), II. ೯೪.೧೮; ಭೂತ (ಜೀವಿ). III. ೬೪.೭೫; VII. ೩೪.೩೯; II. ೭೭.೨೩; (ಮೂಲಭೂತಗಳು) > (ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು), VII. ೯೬.೨೦: ಭೂತಾತ್ಮನ್ (ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮ), VI. ೯೩.೨೨; ಮರ್ಯಾದಾ (ಎಲ್ಲೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ನಿಯತಿ). II. ೩೫.೧೧; III. ೬೪.೬೪. ಇತ್ಯಾದಿ; ಮಾಯಾ (ನಿಗೂಢವಾದ ಭಗವಂತನ ಶಕ್ತಿ). V. ೫೪. ೩೭; VII. ೧೦೪.೨.೪.೫; ೧೧೦.೧೧; ಮಾಯಾ ಯೋಗ (ಯೋಗಮಾಯಾ), ಮಾಯೆಯ ಯೋಗವಾಗಿ. I. ೨೯,೯; ಮೋಹ, ೫೪.೩೦. ಮತ್ತು ಸಮ್ಮೋಹ, ೮೪.೯; ಯೋಗ, II. ೨೦.೪೮; III. ೬.೬; ರಾಗ (ಮನೋವಿಕಾರ), II. ೨.೪೪; V. ೫೫.೧೬; ರಾಜಸ, V. ೫೫. ೧೬; ರೂಪ (ಆಕಾರ), VI. ೧೦೬.೩೦: ಲಕ್ಷಣ. VI. ೬೪.೬; ವಾದ, I. ೧೪.೧೯; VI. ೧೭.೫೨; ವಿಪಾಕ (ಕರ್ಮಫಲ), VI. ೬೮.೪; ವ್ಯಾವಿದ್ಧ. III. .೯.೨೭. ಮತ್ತು ವ್ಯಾಹತ, II. ೧೦೬.೧೮ (ಅಸಂಗತ): ಸಂಗ, II. ೩.೭.೨; ಸತ್ತ್ವ (ಗುಣಗಳಲ್ಲೊಂದು). VII. ೫೮.೬; (ಮನಸ್ಸು), II. ೩೯.೩.೨; (ಚೈತನ್ಯ), II. ೨೦.೩೯; ಸಮಾಧಿ, IV. ೩೦. ೧೬, ೧೭; VII. ೪೯.೮; ಸ್ವಭಾವ, VI. ೨೨.೨೩; ೬೪.೬೬.

12. III. ೫೦.೨೨.

13. II. ೧೧೦. ೩೮-೩೯

14. III. ೬೬.೬

15. II. ೧೮.೧೩

16. V. ೩೪.೬; VI. ೧೨೬.೨

17. III. ೨೯.೩

18. II. ೧೧೫.೧೬=VII. ೫೨.೧೧

19. II. ೧೧೫. ೨೬-೨೮.

20. II. ೧೧೫.೩೧, ನೋಡಿ vv., ೧೯-೨೧.

21. II. ೪. ೧೩-೧೪. ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಋಣಗಳೆಂದರೆ, ದೇವರು ಋಷಿಗಳು ಪಿತೃಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಈ ಋಣಗಳನ್ನು ಯಜ್ಞ. ಅಧ್ಯಯನ. ಮಗನನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ದಾನಗಳಿಂದ ನೀಗಬಹುದು. ಐದು ದೊಡ್ಡ ಯಜ್ಞಗಳೊಡನೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ.

22. III. ೯. ೩೦-೩೧.

23. II. ೨೧.೫೭-೫೮.

24. II. ೧೧೦. ೬೨-೬೩.

25. IV. ೩೮. ೨೦-೨೨, ನೋಡಿ. II. ೫೩.೧೩.

26. II. ೨೧.೪೦; VII. ೩.೧೧.

27. III. ೯.೩೦.

28. II. ೨೫.೩.

29. VI. ೪೬.೩೨.

30. V. ೫೧.೨೮-೨೯.

31. IV. ೧೮.೧೫.
32. II. ೩೯.೧೧;೫೨.೧೭; III. ೫೨.೩೯; ೬೪.೫೨; V. ೨೮.೧೨-೧೩.
33. VI. ೬೪.೬-೯; ೮೩. ೧೪-೪೨; ೧೩. ೨-೫.
34. II. ೧೦೯. ೧೩; VI. ೧೩.೨.
35. II. ೧೧೦. ೩,೫; VI. ೧೧೭. ೧೩-೨೬; VII. ೬.೨.
36. I. ೭೦.೧೯.
37. II. ೧೧೦.೫; VII. ೧೧೦.೧೦.
38. IV. ೧೮.೧೫; VI. ೧೨೫.೩೨; III. ೧೧; VII. ೪೧.೭.
39. VI. ೫೯.೫೫; ೯೩.೨೨.
40. V. ೧೩.೪೦.
41. I. ೧೬.೧೫; ೨೯.೯; V. ೫೪.೩೭; VII. ೧೦೪.೨,೪,೫; ೧೧೦.೧೧.
42. II. ೧೦೩.೩೦; ೧೦೪.೧೫.
43. II. ೯೯.೧೫.
44. II. ೪.೩೩; VII. ೭.೬.
45. II. ೬.೩.
46. III. ೬. ೨-೬.
47. I. ೧೪.೧೨; IV. ೧೮.೩೩; II. ೨೯.೧೩; II. ೩೮.೪; III. ೭೪.೭, ೧೦; IV. ೫೦. ೩೮-೩೯.
48. II. ೨೯.೧೩; IV. ೩.೨.೨೩.
49. II. ೯೯. ೧೩-೧೬; III. ೧.೧೫,೨೧; V. ೨೬. ೪೫-೬
50. I. ೩೩.೧೬; ೩೪.೪; II. ೧೯.೩೩; ೨೧.೫೩; ೯೪.೧೯; III. ೫.೨೮, ೩೧,೪೧; ೧೩, ೩೫.
51. II. ೬೭. ೨೩.
52. II. ೩೩.೧೨; ೧೦೯.೩೧; VI. ೧೧೩. ೪೩; ೧೮.೨೭-೨೮; II. ೧೦೯.೨೧.
53. II. ೬೪.೪೩; ೨೯.೧೬; ೧೧೭. ೨೩-೯.
54. I. ೩೨.೨೧ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ.; II. ೬೧.೨೪; IV. ೩೩.೩೬, ೩೯, ೬೧; II. ೭೮.೨೧.
55. II. ೩೭.೨೪; III. ೧೦.೨೧; VI. ೨೪. ೩೭-೮; ೬೫. ೨೩-೪
56. VI. ೧೧೪.೨೭.
57. II. ೧೦೨.೪; III. ೧. ೧೮-೨೦; IV. ೧೮. ೪೧-೩.
58. III. ೬. ೧೧.
59. IV. ೧೮.೬೧.
60. II. ೯೬.೨೪; VI. ೯. ೧೪.
61. VI. ೮೦.೩೯; IV. ೧೧.೩೬.
62. II. ೭೫.೩೭.
63. II. ೧೦೯.೪; VI. ೧೧೩. ೪೨-೪.
64. VI. ೮೧.೨೮.
65. VI. ೨೧.೧೫-೧೬.
66. VI. ೨೨.೪೫.
67. II. ೧೦೯. ೩-೯, ೧೬-೧೯, ೨೪-೫.
68. II. ೨೨.೨೦.
69. II. ೨೪.೩೩; ೮೮.೧೧; III. ೬೮.೨೧;೭೨.೧೬; VI. ೩೨. ೧೩; ೯೫.೪೮.
70. IV. ೨೫. ೪-೮.
71. II. ೩೯.೪; ೫೩.೧೯; ೧೦೯.೨೮; III. ೪೯.೨೭; VI. ೧೧೧.೨೫-೬; ೧೧೩.೩೭-೮.
72. I. ೧೮-೪೭; V. ೩೬.೧೯; VI. ೭೩.೬.
73. III. ೨೩.೭, ೧೬-೨೦. 74. II. ೧.೩೧. 75. II. ೧೦೮. ೩-೧೭.

ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಗ್ರಂಥ ಸಂಸ್ಕರಣಗಳು

(ಬಂಗಾಳಿ ಪಾಠ): ಸಂಪಾದಕರು. ಜಿ. ಗೊರೆಸಿಯೊ. ೫ ಸಂಪುಟಗಳು. ಪ್ಯಾರಿಸ್, ೧೮೫೦.

(ಪಶ್ಚಿಮೋತ್ತರೀಯ ಪಾಠ): ಸಂಪಾದಕರು. ವಿಶ್ವಬಂಧು ಶಾಸ್ತ್ರಿನ್ ಮತ್ತು ಭಗವದ್‌ದತ್ತ. ಸಂಪುಟಗಳು I-VII. ಲಾಹೋರ್.

(ಬೊಂಬಾಯಿ ಪಾಠ): ತಿಲಕವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಡನೆ ಸಂಪಾದಿಸಿದವರು: ವಿ. ಎಲ್. ಪನ್ಸಿಕರ್. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ. ನಿರ್ಣಯ ಸಾಗರ ಪ್ರೆಸ್, ಬೊಂಬಾಯಿ, ೧೯೩೦. ತಿಲಕ, ಶಿರೋಮಣಿ ಮತ್ತು ಭೂಷಣ-ಇವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಡನೆ ಸಂಪಾದಿಸಿದವರು: ಎಸ್. ಕೆ. ಮುಧೋಲ್ಕರ್. ೭ ಸಂಪುಟಗಳು ಬೊಂಬಾಯಿ, ೧೯೧೩-೨೦.

ಭಾಷಾಂತರಗಳು

(ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ): ಆರ್. ಟಿ. ಎಚ್. ಗ್ರಿಫಿತ್. ಬನಾರಸ್, ೧೮೯೫. ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕರಣ: ಎಂ. ಎನ್. ವೆಂಕಟಸ್ವಾಮಿ, ಬೊಂಬಾಯಿ, ೧೯೧೫.

(ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ): ಮನ್ಮಥನಾಥದತ್ತ. ಕಲ್ಕತ್ತ, ೧೮೯೨-೯೪.

ಅಧ್ಯಯನ

ಯಾಕೋಬಿ, ಎಚ್. Das Rāmāyaṇa, ಬಾನ್, ೧೮೯೩.

ವೈದ್ಯ, ಸಿ. ವಿ. The Riddle of the Rāmāyaṇa. ಬೊಂಬಾಯಿ ಮತ್ತು ಲಂಡನ್, ೧೯೦೬.

ರೂಬೆನ್, ಡಬ್ಲ್ಯು. Studien Zur Textgeschichte des Rāmāyaṇa, Stuttgart, ೧೯೩೬.

ಮ್ಯಾಕ್ಡಾನೆಲ್, ಎ.ಎ. History of Sanskrit Literature, (ಲಂಡನ್, ೧೯೧೩), ಪುಟ ೩೦೨-೧೭.

ವಿಂಟರ್‌ನಿಟ್ಸ್, ಎಂ. History of Indian Literature, ಭಾಗ ೧. (ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರ ಶ್ರೀಮತಿ ಎಸ್. ಕೇಟ್ಕರ್ ಅವರಿಂದ. ಕಲ್ಕತ್ತ, ೧೯೨೭), ಪುಟ ೪೭೫-೫೧೭.

ಅಧ್ಯಾಯ ೪ (ಮುಂದುವರಿದುದು)

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು

ಆ – ಮಹಾಭಾರತ

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡು

೧. ಗ್ರಂಥದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ

ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಗಳ ದರ್ಶನ (Philosophy) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ[1] ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ನೀತಿಗಳ ವಸ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶ ಅಲ್ಲುಂಟು, ಮತ್ತು ಅದು ಕೆಲವು ದಾರ್ಶನಿಕ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು (Doctrines) ನೇರವಾಗಿಯೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಮಹಾಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಾತ್ಮಕವೂ ಸಂಗತವೂ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಭಾವಗಳು ತುಂಬಿವೆ. ಸುಸಂಗತವೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧವೂ ಆದುದು ಯಾವುದೂ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನ ಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬನೇ ಗ್ರಂಥಕರ್ತ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿ ದನೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಿದ್ದರೂ, ಮಹಾಭಾರತ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ವಿಸ್ತಾರಹೊಂದಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಬೃಹದ್ಗ್ರಂಥ. ಇದರಲ್ಲಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅಲಂಕರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಜರಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ನೀತಿ ಮತ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳು ಬೆರೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ರಾಶಿಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು, ತನ್ನ ಅಂತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಯಿತು.

ಇವುಗಳ ಪೈಕಿ ಕೆಲವು ಇತಿಹಾಸಗಳೂ ಪುರಾಣಕಥೆಗಳೂ ವೇದಗಳ ಕಾಲದಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿವೆ, ಆದರೆ ಕೆಲವು ರೂಪಕ ಕಥೆಗಳೂ (Parables) ಮತ್ತು ನೀತಿಬೋಧಕ ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಮುಂದೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡ ಬೆಳೆಗಳು; ದಾರ್ಶನಿಕ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಭಾವನೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಹಳೆಯುಳಿಕೆಯವೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವೂ ಸಮ್ಮಿಳಿತವಾಗಿವೆ.

ಈ ಮಹಾ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವನೆಗಳೂ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಮೇಳೈಸಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕೌತುಕವಾದ ಸಂಗತಿ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಗಳ ರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಹಲವಾರು ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಮತತತ್ವಗಳೂ ಇರುವುದು. ಇವು ಯಾವವೆಂದರೆ: ಸನತ್ಸು ಜಾತೀಯ (ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವದ್ದು), ಭಗವದ್ಗೀತೆ (ಭೀಷ್ಮ ಪರ್ವದ್ದು), ಬಗೆಬಗೆಯಾದ ಉಪ ದೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡು ಗೀತೆಗಳ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ನಾರಾಯಣೀಯ ವನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡಿರುವ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮ (ಶಾಂತಿ ಪರ್ವದ್ದು), ಮತ್ತು ಅನುಗೀತ (ಅಶ್ವಮೇಧ ಪರ್ವದ್ದು). ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ; ಸುಬದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

೨. ಸಾಮಾನ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರಸರಣಿ

ಈ ಮಹಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರಾತನ ತತ್ವಗಳು ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿರುವುದೂ ಮತ್ತು ವೇದದ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆತ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸುಘಟಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಲ್ಲ ದಿದ್ದರೂ ಸಕಲ ಸಾರಗ್ರಾಹೀ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಇದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ನಿಜ; ಆದರೆ ಕರ್ಮವೇ ಪ್ರಧಾನವೆನ್ನುವ ಮತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಹೊಗಳುವ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಎತ್ತಿಕೊಡಬಹುದು; ಆದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಪರವಾಗಿರದ, ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವ, ಭಾಗಗಳೂ ಇವೆ. ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವೇ ಉಪ ನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶದ ಹುರುಳು. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಇದನ್ನೇ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತನ್ನ ತಿರುಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಯುದ್ಧವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ; ಆದರೂ ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳುಳ್ಳ ಆ ಏಕವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಯಾವ ಕರ್ಮವೂ ಕೂಡ, ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಧಿಯಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಮತ್ತಾವುದೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅವಶ್ಯಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಭಾಗಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶದ ತಳದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅದ್ವೈತ ಬೋಧೆಯಿದೆ, ನಿಶ್ಚಯ; ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟರೂಪ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾದಗಳೆರಡೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.[2] ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ಕಾವ್ಯ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರವೃತ್ತ ವಾದದ್ದು; ಆದುದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಉದಿಸಿತೆಂಬ ವಿಶ್ವವಾಸ್ತವತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದತ್ತ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಓಲುವೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಪರಿಣಾಮವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅನುಭವಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಜಗ ನ್ಮಿಥ್ಯಾವಾದ ಅಥವಾ ವಿವರ್ತವಾದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. (ವಿವರ್ತ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯ, ಅದು ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಮ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ.) ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ದೇವರು ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ದ್ವೈತಭಾವವನ್ನು ಮಹಾ ಭಾರತ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ಸಕಲಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಬಳಸಿ ಕೊಂಡು ಈ ಕಾವ್ಯ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ದೇವರುಗಳನ್ನು, ಇವೆಲ್ಲ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶಗಳೆಂದೇ ಬಗೆದು, ವೈದಿಕ ದೇವತಾಶ್ರೇಣಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹಳೆಯ ಬಹುದೇವತಾನಿಷ್ಠೆ ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಡಲೊಲ್ಲದು; ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪದೇಶಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯ ಏಕದೈವನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ; ಇದರ ಅಧಿದೈವ ವಿಷ್ಣು ಆಗಬಹುದು ನಾರಾಯಣ–ಕೃಷ್ಣ ವಾಸು ದೇವನಾಗಬಹುದು, ಅಥವಾ ಇವರ ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಬಹುದು. ಈ ಸಗುಣ ರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಮರೆತಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮವನ್ನೆರೆದು ಪೂಜಿಸಲು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಮಹಾವ್ಯಕ್ತಿ ಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ; ಆದುದ ರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪರಮಪುರುಷನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅನೇಕ ನಾಮ ಗಳಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟನಾದ ಈ ಈಶ್ವರನೇ ಪರಮಪೂಜ್ಯನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞಾಧಿಷ್ಠಿತನಾದ ಈ ಪರಮಪುರುಷನ ಭಾವನೆಯ ಜತೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಿವ ಮೊದಲಾದ "ಇತರ ದೇವತೆಗಳೂ" ಅನೇಕವೇಳೆ ಜನರ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ

ತಕ್ಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನಿತ್ತು, ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ, ಇಂಥಿಂಥವರಿಗೆ ಇಂಥಿಂಥ ಶಕ್ತಿಗಳುಂಟೆಂದೂ ಇಂಥಿಂಥ ಕೆಲಸಗಳುಂಟೆಂದೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ತತ್ತ್ವಗಳು. ಆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದುವೇಳೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ಉದ್ಧೃತವಾಗಿಲ್ಲ; ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಕುಂದಿಹೋಗಿದ್ದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. "ವೇದಾಂತ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇನೋ ಕಾಣಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ–ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷದ್–ಆರಣ್ಯಕವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ; ಆದರೆ ವೇದಾಂತ ಈಗಿರುವ ಹಾಗೆ ಒಂದು ಸುಸಂಗತ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಗ ಬಹುಶಃ ಜ್ಞಾತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಹ ಮಾಯಾವಾದದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸುಳಿವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಗುಣವಾಗಿ ಮಾಡುವ ತತ್ತ್ವವೇ ಮಾಯೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ವೇಳೆ ಅನುಮಿತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಜಗದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ.[3] ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟೋಪದೇಶಗಳ ಅರಿವು ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಕಣಾದನೆಂಬ ಹೆಸರು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಭಾಗವಾದ ಹರಿವಂಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ; ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಗೌತಮನ ಹೆಸರೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಲ್ಲ. "ನ್ಯಾಯ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತರ್ಕವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನ್ಯಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾದಪಂಚಕದ[4] ಮಾತು ಬಂದರೂ (XII-320. 80-85) ಗೌತಮನ ತರ್ಕಸರಣಿಯ ಅಂಗಗಳಿಗೂ (Syllogistic constituents) ಇದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾವವೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ ಅಥವಾ ಆಮ್ನಾಯ;[5] ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿಯು ವಂತ ದೈವಶ್ರದ್ಧಾಸಂಪನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಜ್ಞಾನಪ್ರದವಾದ ದೈವಕೃಪೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟಿದೆ.

ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಐದು ಜ್ಞಾನಮೂಲಗಳಾವವೆಂದರೆ: ವೇದಗಳು, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಪಾಶುಪತ, ಮತ್ತು ಪಾಂಚರಾತ್ರ.[6] ಇವುಗಳೊಳಗೆ, ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ನಾವಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ; ಆದರೆ ವೇದ ತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಥಮಾಚಾರ್ಯನು ಅಪಾಂತರತಮಸ್ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಚೀನಗರ್ಭ ಎಂದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹೆಸರಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಪಾಶುಪತ ಮತ್ತು ಪಾಂಚರಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಪಿಲ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ಶಿವ ಮತ್ತು ನಾರಾಯಣರು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇತರ ಉಪದೇಶಕರು ಯಾರಾರೆಂದರೆ, ನಿರುಪಾಧಿಕ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಕನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಆತ್ರೇಯ (XIII-137.3); ಜನಕನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುವ ಸುಲಭಾ (XII-190-3); "ಸನತ್ಸುಜಾತೀಯ"ದಲ್ಲಿ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುವ ಸನತ್ಕುಮಾರ; ವಾಸುದೇವ-ಕೃಷ್ಣನನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕರಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವ ಗೀತಾಕರ್ತೃಗಳು; ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಕಪಿಲ ಮತ್ತು ಆತನ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಆಸುರಿ ಮತ್ತು ಪಂಚಶಿಖ; ಅಸಿತದೇವಲ, ಜೈಗೀಶವ್ಯ, ಪರಾಶರ, ವಾರ್ಷಗಣ್ಯ, ಭೃಗು, ಶುಕ, ಗೌತಮ, ಆರ್ಷ್ಟಿಷೇಣ, ಗರ್ಗ, ನಾರದ, ಪುಲಸ್ತ್ಯ, ಶುಕ್ರ, ಕಾಶ್ಯಪ ಮತ್ತು ಸನತ್ಕುಮಾರ [ಇವರನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯ ತತ್ತ್ವದ ಉಪದೇಶಕರೆಂದು ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ (XII, 318, 59).]

ಇವರುಗಳೊಳಗೆ ಕಪಿಲ ಮತ್ತು ಆತನ ಪಂಥದ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗಪ್ರವರ್ತಕರು ತುಂಬ ಮುಖ್ಯರೆನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರರೂಢವಾಗಿರುವ ದೈವತತ್ತ್ವದಂತೆಯೇ ಈ

ಸರ್ವವ್ಯಾಪೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸಹ ಪ್ರಧಾನಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯದ ಆಚಾರ್ಯ ಕಪಿಲನು ಬಹಳ ಪುರಾತನ ಋಷಿ. ಈತ ಅಗ್ನಿ-ಶಿವ-ವಿಷ್ಣುಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಭಾವಿತ ನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈತನ ಕೃತಿಯೂ ಸಹ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ಪದೇಪದೇ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಶಿವನನ್ನು ಯೋಗೇಶ್ವರನೆಂದೂ ಶುಕ್ರನನ್ನು ದೈತ್ಯರ ಯೋಗಾಚಾರ್ಯನೆಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯೋಗದ ಮೂಲಕರ್ತೃ (ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ) ಪತಂಜಲಿ ಯಲ್ಲ. ಯೋಗಕ್ಕೂ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆನ್ನಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲೂ ಒತ್ತಿಹೇಳಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಇವೆರಡೂ ಮೊದಮೊದಲು ಒಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದ್ದು, ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಪರ್ಯಾಯವೆಂಬಂತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ; ಆದರೆ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣಕವೆಂದು ಪರಿ ಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯೋಗ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಾಗಿದೆ; ಸಾಂಖ್ಯವೋ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ. ಇದೇ ಇವುಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಭೇದವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯೋಗ ಪ್ರಾಯಶಃ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬದ್ಧವಾಗಿತ್ತು, ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ಸಾಂಖ್ಯವೋ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನದರ್ಶನವಾಗಿದೆ (philosophy of knowledge). ಇವೆರಡೂ ದ್ವೈತವಾದಿಗಳಾಗಿ, ಕೇವಲಿಗಳಾಗವುದೇ ಎಲ್ಲ ಚೇತನರ ಗುರಿ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ, ಯೋಗದಂತಲ್ಲದೆ, ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಪ್ರತಿ ಪತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅದು ನಿರೀಶ್ವರ ಪಂಥವೆನಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವವೇ ಈ ಮಹಾ ಕಾವ್ಯದ ಸಾರವೆನಿಸಿರುವಾಗ, ಸಾಂಖ್ಯದ ಈ ತೊಡಕನ್ನು ಅದರ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳ ಜತೆಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯ ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆಯೂ ತನ್ನ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿಯೂ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[7] ಮಹಾ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಂಖ್ಯವು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಲ್ಲ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡಿದೆ. ಸಮಗ್ರ ಸಾಂಖ್ಯವೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗಾರ್ಬೆ ಎಂಬಾತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ವಿಕಸಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲ ಧಾತುವೆಂದೂ, ಇದರಂತೆಯೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಯೋಗವೂ ಸಹ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲ ಧಾತುವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವುದು ಮೇಲು.

೩. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಾಹಿರ ಪಂಥಗಳು

ಆದರೆ ಹಳೆಯ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಂಥ, ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಂಥದಂತೆಯೇ ತನ್ನದೇ ಆದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ನಾಸ್ತಿಕ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (XII. 133. 14=ಗೀತಾ IV. 40; XII. 125; XII. 269. 67; XII. 180. 49) ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಶ್ರುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒಲ್ಲ ದವನು ಅಥವಾ ಪವಿತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅಧಿಕಾರವಾಣಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಲೋಕಾಯತಿಕ (ನಿಸರ್ಗವಾದೀ)[8], ಹೇತುಮಂತ (ತರ್ಕವಾದೀ)[9] ಮತ್ತು ಪಾಷಂಡ (ವೇದ ದೂಷಕ),[10] ಮುಂತಾದವರ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಇದೆ; ಇವರ ಬಗೆಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಮಾತುಗಳು ಬಹಳ ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವರ ಉಪದೇಶಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಷ್ಟೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ

ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಆಸುರೀ ವಾಕ್ಯಗಳೆಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪದೇ ಪದೇ ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆ; ಪಾಠ ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿ ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ, ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸದಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲದ ಸಂಪಾದಕರ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ, ಇವು ವಿಕೃತವಾಗಿರುವುದೂ ಬಹಿಷ್ಕೃತವಾಗಿರುವುದೂ ಕೂಡ ಅಸಂಭವವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇವು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಲಹರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ, ಇಂಥ ಐದಾರು ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿರುವ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೂ ಇವುಗಳ ಅರಿವಿಲ್ಲದೇ ಇಲ್ಲ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳುಂಟು. ಇವು ಯಾವವೆಂದರೆ "ಯದೃಚ್ಛಾವಾದ" (ಇದನ್ನು ಅನಿಮಿತ್ತವಾದ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ), ಮತ್ತು "ಸ್ವಭಾವವಾದ". ಎರಡನೆಯದು ದೈತ್ಯನಾದ ಪ್ರಹ್ಲಾದನಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (XII. 222). ವೇದಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಪ್ರಕೃತ್ಯತೀತವು ಸಿದ್ಧಾಂತ (Supernaturalism) ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Trascendentalism) ಇವುಗಳಂತಲ್ಲದೆ ಇವೆರಡೂ ವಿಹಿತವಾಸ್ತವತಾವಾದಿಗಳು (Positivist in character). ಇವು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾನುಭೂತಿಗಳ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದೆ ಅದೃಷ್ಟ ಸತ್ತ್ವ ಯಾವುದೋ ಇದೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಎಂದರೆ ಅದೃಷ್ಟವಾದವನ್ನು, ಇವು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕಾರಣಕಾರ್ಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೇನಾದರೂ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಉಂಟಾದುದೆಂದೂ, ಅದು ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಹೊರಗಣ ಸತ್ತ್ವದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಆದುದಲ್ಲವೆಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಲೋಕಾಯತ ಅಥವಾ ಲೌಕಿಕ (ಐಹಿಕ) ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದರ್ಶನ (Heterodox philosophy of the mundane) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇವರು ಜೀವವಿರುವವರೆಗೂ ಜೀವಾತ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಇವರು ಆತ್ಮ ಅಮೃತವೆಂಬುದನ್ನು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ; ಆದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಪುರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೪. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಿಶ್ರಣ

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸಂಗತವೆನಿಸುವ ತತ್ತ್ವಮಿಶ್ರಣವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಏಕದೇವಾತ್ಮಕ ಭಾವನೆಯೂ ಇದೆ; ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಮೂಲ ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಾತ್ಮಕ ದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಮೂಲಯೋಗದ ಅನುಷ್ಠಾನಾತ್ಮಕವಾದ ಈಶ್ವರೀ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವುಗಳ ರಂಗನ್ನು ತಳೆದಿದೆ. ಆದರೂ ಇದರಲ್ಲಿನ ಬಹ್ವಂಶ ಯೋಗದ್ದೂ ಅಲ್ಲ ಸಾಂಖ್ಯದ್ದೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ, ವೈಷ್ಣವ,

ನಾರಾಯಣೀಯ ಮತ್ತು ಈ ಪಂಥಗಳವರಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯರಾದ ಭಾಗವತರ ಏಕದೇವೋಪಾಸನ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಇದು ತನ್ನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಅನೇಕ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಿಶ್ರಣವಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. "ಪ್ರಜಾಪತಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವಿದು" ಎಂದು ವೇದಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಭಾವನೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ವಿವರ್ತವಾದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪರಿಣಾಮವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಲುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯಾದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚ ಪರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ದೇವರೆಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ, ಸಾಂಖ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸಹ ಏಕಮತವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತ್ವ, ಪುರುಷನ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯೆ, ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಗುಣ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವು ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿರುವಂತೆ, ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯ ತತ್ವವೊಂದನ್ನು, ಇಪ್ಪತ್ತಾರನೆಯದನ್ನೂ ಸಹ, ಇವಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪೌರುಷೇಯ-ಅಪೌರುಷೇಯ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ವ್ಯೂಹೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಸಹ ಎತ್ತಿಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕೌತುಕಾಸ್ಪದವಾದ ಮಿಶ್ರಣ. ಇದನ್ನು ಕುರಿತುಮುಂದೆ ನಾವು ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರಾಗಿದ್ದೇವೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮನಸ್ಸಂಬಂಧೀ ಭಾವನೆಗಳು ಮೂಲ ಸಾಂಖ್ಯೋಪದೇಶದ ಬಣ್ಣವನ್ನೇ ತಾಳಿವೆ. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿಗಳಾದ ತೇಜಸ್ಸು, ಪೃಥ್ವಿ, ಆಕಾಶ, ಅಪ್, ವಾಯುಗಳೊಡನೆ ರೂಪ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಶಬ್ದ, ರಸ, ಗಂಧಗಳು ಸಂಗತವಾಗಿವೆ. ವಿಷಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೂಡುವಾಗ ಆಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಒಯ್ಯುವ ಸಾಧನ ಮನಸ್ಸು, ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಅಂಶ ಬುದ್ಧಿ. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬೋಧೆ, ವಿಚಾರಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಭಾವ ಮತ್ತು ಇಚ್ಛೆ ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿನಿಬದ್ಧವಾದ ಭೌತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮದಂತಿದೆ ಬದ್ಧಾತ್ಮ, ಮತ್ತು ಮುಕ್ತವಾದಾಗ ಅದು ಪರಮಾತ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ; ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಬದ್ಧವಾಗಿ ಬರಿಯ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿದ್ದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಮೂಲಸ್ಥಾನವಾಗಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯಪುರುಷನನ್ನೂ ಸಹ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ದೈವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಪುರುಷ ಬಾಹುಳ್ಯಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷನನ್ನು ಅಳವಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಾತ ಪಿತ್ಥ ಕಫಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಧಾತುಗಳಿಂದ ಶರೀರ ಕೂಡಿದೆ. ಚೇತನಯುಕ್ತನಾದ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಮೂರುಗುಣಗಳು ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ – ತಮಸ್ಸು ಜಡತೆಯಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಂದು, ರಜಸ್ಸು ಕಾಮದಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸತ್ವ ಸಮತೋಲನೆಯಿಂದ ಬಾಳುವೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನೂ ತಂದು. ಗುಣಗಳು, ಅವುಗಳ ಶಬ್ದಾರ್ಥದಂತೆಯೇ ಬಂಧನಗಳೂ ಅಹುದು ಗುಣಗಳೂ ಅಹುದು. ಇವು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಮೇಳೈಸಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಕೃತಿಗಳನ್ನು ತರುವ ಹಾಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ತಮ್ಮ ಸಮತೋಲನೆ, ಚಲನೆ, ಮತ್ತು ಜಡತೆಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ಬಗೆಗಳನ್ನು ತರುತ್ತವೆ.

ನೀತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಸಾಂಖ್ಯದ ತ್ರಿಗುಣಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಯಿತ್ತು ಈ ಗುಣಗಳಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸತ್ವದಿಂದ

ಸತ್ತ್ವಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ. ರಜಸ್ಸಿನಿಂದ ರಾಗಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ, ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ತಮಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.[11] ಪೂರ್ವದ ವಿಚಾರಪ್ರಣಾಳಿಯೂ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಯಜ್ಞಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕಾರಿಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯಗಳೆಂದೇ ಕೆಲವುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಫಲಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಜಾತೀಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸ ಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದೋಕ್ತಯಜ್ಞಾದಿ ವಿಧಿಗಳೂ ಸಹ ಕರ್ತವ್ಯಗಳೆಂದೇ ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿವೆ; ಇದರೊಂದಿಗೆ ಔಪನಿಷದಿಕ ನೀತಿಯ ಮೂಲ ಭಾವನೆಯೂ ಸಹ ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾವನೆ ಯಾಗಾದಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳದೆ ಏಕಮೇವಾ ದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬಹುಳತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅಹಂಕಾರದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವೇ ಪಾಪಿಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಾಲ್ಕು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಪೈಕಿ (ಚತುರ್ವರ್ಗ). ಮೋಕ್ಷದ ಮಾತು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಹ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾಮ ಗಳು ಲಾಭ ಮತ್ತು ಸುಖಗಳಿಗೆ ಆಕರಗಳು. ಆದರೆ ಇವು ಧರ್ಮಮೂಲವಾಗಿವೆ. ಧರ್ಮವೇ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮಧ್ಯೇಯ, ಇದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನ. ಅರ್ಥ ಕಾಮಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದುದು ನ್ಯಾಯವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಐಹಿಕ ಜೀವನ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಲ್ಲ; ಆದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಕೊಟ್ಟ ಕೊನೆಯ ಗುರಿ. ಸುಖವನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡುಹೋಗುವಾಗ ಅದೇ ಧರ್ಮ ವೆಂದೂ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗದು; ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಆಸೆಯನ್ನು ತಣಿಸುವುದಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರಯತ್ನದ ಹೋರಾಟವನ್ನೂ ದುಃಖಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕಾಗಲಿ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ದೇಹವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಶುದ್ಧೀಕರಿಸು ವುದು ಆವಶ್ಯಕ; ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ಸದಾಚಾರಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ, ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ದುರ್ಮಾರ್ಗ ಪ್ರವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಪತ್ಕಾಲದಲ್ಲೂ ವಿಷಮ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯನೀತಿ ಸರಿಹೋಗದೆಂದೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಪದ್ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ, ನಿಜ. ಇದರಿಂದ ತೋರುವುದೇನೆಂದರೆ, ಸದ್ಗುಣಗಳೂ ದುರ್ಗುಣಗಳೂ ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದೆ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ ಎಂಬುದು. ಆದರೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕೆಲವು ಮೂಲ ಭೂತವಾದ ಸನ್ನಡತೆಗಳೂ ದುರ್ನಡತೆಗಳೂ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ರೂಕ್ಷವಾದ ಯುದ್ಧಭೂಮಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಾಡುವವರು ಹೇಗೆಯೇ ವರ್ತಿಸಲಿ, ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಮಹಾ ಕಾವ್ಯ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವರ್ಗದ ನೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಶುದ್ಧೀಕರಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಹವ್ಯಾಸವಲ್ಲ. ಸಮಾಜವೂ ಸಹ ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕು. ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ: ಅದರ ಜಾಗರ ಧ್ವನಿ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ಹೊರತು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುವುದಲ್ಲ. ಈ ನಿಷ್ಠೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಸೌಭ್ರಾತ್ರಿಕೆಯಿಂದ ವ್ಯಾಪಿ ಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಸದ್ಭಾವಪೂರಿತವೂ ಆದ ಮನ:ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿರಕ್ತಿಯ ಧ್ಯೇಯಕ್ಕೆ ವಿಮುಖವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಲಕ್ಷಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ನಿವೃತ್ತಿ ಯಲ್ಲ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತಪಸ್ಸಿಗೂ ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವುಂಟು, ಆದರೆ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ವಿಮುಖನಾಗುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸೂಚಿತ

ವಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ತಂದೆ ಮಕ್ಕಳ ಸಂವಾದವೊಂದರಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆ–(XII. 27): ಮೊದಲು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದೆ ವಿರಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ತಂದೆ; ಆದರೆ ಮಗ, ಭ್ರಾಂತಿನಿರಸನವಾದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಪ್ರವ್ರಜಿಸಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಶ್ರದ್ಧಾಚರಣೆಯೊಂದು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೆಂದೇ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಸಾಧಾರಣ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದಿಗೂ ಜನರಲ್ಲಿ ಹರಡಲಿಲ್ಲ; ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಬೋಧಿಸಿದೆ, ನಿಜ; ಆದರೆ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠತಮವೆಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ದಯಾದಾಕ್ಷಿಣ್ಯಶೂನ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎಲ್ಲ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೈವಪ್ರೇರಿತವೆಂದೂ ಅದೃಷ್ಟವೇ ದೈವೋದ್ದಿಷ್ಟವೆಂದೂ ಅದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟವೆಂಬುದು 'ನಪುಂಸಕ' ರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥದೆಂದೂ ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಮನುಷ್ಯಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದೆಂದೂ ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಭಾವನೆ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಓಡುವ ಕುರುಡೋಟವಲ್ಲ, ಈಶ್ವರ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಜರಗುವ ವಿಶ್ವಾಯತವಾದ ನ್ಯಾಯದ ಸುಲಾವಣೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನಿಷ್ಠೆ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕವಲ್ಲ, ಕೇವಲ ನೈತಿಕವಲ್ಲ; ಅದು ಇಷ್ಟದೈವದಲ್ಲಿ ಪರಮ ಪ್ರೀತಿಯುಕ್ತವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಇಷ್ಟದೈವೋಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಆತನ ಕರುಣೆ ಇವು ಇತರ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ದುರ್ನಿವಾರ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗತಿಯನ್ನು ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ನಿರಸನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಇದರ ಮತ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ನೀತಿಬೋಧೆ ಧರ್ಮಬೋಧೆಯೊಡನೆ ಸಂಗತವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ನೀತಿ ಆವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ನೀತಿಗೆ ಧರ್ಮವೂ ಆವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎಡಬಿಡದೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿವೆ. ಒಳ್ಳೆ ನಡತೆ ತಾನು ಒಳ್ಳೆಯ ನಡತೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಅದು ದಿವ್ಯವಾಗಿದೆ ಆದುದರಿಂದ; ವಿಧಿವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆಧಾರಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಪರಿಹೃತವಾಗಿದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಮರಣೋತ್ತರ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸಂಗತವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಿಲ್ಲ. ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಂಥದವರು ಭವಿಷ್ಯಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಚಿಂತೆಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಮೃತ್ಯು ಭಯಂಕರವಲ್ಲವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಸಮಗ್ರ ನಾಶ. ನರಕ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ, ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಫಲ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಜನರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಬಹುಜನರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದ್ದ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಂತಿಮಗತಿಯ ವಿಚಾರದೊಡನೆ ಮೇಳೈಸಿತ್ತು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮೃತ್ಯು ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಕಥೆ (XII . 256-8) ಮೃತ್ಯುದೇವತೆಯನ್ನು ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಶಿಕ್ಷೆಯೆಂಬುದು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದೊದಗುವಂಥದಲ್ಲ, ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವೇ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಘಾತಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಕರ್ಮತತ್ತ್ವದ ಕಠೋರತೆಯನ್ನು ಕಡಮೆಮಾಡಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮ ಪಡೆಯುವಂತಾಗಲು, ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ದೈವಕಾರುಣ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಸಂಸಾರದಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದೇ ನಿಶ್ಚಿತ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ; ಆದರೆ ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ.

ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದಾದ ಸಮೃದ್ಧಿಯಲ್ಲೂ ನಂಬಿಕೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ಮರಣಾನಂತರದಲ್ಲೋ ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಆನಂದಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲೂ ವಿಶ್ವಾಸ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ತಾನು ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಪುರುಷನು ಮುಕ್ತನಾಗುವ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ, ಯೋಗವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಸಂಸ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೇವಲತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೆಂಬ ಯೋಗಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ಇಷ್ಟದೇವತೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಆತ್ಮ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಮುಕ್ತಿಪಥದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ಆಯಾ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಪಾಶುಪತವೋ ಪಾಂಚರಾತ್ರವೋ ಭಾಗವತವೋ ಆದ ದಿವ್ಯಸ್ಥಾನವೊಂದನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮನು ತಲಪುವ ಇಷ್ಟ ದೇವತಾನಿಷ್ಠೆಯೂ ಪ್ರೋಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಮರಣಾನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಧ್ಯೇಯಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಒಬ್ಬನು ಇಚ್ಛಿಸಿದರೆ, ಸತ್ತಮೇಲಲ್ಲದೆ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೂ ಕೂಡ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಲಭಿಸುವ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲ, ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರ ಸಿದ್ಧಿ, ಬರಿ ಇರುವಿಕೆಯ ನೆಲೆ; ಈ ಧ್ಯೇಯದ ಸಾಧನೆಗೆ ಈಗಿನ ಬಾಳುವೆಯೇ ಸಾಕು.

೫. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು

ಹೀಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕತತ್ತ್ವಗಳು ಬೆರಗೆಬ್ಬಿಸುವಷ್ಟು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ತಪ್ಪೆಣಿಕೆಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡದಷ್ಟು ವಿಶದವಾಗಿದೆ. ಇದರದು ಆಸ್ತಿಕಮತ ಮತ್ತು ಇದು ಮುಚ್ಚುಮರೆಯಿಲ್ಲದೆ ದ್ವೈತ ಪರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತೀಕಗಳ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವಗಳು, ಮತ್ತು ಅವತಾರಗಳು ಇವುಗಳ ಉಪಾಸನೆ, ಪೂಜೆ, ಅನನ್ಯ ಭಕ್ತಿ, ಹಾಗೂ ಶರಣಾಗತಿಗಳಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟದೇವತಾ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವೂ ಭಾವಯುಕ್ತವೂ ಆದ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ–ಇದನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ–ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೀತಿವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಪೂರಿತ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮತ ಸಾರಾಂಶದಲ್ಲಿ ಏಕದೈವೋಪಾಸನೆ, ಆದರೆ ಅನೇಕ ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಸ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾಗಿ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡಲು ವಿಶೇಷ ಯತ್ನಗಳು ಜರುಗಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ವೇದದ ದೇವತೆಗಳು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ ಇಂದ್ರ ವರುಣ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಕುಗ್ಗಿದೆ, ಯಮ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವರ ಲಕ್ಷಣ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಹೋಗಿದೆ. ಪ್ರಜಾಪತಿ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವರು ಪೂರ್ವದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಾರೆ. ತ್ರಿಮೂರ್ತಿ ಕಲ್ಪನೆಯ (ಈ ಶಬ್ದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ) ವಿಕಾಸ ಮಂದಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣು ಶಿವ ಎಂಬ ಮೂರು ದೇವತೆಗಳೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದುಸಲ ಪರಮ ದೇವತಾಪಟ್ಟ ಬರುತ್ತದೆ; ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೇವತೆಗಳಂತೆ ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗಲೂ ಸಹ ಇವರು ಪರಸ್ಪರಪೂರಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ದೈವ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗಲೂ ಇವರು ಆತನ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೇವತೆಗಳ ವಿರಸನ ಹೇಗಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕ, ಹಾಗೂ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ದೈವತತ್ತ್ವ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು

ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದೂ ಅನಾವಶ್ಯಕ; ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಈ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಎಂತು ಪರಿಭಾವಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ವೇದದ ದೇವ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಿರಿಯ ಆದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹಳಬನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಪಿತಾಮಹ ಬ್ರಹ್ಮ. ಈತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಮಥನದಿಂದ ಸಂಜನಿಸಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತನಾದವನೇ ಹೊರತು ಸುವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತ್ಯನುಭೂತಿಜನ್ಯ ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಿಸಿದವನಲ್ಲ. ಈತ ವೈದಿಕಕಾಲದ ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸುಷ್ಠುರೂಪದ ಒಂದು ದೇವತೆಯಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಈತ ಅಂಥ ದೊಡ್ಡವನೇನೂ ಆಗದೆ ಕ್ರಮೇಣ ಸಾಮಾನ್ಯ ದರ್ಜೆಗಿಳಿದನು. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಪಂಥವೊಂದು ಇದ್ದ ಸಂಗತಿ ಸಂದೇಹಗ್ರಸ್ತವಾಗಿದೆ. ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಶಿವ ಇವರಿಬ್ಬರೇ ಒಬ್ಬರಾದ ಮೇಲೊಬ್ಬರು ಪರಮದೈವದ ಪದವಿಗೆ ಏರುತ್ತಿರುವವರು. ಆದರೆ ತಪಸ್ವಿಯೂ ಭಯಂಕರನೂ ಆದ ಶಿವನಿಗಿಂತ ಉದಾರನೂ ಹಿತಕರನೂ ಆದ ವಿಷ್ಣು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮತ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ದೇವತಾಬಹುತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳದೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಏಕದೈವ ಭಾವವನ್ನೇ ತನ್ನ ಕೊನೆಯ ಮಾತಾಗಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಎಂಬ ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಪಂಡಿತನ ಮಾತು[12] ಸರಿ; ಈ ಸರ್ವದೇವಾತ್ಮಕವಾದ ಏಕೀಭಾವಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣು ಬಹು ಸುಷ್ಠುವಾದ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಹರಿದುಬಂದ ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಭಗವದ್‌ಭಾವನೆ (ಕೃಷ್ಣ-ವಾಸುದೇವ ಭಾವನೆ) ಪರಮ ದೈವವಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನೊಡನೆ ಸಂಗಮಿಸಿದುದರ ಫಲವಾಗಿ, ಮೂಲತಃ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಆದರೆ ಕೈಗೆಟುಕದಿದ್ದ ವಿಷ್ಣು ತತ್ತ್ವ, ನಾರಾಯಣತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಭಾಗವತತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಶ್ರದ್ಧಾಪಂಥಗಳೆಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರಬದ್ಧವಾಗಿವೆ, ಆದರೆ ಮೂಲದಲ್ಲೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲೂ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಪೂಜಾದಿ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲೂ ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ.

೬. ಪಂಥಾಭಿಮಾನದ ಉದಯ ಮತ್ತು ಸಾಧಾರಣ ಲಕ್ಷಣ

ಸರಿಯಾದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ವೈದಿಕ ಕಾಲಾನಂತರದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಥಾಭಿಮಾನದ ಉದಯವನ್ನೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೂ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪಂಥ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅವರ ಬಾಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವು ಸಾಧಾರಣ ಜನರ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ನಿಷ್ಠಾವಂತರ ಸಹಾನುಭೂತಿಗೆ ಬಾಹಿರವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಯಾವ ದಾಖಲೆಯನ್ನೂ ಅವು ಹಿಂದೆ ಉಳಿಸಿಹೋಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಅವು ಎಷ್ಟೇ ಅವಿಶದವಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು, ಏನೆಂದರೆ, ನಡುವೆ ಬಂದ ಉಪನಿಷತ್‌ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕಲ್ಪಗಳ ಮತ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಆಸ್ತಿಕ್ಯಮತಕ್ಕೆ ಎಡೆಕೊಟ್ಟಿತಲ್ಲದೆ, ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಸ್ತಿಕ್ಯಮತದಲ್ಲೂ ಸಹ ಈಶ್ವರ ತತ್ತ್ವವೂ ಭಕ್ತಿಯೂ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದುವು. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನೋಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪೈಕಿ ಈಚಿನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ[13] ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು 'ಭಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ; ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೆಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಇದೊಂದು ಉಪಾಸನೆಯೋ ಏನೋ ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಸಮಗ್ರ

ವಾದ ಆರಂಭಕಾಲದ ಪಂಥಾಭಿಮಾನದ ಸುತ್ತ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪಂಥಾಭಿಮಾನ ಅಮೂರ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮತ್ತಷ್ಟು ಭಾಗವನ್ನು ಜನರಲ್ಲಿ ಹರಡಿದ್ದ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಎರಡನ್ನೂ ಕಲಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ರುದ್ರ-ಶಿವನೆಂಬ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪದ ಮಹಾದೈವವತ್ತ ಅದು ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ಮಹೋನ್ನತ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಮತ್ತು ತಾವೂ ಸಹ ಗಮನಾರ್ಹವೆಂದು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಜನರ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳನ್ನೂ ಕಲೆಹಾಕಿ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಆರ್ಯ ಜನರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳನ್ನೂ ಆಚಾರಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರಬೇಕು, ಆದರೆ ಇವು ಗಂಗೆಯ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಆರ್ಯರಲ್ಲದ ಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ (ರುದ್ರ-ಶಿವ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸ್ವತಃ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ) ಬಹಳ ಗಾಢವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಆರ್ಯರ ಮೇಲೆ ಆರ್ಯರಲ್ಲದ ಜನ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಂಥ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲು ನಮಗಿನ್ನೂ ಸಾಧನಗಳು ದೊರೆತಿಲ್ಲ; ಆದರೆ, ಪ್ರಾಯಶಃ ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಹ ವಿವಿಧ ಕುಲಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೂ ಬೆರೆತುಕೊಂಡವೆಂಬ ಸಂಗತಿ ವೇದದ ಆಚೆಯ ಕಾಲದ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಈಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ ಬಹು ಮೂಲಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಭಾವನೆಗಳ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳ ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಮಿಶ್ರಣವಾಗಿತ್ತು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ತಡೆ—ಎಂದೂ ಇದು ಅಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ—[14]ಕುಸಿದುಬಿತ್ತು. ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕಾಲ್ಪಕವಿಧಿ ಮತ್ತು ಮಹೋನ್ನತ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳು ತಾವು ಬದುಕಬೇಕಾದರೂ ಸಹ ಅವೈದಿಕಜನರು ಒಲಿದಿದ್ದ ಮತದ ದೇವದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದಕೊಡುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಭಟ್ಟಿ ಇಳಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಲು ಜನಕ್ಕೆ ಸಮಯವೇ ದೊರೆಯದೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮಹಾಭಾವನೆಗಳನ್ನೂ ಒಲವುಗಳನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಮುದ್ರೆಯನ್ನೊತ್ತಲು ಅವನ್ನು ವಿದ್ವದ್ವರ್ಗದ ಜನರ ಕೈಗೊಪ್ಪಿಸಿದರು.

ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಘಟಿತ ಅವೈದಿಕಮತಗಳು ಶ್ರೌತಧರ್ಮದ ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ದಾಳಿಯಿಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಪಂಥಗಳು ಈ ಹೊಸಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಆಚಾರಗಳನ್ನೂ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮನ್ನು ಪುನಃ ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸದಲ್ಲೂ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ರುದ್ರ-ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು-ನಾರಾಯಣ ಅಥವಾ ಕೃಷ್ಣ-ವಾಸುದೇವರ ಸುತ್ತ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದ ಈ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಶ್ರದ್ಧಾನಿಷ್ಠೆಗಳು ಭಕ್ತಿಭಾವಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದು, ಇವುಗಳಿಂದ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜಾ ಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಬಂಧುರವಾಗಿದ್ದ ಪುರಾತನ ಆಸ್ತಿಕ ಮತಕ್ಕೆ ಭಂಗವಲ್ಲದೆ ಧಕ್ಕೆಕೂಡ ಒದಗುವ ಸಂಭವವಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಈ ವಿಷಮಸಂದರ್ಭ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೌತ, ಗೃಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ದೈನಂದಿನ ಆಚಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಶ್ರೌತ, ಗೃಹ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ

ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಅನುಸರಿಸಿ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಯೋ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಲ ಬೇರೆಡೆಯಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ತದ್ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೋ ಮರಳಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರ ಮಂಥನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರಿಸಿತು. ಆದರೆ ಇದಿಷ್ಟೂ ಸಾಕಾಗಲಿಲ್ಲ; ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪುನಃ ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕ್ರಮೇಣ ಮೊದಲಿಟ್ಟಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಎಳೆಯಬಹುದಾದ ಗುಣವಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಆದರ್ಶ ಭಾವನಾ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಆಗಂತುಕವಾಗಿ ಬಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಇರುವಂತೆ ಅನೇಕ ಹೊಸ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೇವತಾಲೋಕವನ್ನೇ ಒಳಹೊಗಿಸಿಕೊಂಡಿತು; ಈ ಹೊಸ ಪಂಥದವರ ಪೂಜೆ ಪುರಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಪುರಾತನ ದೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತನ್ನ ಹಳೆಯ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇಮ ದಯೆಗಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಿತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇಂಥ ನವದೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಥಾಪನೆ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಯದಿದ್ದಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಪರಿಪಕ್ವ ಪಾಂಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಲ್ಲದೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಮೀಕೃತ ಸಕಲದೇವತಾಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೂ ಸಹ ಕ್ರಮೇಣ ಈ ಸರಿಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಲ್ಲದೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಮೀಕೃತದೈವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವೆಂದು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೂಲದಲ್ಲೇ ಇದ್ದೋ ಅಥವಾ ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆದುಬಂದೋ ದೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಎಳೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅದು ಜನರ ಪೂಜಾವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿದ್ದ ದೈವಭಾವಾಂಶದೊಡನೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದಾಗಿದ್ದಿತು. ಒಂದು ವಿಚಾರಮಂಥನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವಜನ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಇವೆರಡು ದೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರವಾಹಗಳೂ ಹರಕೆ ಹಾರೈಕೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಮಾನವಹೃದಯದ ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಉದಿಸಿಬಂದವಾಗಿದ್ದವು; ಈ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿ ಈ ವಿಭಿನ್ನ ತತ್ವಗಳ ವಿಚಿತ್ರ ಸಾಂಗತ್ಯದ ವೈರಸ್ಯಗಳನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲು ಸಮರ್ಥವಾಗದಿದ್ದರೂ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಅರೆಪಾಲು ಸಮಾಧಾನದಿಂದ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಯಿತು.

೭. ಭಗವದ್ಗೀತೆ

ಭಗವದ್ಗೀತೆ (ಇದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೀತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ) ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಚೀನಭಾರತದ ಅತಿಶ್ರೇಷ್ಠ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪೈಕಿ ಒಂದೆಂಬುದನ್ನೂ, ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸ್ಥಾನ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಯಾರೂ ಒಪ್ಪದೆ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆ. ಪುರಾತನ ವಾಣಿಗಳ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಾಣಿ ಇವುಗಳ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿಯಲ್ಲದೆ ಅನುಷ್ಠಾನಾರ್ಹವೂ ಆಗಿರುವ ಹಾಗೆ ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಲು ಪರಮಪ್ರೇರಕವಾಗಿದೆ. ದರ್ಶನವನ್ನು ಒಂದು ಅನುಷ್ಠಾನಾರ್ಹವಾದ ಮತವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಪರಮದೈವವೊಂದರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗೊಳಿಸಿರುವ ಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿನಷ್ಟು ಮಹತ್ತಾಗಿಯೂ ಶ್ರದ್ಧಾಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆಲ್ಲೂ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ವಿಧವಿಧವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರವಾಹಗಳು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಳೈಸಿರುವುದರಿಂದ, ಇದರ ದಾರ್ಶನಿಕ ನಿಲವು ಇದನ್ನು ಒಂದು

ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಅನೇಕ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕೆಗೆ ಆಸ್ಪದವನ್ನೂ ಇತ್ತಿದೆ; ಆದರೆ ಈ ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಾಂಗತ್ಯವೇ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಗ್ರಂಥ ಬೀರಿರುವ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವದ ರಹಸ್ಯವನ್ನೂ ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಂತೆ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನೇಕ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥದವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಲೂ ಇತರರು ಅವುಗಳ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ, ಅದರ ಗಾಢ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಉತ್ಸಾಹಾತಿಶಯವು ಅದನ್ನು ಮತಪಂಥ ಮತ್ತು ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದಂತೆ ಮೇಲಕ್ಕೇರಿಸಿ, ಶ್ರದ್ಧಾಸಂಪನ್ನರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಪುಷ್ಟಿಯನ್ನೆರೆದು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸಿದೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೂಲರೂಪ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಇದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತೆಂಬ ವಾದವೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಾ ವೈದುಷ್ಯ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಹೊಲ್ಟ್ಜ್‌ಮನ್ (Holtzmann) ಎಂಬಾತನು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅಖಿಲ ದೇವತಾತ್ಮಕವಾದ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತ ಪರವಾಗಿದ್ದ ಪದ್ಯಮಾಲಿಕೆಯೊಂದು ವೈಷ್ಣವರೂಪಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ; ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಪಂಡಿತನು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈಷ್ಣವ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಪರವಾಗಿ ಪುನಃರೂಪಿತವಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಾಯಿತೆಂದೂ ಆ ಪ್ರಾಚೀನವೈಷ್ಣವಕಾವ್ಯವೂ ಸಹ ತನ್ನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಸೇರದ ಒಂದು ಅರ್ವಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ; ಗಾರ್ಬೆ (Garbe) ಅದೊಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಭಾಗವತ ಸ್ತೋತ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಮತ ವೇದಾಂತದ ಪರವಾಗಿ ತಿದ್ದಿತೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಡಾಯ್ಸಿಸೇನನು (Deussen) ಇಳಿಮುಖವಾಗುತ್ತಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳಸೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ; ಬಾರ್‌ನೆಟ್ (Barnett) ಪಂಡಿತನು ಇದೊಂದು ವಾಸುದೇವ ಪಂಥದ ಕಾವ್ಯವೆಂದೂ ಆದರೆ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪ್ರವಾಹ ಹರಿದು ಅದು ಗೋಜಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದೂ ನಂಬುತ್ತಾನೆ; ಕೀತ್ (Keith) ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಇದು ಮೊದಲು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾದರಿಯ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಆಬಳಿಕ ಕೃಷ್ಣಪಂಥೀಯವಾಗಿ ತಿದ್ದಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ; ಬೆಳ್ವಾಲ್‌ಕರ್ ಪಂಡಿತನು ಜನತೆಯ ಮತಭಾವನೆಗಳ ದಾಳಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಶ್ರೌತಧರ್ಮವನ್ನು ಒಡೆದು ಹೋಗದಂತೆ ಕಾಪಿಡಲು ತದ್ವೀರ್ಯರು ಮಾಡಿದ ದೀರ್ಘವೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಯದೂ ಆದ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಊಹೆಗಳ ಪೈಕಿ ಯಾವುದೊಂದನ್ನಾದರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಪೂರ್ವಭಾವಿತ ಭಾವನೆಗಳಿಂದಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಂತಿರುವ ಇತರ ಭಾವನೆಗಳಿಂದಲಾಗಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಸೇರಿಸಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಒಡಂಬಡುವಂತೆ ಒಡೆದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೂ ಅಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಇತರ ಭಾಗಗಳಂತೆ, ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಂತೆ, ಗೀತೆಯೂ ಸಹ ಪ್ರಾಯಶಃ ಹೊಸ ಸೇರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಠಗಳೇ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದೊಂದು ಅಕುಶಲವಾಗಿ ತೇಪೆಹಾಕಿರುವ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ, ಮತ್ತು ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗೆ ಜೀವಂತವೂ ಸಮರಸವೂ ಆದ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋದರೆ, ಅದರ ಹುರುಳೇ ಕೈಗೆಟುಕದೆ

ಹೋಗುವುದಲ್ಲದೆ, ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಇಡೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅದರ ಸಮರಸತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆಬಾರದಂತೆ ಸಂತತವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೂ ನೇರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೋದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಭಕ್ತಿಯ ಅಂಶಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಅವುಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ದೈವತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರವಲಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತ ಭಕ್ತಿ ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆದು ಬರುತ್ತಿರುವ ಅಂಶ ವಿಶದವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೆಲವು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ದೈವ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು, ಮತ್ತಷ್ಟು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಿಶಿಷ್ಟದ್ರಷ್ಟಾರರು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಉನ್ನತ ದಾರ್ಶನಿಕತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಭಾವನೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೇವತೆಗಳ ಸುತ್ತ ಮೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ಣ ಪೂಜಾನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಭಾವನೆಗಳು ಇವೆರಡೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಸರಿಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಫಲವಾಗಿ ಇದು ಆವಿರ್ಭವಿಸಿರಬಹುದು. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವು ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೇವರಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಾ ಜನರ ಅರಿವಿಗೆ ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಾ ಇರುವಲ್ಲಿ ಅವರ ಹೇರಳವಾದ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವು ತನ್ನ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಆಗಮಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೂ ಸಂಗತವೂ ಆಗಿವೆಯೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಧರ್ಮವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಹೊರಟಿತು. ನಮಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಈ ಗೀತೆ ಶುದ್ಧ ಪುರೋಹಿತಪ್ರಣೀತ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯ ಶುದ್ಧ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಪಂಡಿತರು ಭಾವಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ, ಇಂಥ ಬೇಕೆಂದೇ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವ ದೈವಶ್ರದ್ಧಾಕಲ್ಪನೆ ಧಾರ್ಮಿಕಜೀವನದ ಪ್ರವಾಹಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಾರದು. ಅದು ಒಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ದೈವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಬಹುದು, ಆದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂಥ ನೈಜ ಧಾರ್ಮಿಕಗ್ರಂಥ ಅದರಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸದು. ಈ ಪರಿಶೀಲನೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಧಾರ್ಮಿಕವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕೊನೆಕೊನೆಗೆ ಹರಳುಗಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಗೀತೆ ತನ್ನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ, ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಗದಂತೆ ಬೆರೆತುಹೋಗಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಜನರ ರೂಢಿಗಳ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸೂಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಸಂಪನ್ನರಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠಜನರ ಉನ್ನತದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಭಕ್ತ್ಯುತ್ಸಾಹ ಇವುಗಳ ಮೇಳದಿಂದುಂಟಾದ ಅಸಮಂಜಸತೆ ಎಷ್ಟು ಅಧಿಕವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಇವುಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸುಸಂಗತವೇ ಎಂಬ ವಿಷಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಅಸಾಂಗತ್ಯ ಬಾಹ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ಕೃತಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಅಷ್ಟು ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಅವು ಅದರ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ದೈವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂಗವಾಗಿವೆ, ಮತ್ತು ಆ ಮಹಾಭಾರತ ಕಾವ್ಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಐತಿಹಾಸಿಕ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೆಡಿಸದೆ ಅವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದಾಗಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಾಗಲಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಾತು. ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದ ಭಾವನೆಗಳೂ ವಿಚಾರಗಳೂ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಲೆತುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು; ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಆ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಕಳೆಗಟ್ಟಿಸುವ ಅದರ ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ಣ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲಕ್ಷಣದಷ್ಟೇ ಹುರುಳಾದದ್ದು. ಇರುವಂಥ ಅಸಾಮಂಜಸ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಾವು

ಗುರುತಿಸಿ, ಗೀತೆ ಬಹುಶಃ ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಗಳೂ ಮತ್ತು ಪುನರಾವರ್ತನೆಗಳೂ ಇವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಗೀತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಲವೋ ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಸಲವೋ ತಿದ್ದಲಾಯಿತೆಂಬುದು ಅದರಿಂದ ದೃಢಪಡುವು ದಿಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಪುನಃ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಹ ಈ ಗ್ರಂಥ ಅನೇಕ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಸರಿಹೊಂದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಯನ್ನು ಬಹು ಪಾಲು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ; ಆದರೆ ನೈಜ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನಿಶ್ಚಯ ತಲೆ ದೋರಿದ್ದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಳೆಯುವುದೇನೂ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಸಂಭವವಲ್ಲ. ಇಂಥ ಶಕ್ತವಾದ ಕೃತಿಯನ್ನು "ಹಳೆಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಗುರಿಯಿಲ್ಲದೆ ಅಡಕಿರುವ ಒಂದು ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಇದು"[15] ಎಂದು ತುಚ್ಛವಾಗಿ ನುಡಿದರೆ ಅದೊಂದು ಮೇಲು ನೋಟದ ಹಗುರು ವಿಮರ್ಶೆ ಎನಿಸೀತು. ಅದು ತಾನೊಂದು ಶುದ್ಧ ದರ್ಶನವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಭದ್ರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದು, ನಿಜ; ಆದರೆ ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿರುವಷ್ಟು ದಾರ್ಶನಿಕ ವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಜೀವಂತವೂ ಸಕ್ರಿಯವೂ ಆಗಿರುವ ಧರ್ಮಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಆಗಿನ ನಂಬಿಕೆ ಗಳನ್ನೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಬೆಸೆದು ಸಮರಸಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಹೊರತು, ಅಸಂಬದ್ಧ ವಾದವುಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟೋ ಇಷ್ಟೋ ತಿದ್ದಿ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದಲ್ಲ. ಈ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕೈಗೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಕಾಲದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಹೊಸ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ, ಅದು ನುಡಿಗೊಟ್ಟಿದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಏಕತ್ವ ಅಡಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಹಾಗೂ ಹೀಗೂ ಎಳದಾಡಲು ಬರುವಂಥ ಪದ ಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸುಸಂಘಟಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದರ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಅಡಚಣೆಯೊದಗಿದರೂ, ಒಂದು ಸಂಗತವಾದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧೆಯೂ ತಟ್ಟದು.

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವಗಳು ಮೇಳೈಸಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸರಿಹೊಂದಿಸಲು ಅದು ಪಣತೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ: ಏಕೆಂದರೆ, ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಇತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ತಿಳಿಸುವ ಹಾಗೆ, ಇನ್ನೂ ಘನಿಸದೆ ದ್ರವರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಈ ತತ್ತ್ವಗಳು ತಾವು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳು ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಖಚಿತವಾದ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಶಯರಹಿತವಾದ ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನತೆಯ ನಡುವೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಅದು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ಇತರ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಳತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗೀತೆಯನ್ನು ವಿಶದವೂ ಮೂಲಭೂತವೂ ಆದ ಭಕ್ತಿಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ನೈತಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಪೈಕಿ ಒಂದೆಂಬುದಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತೇವೆ. ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ, ಅದನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆರ್ದ್ರವೂ ಗಾಢವೂ ಆಗಿರುವ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ರೀತಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಣ ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸಮಗ್ರವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ತಜ್ಞ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿ

ದ್ವಾರೆ. ಆವೇಳೆಗಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಬಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕಲ್ಪಗಳೂ ಅವುಗಳ ನಿಯಮಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಚೆದರಿಹೋಗಿರುವ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿವೆ[16]. ಆದರೆ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸರಿಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಭಾವವೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕಯಜ್ಞವನ್ನು ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅದು ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಫಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಯಜ್ಞನಿಷ್ಠರ ಮತವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಹಿಷ್ಕೃತವಾಗಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕಯಜ್ಞದಿಂದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಂಗಳ ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂಥ ವೈದಿಕ ಕಾಲ್ಪಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಲ್ಪ ಕಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ಮಾಡಬಾರದು. ಇಂಥ ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ಫಲಗಳನ್ನು ಬಯಸುವವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ, ನಿಶ್ಚಯ, ಆದರೆ ಅವು ಅವರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ದೂರ ಒಯ್ಯಲಾರವು, ಹೀಗೆ ಗಳಿಸಿದ ಪುಣ್ಯ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲವಾದ ಮೇಲೆ ತೀರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಜನನಮರಣಗಳಿಂದ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿತ್ಯಜಿಸಿ ಅವನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸು ವವರು ಮನಶ್ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಕರ್ಮದ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ; ಈ ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಏರುವೆಗಳು ಅವರನ್ನು ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿಗೂ ಕೊನೆಗೆ ಮುಕ್ತಿಗೂ ಒಯ್ಯುತ್ತವೆ. ಯಜ್ಞವನ್ನು ವಿಶಾಲವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಯುಕ್ತಿಕ ವಾಗಿ ವಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಯತ್ನವೂ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿದ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಯಜ್ಞಕರ್ಮಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ ಎಂದೂ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಚಾಚು ತಪ್ಪದೆ ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸ ಬೇಕೆಂದೂ ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ, ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆ, ಕರ್ತವ್ಯ ಕರ್ಮ ಗಳೆಲ್ಲದರ ಪಾಲನ, ಸಮಸ್ತ ತಪಸ್ಸುಗಳು, ಇವುಗಳೇ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಯಜ್ಞಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ನೆರವೇರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅವು ಸಾತ್ವಿಕವೆನಿಸುತ್ತವೆ, ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ ರಾಜಸಿಕವೆನಿಸುತ್ತವೆ, ತಿಳಿಗೇಡಿತನದಿಂದ ಗೈದರೆ ತಾಮಸಿಕ ವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಯಜ್ಞದ ಮೂಲಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಮೇಲಿನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕೆಳಗಿನ ಸುಖವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವುದು. ಈ ಭಾವವನ್ನೇ ಬೆಳಸಿ ತನ್ನ ಸಮಸ್ತ ಐಹಿಕಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಆಸಕ್ತಿ ಗಳನ್ನೂ ದೇವರ ಬಲಿಪೀಠಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸುವುದೇ ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದುದೆಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಗೀತೆ ಸಮ್ಮನ್ನೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕಲ್ಪವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ವರ್ಣಾ ಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳ ಕರ್ತವ್ಯ ಪರಿಪಾಲನಾನಿಷ್ಠೆಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಗೀತೆ ಭಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ತನ್ನ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಯಜ್ಞಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಉಪದೇಶಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡಿ ಸುತ್ತದೆ. ಔಪನಿಷದಿಕ ತತ್ತ್ವವಾದ ಆತ್ಮ-ಬ್ರಹ್ಮ, ಪುರುಷತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಸುಮಾರಾಗಿ ಈಚಿನದೆನ್ನಬಹುದಾದ ಈಶ್ವರನ ಕಲ್ಪನೆ, ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಗೀತೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ; ಜತೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಯೋಗಮಾರ್ಗದ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಯಜ್ಞ ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ವರ್ಣನೆ, ದೇವಯಾನ ಪಿತೃಯಾನಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ

ತಂತ್ರಗಳು ಸಹ ಇದರಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಮಿತಿಗಳೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಗುಣೀಕೃತ ಪುರುಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮುಕ್ತಿಗೆ ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಇತರ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ವಿಧಾನಗಳು ಪರಮಸಾಧನವೆಂಬ ಔಪನಿಷದಿಕ ಉಪದೇಶಗಳು ಒಂದು ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಂಖ್ಯದ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಗೀತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಇವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಿಳಿಸುವಂಥ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳು; ತರುವಾಯದ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಇವು ಹೋಲುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಯೋಗಕ್ಕಿದಿರಾಗಿ ಇರಿಸಲಾಗಿರುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದ; ಬಹುಶಃ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವರ ಧ್ಯಾನನಿಧಿ ಧ್ಯಾಸಗಳ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕಿದಿರಾಗಿ 'ಯೋಗ' ಎಂಬುದು ವಿಧಿವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮ ಸಂಯಮವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಾಮ್ಯಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ವಿಧಾನ ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸುಮಾರಿಗೆ, ಗೀತೆ ದೈವದ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರ ಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಂತರವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡು, ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆನಿಸಿರುವ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಇವು ಎಂದು ಗೀತೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಎಂಬ ರೂಪಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ (ಅಧ್ಯಾಯ-13). ಇಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿರಂತರವ್ಯಾಪಾರಕ್ಷೇತ್ರ (ಸಾಂಖ್ಯೋಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ). ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನ ಆಸ್ಥಾನ ಅದು. ಸಮಸ್ತ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ಪರಮ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನ (ಅಥವಾ ಭಗವಂತನ) ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೇ ಜೀವಾತ್ಮ. ಗೀತೆಯು ಸಾಂಖ್ಯದ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಪುರುಷನನ್ನೂ ದೇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಮೌನವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳ ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕೃತಿ-ಜೀವಾತ್ಮಗಳು-ಪರ ಮಾತ್ಮ ಇವರುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ವಿಕಸನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಂಖ್ಯದ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಸರಿಹೋಲುವ ಬುದ್ಧಿ ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದ ಐದು ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕಾಸಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬದಾಗಿ ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವಾಗ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅದು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ, ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಿಧದ ಪುರುಷರುಗಳನ್ನೂ ಗೀತೆ ನಿರ್ವ ಚಿಸುತ್ತದೆ, ಜತೆಗೆ ಈ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಅಧಿಕನಾಗಿರುವ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಮಾತನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿ ಈ ಮೂವರು ಪುರುಷರೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆದ ಪರಮಪುರುಷನ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೈವಿಕಪುರುಷಸಿದ್ಧಾಂತವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪದೇಶದ ವಿಕಾಸವೆಂಬುದೂ ಪರಮಪುರುಷನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅನಂತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪುರುಷರನ್ನು ಪ್ರತಿ ಪಾದಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯದ್ದಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎಲ್ಲ ಅನುಮಿತಿಗಳನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗೀತೆ ಮುಚ್ಚುಮರೆಯಿಲ್ಲದೆ ದೈವವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯವೋ ದೇವರ ಮಾತನ್ನೇ ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷರ ಪರಿಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಈ ದ್ವೈತಭಾವ ಉತ್ತಮಪುರುಷನನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರಿಹೃತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕೃತಿರಚನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕೆಲವು ಅಪಕ್ವ ರೂಪಗಳಿದ್ದ ವೆಂಬುದೂ, ಆದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹಾಗೆ, ಅನಂತರದ ಪ್ರೌಢ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಜ್ಞಾತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಗೋಚರಿಸು ತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದು ಮಾಯೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ, ಎಂಬ ವೇದಾಂತದ ನಿಲವನ್ನು ಗೀತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮಾಯಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಮಾಯೆ ಎಂಬುದು ಭೌತಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಬಗೆ ಅದು, ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಇವೆರಡೂ ಶಾಶ್ವತ. ಈಶ್ವರನಿಂದ ಮಾಯೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಗೀತೆ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾತಿಗೆ ಅಸ್ವೀಕಾರ ಕೊಡುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ಈಶ್ವರ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೈವೀ ಮಾಯೆ ಅದು.[17]

ಅನೇಕ ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಇಂಥ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ, ಗೀತೆಯನ್ನು ಪಾಂಡಿತ್ಯಸಹಜವಾದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆ ಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿಂದಲೂ ಅದೊಂದು ಸಮಗ್ರವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಆದ ದರ್ಶನಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸ ಹೊರಡುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಲಾಭವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಹಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ದರ್ಶನದ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದರಲ್ಲಿನ ಅನಿಷ್ಕೃಷ್ಟಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಪದಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ದರ್ಶನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ ಇದರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲಕ್ಷಣ. ತನ್ನ ವಿಶದವಾದ ದೈವಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳೊಡನೆ, ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿಯೋ ಎಂಬ ಹಾಗೆ, ಹಳೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಗೀತೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅತೀಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಂತೆ ಸಮನ್ವಯೀಕರಿಸುವುದು ಅನೇಕವೇಳೆ ಬಹು ಪ್ರತಿಭಾಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಶಾಂತವಾಗಿ ತರ್ಕಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವುದು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಒದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಹೇಗೆ ಪರಮಪುರುಷ ದೇವರಾದನು ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದು ಮಾಯೆಯಿಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ: ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಇದೊಂದು ಗೂಢರಹಸ್ಯ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಗೀತೆ ಇದೇ ಮಾತ ನ್ನಾಡುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನು ಶುದ್ಧೀಕೃತಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರವರ್ತನೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯ ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು, ಗೀತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಭಕ್ತಿವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಗೆ ದೇವರೊಲಿದು ಕೃಪೆ ತೋರಲು ಜೀವಾತ್ಮ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದುಗೂಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಗೀತೆ ಒಳಗೊಳಗೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆ ಗಳೊಡನೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬ ದೂರಗಾಮೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಹನೆ ಮತ್ತು ಸರಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಇದು ಗೀತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ. ಇದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನಯೋಗವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೆಸರಾದ ಈ ಜ್ಞಾನಯೋಗ

ತಿಳಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ, ಸಮಸ್ತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿ. ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಗಳ ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಬೋಧೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾರ್ಗ ಬಹಳ ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಇಷ್ಟಫಲ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಗೀತೆ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದರೆ ಸಮಸ್ತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನೆರವೇರಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗವನ್ನು ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾವಲಂಬಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸದೆ ಅದು ಯೋಗಮಾರ್ಗವನ್ನು ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಾವಲಂಬೀ ದರ್ಶನವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತಾನೊಂದು ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸ ಹೊರಟಿರುವಷ್ಟು ಒಂದು ದಾರ್ಶನಿಕತತ್ತ್ವವನ್ನಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೊಡನೆ. ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರನ್ನು ಗೀತೆ ಮೆಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ; ಆದರೆ ಕರ್ಮ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕೆಡಹುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಜನ್ಮಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಅವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಂದು ತಪ್ಪುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ತರ್ಕಿಸಿ ಕೊನೆಮುಟ್ಟಿಸುವವರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಧ್ಯಾನಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಯೋಗಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದುದು. ಅನಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮತ್ವಗಳೆರಡನ್ನೂ ಮೊದಲು ಪಡೆಯಬೇಕು, ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ನಿಷ್ಕರ್ಮಗಳಂತಾಗಿ ಬಂಧಕಗಳಾಗದಿರಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧನಾರ್ಹವಾದ ಯೋಗ ವಿಧಾನಗಳ ಜತೆಗೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಸದ್ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನೂ ಫಲಾಶೆಯನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕರ್ಮವೂ ಭಕ್ತಿವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಂದ ಅರ್ಪಿತವಾದಂತೆ, ದೇವರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಇದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನೂ ಸ್ವಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸಿದರೆ ಅದು ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿನ ಸಂಸಾರಬಂಧನಪಾಶಗಳನ್ನೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಪಾಶಗಳನ್ನೂ ಕಡಿದುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಅಕರ್ಮಗಳು. ಯಾವನು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಫಲವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸುತ್ತಾನೋ ಆತನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನು. ಇದೇ ನಿಜವಾದ ಸನ್ನ್ಯಾಸ, ನಿಜವಾದ ಯೋಗ, ಇದು ದೈವಕೃಪೆಗೂ ಮುಕ್ತಿಗೂ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹಿತ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೈರವಾಗಿ ಬಿಡುವುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಜ್ಜೀವನದಿಂದ ಹೊರಗಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೆಲವರು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಹೇಳುವಂಥ ಧ್ಯಾನಯೋಗದ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದೊಂದು ಸತ್ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ.

ಹೀಗೆ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ನಿಷ್ಠೆ ನೈತಿಕವೂ ಜತೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ, ಆತ ಅನಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆತ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಇದು ದೇವರಿಚ್ಛೆ ಎಂದೂ ನೆರವೇರಿಸಿ ಆತನಿಗೆ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆರುರೋಹಿಯು, ಎಂದರೆ ಮೇಲಕ್ಕೇರಲು ಬಯಸುವವನು ಕರಣಗಳನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಪಳಗಿಸಿ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿಜವಾಗಿ ಯೋಗಿ ಮತ್ತು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ನಿರಂತರವಾದ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಕೈಂಕರ್ಯ ಭಾವಗಳು ಆತನ ಬರಿಯ ನೈತಿಕಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಗೀತೆ ಹೇಳುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತ್ವ ನಿಯತನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೋರಿಕೆಗಾಗಿ ನಡೆಸುವುದಲ್ಲ; ಕರ್ಮಯೋಗಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಗಾಢ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಅದು ನಿಂತಿದೆ. ಇದು ಜೀವನದ ಸಮಸ್ತ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಂದು ಯಜ್ಞಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮೋಹಗಳಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತದೆ, ಕರ್ಮಫಲದ ದೋಷ ಅದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಭಗವಂತನೇ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಕೃಪೆಯಿಂದ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಸಕಲಕ್ಕೂ ತೆತ್ತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕಾಲಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಮೇಲುಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಕರ್ಮ ಅಕರ್ಮವೇ ಸರಿ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸ್ವಂತವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಕರ್ಮದಿಂದ ತಾನು ಅದರಲ್ಲಿ ಬದ್ಧನಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭಗವಂತನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆತನ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪೀ ಕರ್ಮದಲ್ಲೂ, ಹಾಗೂ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಆತನ ವಿಶ್ವಜೀವನದಲ್ಲೂ ಲೀನಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ದೈವ ಸಮರ್ಪಣ ಭಾವ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲದೆ ವಿಧಿನಿಯತ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪುರುಷೋತ್ತಮನಾದ ಭಗವಂತನ ಕೃಪೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಗಳಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಸರಿಹೊಂದಿಸುತ್ತದೆ; ಕರ್ಮಗತಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ದೇವರ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪೀ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕೃಪೆಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಅದರ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಮೃದುಗೈಯುವುದಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ನೀತಿಯುತವೆನಿಸುತ್ತದೆ, ಪಾವನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಕಾರ್ಯವೂ ಸಹ ದೇವರ ಕಾರ್ಯದಂತೆ, ಕರ್ಮಗತಿಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಇದು ನಮ್ಮನ್ನು ಗೀತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟೋಪದೇಶವಾದ ಭಕ್ತಿಯೋಗದ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಪರಮಪುರುಷನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭಕ್ತಿ ಕೈಂಕರ್ಯಗಳ ಸಮರ್ಪಣೆಯೇ ಇದರ ಸ್ವರೂಪ. ಇದು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ತ್ಯಾಗಭಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವು ಮೇಳೈಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಸೂತ್ರದಂತಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನದರ್ಶನವಿಚಾರಸರಣಿ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ, ಆದರೆ ಅದು ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕವೂ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಈ ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ್ದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅನಂತ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಾಕರನೂ ಅನಂತ ಕೃಪಾಕರನೂ ಆದ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನ. ಆತನೇ ಆತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಈಶ್ವರ, ಪುರುಷ ಅಥವಾ ಪುರುಷೋತ್ತಮ; ಆತ ನಿಜವಾಗಿ ಪಾರಗಾಣದ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದವನೂ ದಯಾಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸರ್ವ

ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಜೀವರುಗಳಿಗೂ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಆತನಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ, ಆತನಿಂದಲೇ ಇವು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊರಬರುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪೀ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಆತ ತನ್ನ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ತಾನೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೋ ಆತನ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಜೀವರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು, ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳಲ್ಲೂ ತದೈಕನಿಷ್ಠವಾದ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕೈಂಕರ್ಯಭಾವವಿರಬೇಕು. ಯೋಗಿಗೂ ಸಹ ಅಗೋಚರವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಇದೊಂದು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲುದು.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಂಕೇತಿಕಧ್ಯಾನವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆಗಲೇ ವಿಧಿಸಿವೆ; ಆದರೆ ಅವೂ ಸಹ, ಅದೊಂದು ದೈವೋಪಾಸನಾಕ್ರಮ ಎಂಬಂತೆ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯೂ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಮೀರಿನಿಂತವನೂ ಗುಣಾಕರನೂ ಈಶ್ವರನೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ನಿಲವಿಗೆ ಕ್ರಮೇಣ ಬಂದವು. ಉಪಾಧಿರಹಿತವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಶುದ್ಧಬೌದ್ಧಿಕಧ್ಯಾನವನ್ನು ಗೀತೆ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಸಹ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ, ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ದೀರ್ಘವೂ ಕಠಿಣವೂ ಆದ ತಪಸ್ಸು ಬೇಕು. ಕೆಲವೇ ಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇವನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಒಂದು ಪೂಜಾ ಮೂರ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೂರಿಸುವುದು ಸುಲಭ. ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಆವಿರ್ಭವಿಸಿರುವ ಪರಮಪ್ರಾಪ್ಯವನ್ನು ಉಪಾಸಿಸುವ ಈ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನಕ್ರಮ ಎಲ್ಲರೂ ಆಚರಿಸಲು ತಕ್ಕುದಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಭಕ್ತಿಕೈಂಕರ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರಲು ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಜೀವಂತವೂ ಉಜ್ಜೀವಕವೂ ಆದ ಭಕ್ತಿ ಬರಿ ವಿಚಾರಕ್ಕಲ್ಲದೆ ಆಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಕೇವಲ ದಾರ್ಶನಿಕ ಗ್ರಂಥ ವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದುದನ್ನು ಒಂದು ಬಹು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಧಾರ್ಮಿಕಗ್ರಂಥವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೈವಭಾವನೆ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಪ್ರೇಮಮಯನೂ ಕೃಪಾಪೂರಿತನೂ ಪುರುಷನೂ ಆದ ದೇವರೊಬ್ಬನನ್ನು ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಕೈಂಕರ್ಯಗಳಿಂದ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಠರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಜನರೊಲಿದಿದ್ದ ಪೌರುಷೇಯ ದೈವೋಪಾಸನೆ ಇವುಗಳ ಸಮನ್ವಿತರೂಪವೊಂದನ್ನು ಇದು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ, ಉಪಾಸಕನೊಬ್ಬನು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ತನ್ನ ದೈವವನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಿ ತನ್ನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಪೂಜಾವಸ್ತುವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಭಕ್ತಿ ಕೈಂಕರ್ಯಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಉಪದೇಶ ಬರಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಕೊನೆಮುಟ್ಟುವಷ್ಟು ದೂರಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಧಪಂಥಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ಶೋಧಿಸಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಠೆಗಳ ಸ್ಥಿರವಾದ ತಳಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಪೂಜಾವಿಧಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಪುರುಷೋಪಾಸನೆಯ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕಾರವೆಂದು ಹೇಳಿ ಸಹನೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಗೀತೆ ಯತ್ನಿಸಿರುವ ಪರಂಪರಾಗತ ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಸಮನ್ವಯದ ಮೌಲ್ಯ ಎಂಥದಾದರೂ ಆಗಿರಲಿ, ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ; ಇದರ

ಈ ಅಂಶವೇ ಇದರ ಈ ಸಮನ್ವಯೀಕರಣ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ ಯಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಏಕತೆಗೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ದೈವಪ್ರಸಾದಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ದಾರ್ಶನಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಮರ್ಥಿಸ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಾಯಶಃ ಭಕ್ತನಿಗೂ ಉಪಾಸ್ಯ ದೇವರಿಗೂ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ವಿಷಯವೇ ಹೊರತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ವಿಶದವಾಗಿವೆ. ಇದು ಮೊದಲು ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗ ಬಹುದು, ಆದರೆ ಈ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ನೈಜವಸ್ತುವೊಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ; ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಅಹಂಕಾರದ ಮಿತಿಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಭಾವಗಳ ನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಮಧ್ಯೇಯವೊಂದರ ಬೆನ್ನು ಹಿಡಿದುಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಅಂಥ ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನ. ಭಾವವೇ ಇದರ ಹುರುಳು. ಇದರಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಿದೆ ಮತ್ತು ಜೀವನಿಗೂ ದೇವನಿಗೂ ಒಂದು ಜೀವಂತ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪರಮಧ್ಯೇಯ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಛಾಯೆಯಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕವೂ ಘನವೂ ಆದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಬೇಕು, ಆಗ ನಮಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಪ್ರೇಮರೂಪವಾದ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರತಾಗಿರಬಾರದು ಮತ್ತು ಅಳವಡಲೂ ಬಾರದು, ಹಾಗಿರಬೇಕು; ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಅದಾದ್ದ ರಿಂದ. ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿ, ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳು ಬೇರೆಡೆಗೆ ಚಲಿಸದೆ ಪರಮಪುರುಷನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಯ ವಿಸ್ಮಯ ಭಾವವನ್ನು ತಾಳಿ, ವಿನಮ್ರವಾಗಿ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಂತತವಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯಗೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಪರಮಪುರುಷನನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಪುರುಷನ ಸದಾ ಸಿದ್ಧವೂ ಅನಂತವೂ ಆದ ಪ್ರೇಮ ಭಜಕನ ಸಮಗ್ರವಾದ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಪತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿ ಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಗೀತೆ ಬೋಧಿಸುವ ಭಕ್ತಿ ಪೂಜೆಯು ಒಂದು ಭಾವಾಂಗ, ಇದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ನೈಜ ಮತಗಳ ಲಕ್ಷಣವೂ ಇದೇ; ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಕಾರ, ಇದೊಂದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯ ಗಾಢ ಭಾವವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನರಹಿತವೂ ವಾಸ್ತವ ಕರ್ತವ್ಯರಹಿತವೂ ಆದ ಅವಿವೇಚಿತ ಆನಂದೋನ್ಮಾದವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆ, ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಭಾವಗಳು ತಮ ತಮಗೆ ತಕ್ಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿವೆಯೋ ಅಂಥ ಸಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಕನಲ್ಲಿ ತರುವ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳ ಪೈಕಿ ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದು ಗೀತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಬಾಳಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಅನಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ದೇವರಿಗರ್ಪಿ ಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಜ್ಞಾನಿ, ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ, ಯೋಗಾರೂಢ, ಬ್ರಹ್ಮಭೂತ, ಗುಣಾತೀತ, ಭಕ್ತ[18] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಪರವೂ ನೈತಿಕವೂ ಆದ ಗೀತಾಪ್ರತಿಪಾದಿತ ಭಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಸಹ ತ್ಯಜಿಸಿ ಪರಮಪುರುಷನಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯಗರ್ಭಿತವೂ ಭಯಭಕ್ತಿಪ್ರಚೋದಕವೂ ಆದ ಮಹದಾನಂದದಾಯಕ ಪ್ರಣಯಾನುರಾಗವೇ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಭಾವೈಕನಿಷ್ಠರ ಭಕ್ತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿಶಾಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆ;

ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಭಕ್ತಿಭಾವವನ್ನು ಭೌತಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಕರ್ತವ್ಯ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಳೆಯ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಲ್ಲೂ ಗೀತೆಯ ಈ ವಿಶಾಲದೃಷ್ಟಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಇತರ ದೇವರುಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಪೂಜಾವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ ನೋಡುವಾಗಲೂ ಸಹನೆ ಮತ್ತು ರಾಜಿಯ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ.[19] ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತೊರೆದು ನನ್ನನ್ನು ಅನುಸರಿಸು ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುವಾಗ (XVIII. 65–6) ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮತ ಪಂಥದ ಪೂಜಾವಿಧಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಅವಕಾಶವುಂಟು, ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ಸಮತೂಕವಿದೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಉಪಾಸನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅದರ ಉದಾರಸಂಸ್ಥಿತಿ ಪಂಥಾಭಿಮಾನದ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಹುದೂರ ಸರಿದೇಳುತ್ತದೆ; ಇದು ಭಾಗವತಕ್ಕಿಂತ ಇತರ ವಿಧವಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಈ ದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಿದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪ್ರಶಂಸೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಂಥ ಬ್ರಹ್ಮೈಕಪಾರಮ್ಯವಾದವನ್ನು ಸಹ ಇದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಹನಾ ಮನೋಭಾವ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದೆ ಎಂದರೆ, ಪರಮಪುರುಷನು ಅನಂತಪ್ರಕಾರಗಳುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ, ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ, ಅವರವರ ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಪೂಜೆಮಾಡದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪೂಜೆ ಎಂಥದಾದರೂ ಸರಿಯೆ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿ ಇದರಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ. ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಪೂಜೆ ನೇರವಾದ ಪೂಜೆಯಾಗದಿದ್ದರೂ, ದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಅದು ಭಗವಂತನ ಪೂಜೆಯೇ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ಆಸೆ ಮತ್ತು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಂತೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಂತೆ ಆತನ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ; ಆದರೆ ತನ್ನ ಆಸೆ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹೇಗಿವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತನೂ ಇದ್ದಾನೆ; ಆತ ಯಾವುದನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾನೋ ಅದು ಅವನಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ನೀಚ ಫಲಗಳಿಗೆ ಆಶಿಸಿ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಯಾರು ಭಜಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಆ ಉದ್ದೇಶಗಳೂ ಆ ಪೂಜಾಫಲಗಳೂ ಕೈಗೂಡುತ್ತವೆ; ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೋ ಆ ಭಾವದಲ್ಲೇ ಆತ ಒಲಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕೆಳಮಟ್ಟದ ದೈವರೂಪಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಮೇಲುಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಲು ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಂತಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಂಥ ದೇವತಾಮೂರ್ತಿಯಾಗಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಾವು ಸಲ್ಲಿಸುವ ಪೂಜೆಗೆ ತಕ್ಕ ಫಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಉನ್ನತ ಸ್ತರಕ್ಕೇರಲು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇತರ ದೇವತಾಭಕ್ತರಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಫಲ ಸಾಂತವಾದದ್ದು, ಪರಮಪುರುಷನನ್ನು ಭಜಿಸುವವರಿಗೆ ಆತನೇ ದೊರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಪಂಥಾಭಿಮಾನಿಗಳ ದೇವತೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮದೈವದ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನಪ್ರಕಾರಗಳು; ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆ ಈ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಂದೂ ಅವನೇ ಇವರೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಪರಮಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಐಕ್ಯಗೊಳಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು.[20] ಭಕ್ತರಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ದರ್ಜೆಗಳೂ ಬಗೆಗಳೂ ಇವೆ ಎಂದು ಗೀತೆ ಅವರನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತದೆ (VII. 16-18; XII. 9-12). ಏಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸತ್ತ್ವ ರಜಸ್ತಮೋ ಗುಣಗಳ ಪ್ರಭಾವದಂತೆ ಆತನ ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ (VII , 2-ಮುಂದಿನವು;

XV. 6-ಮುಂ). ನಿಂದಕರನ್ನೂ ವಿಶ್ವಾಸಹೀನರನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು (XVI. 19-ಮುಂ). ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯ ದೂರವಿರಿಸಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಶೂದ್ರರಿಗೂ, ಮೇಲ್ಮೆಗೆಳಸುವ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲರು ಪರಮಪಾಪಿಷ್ಠರು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳಿದಂತೆ ಚಾಚುತಪ್ಪದೆ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಅದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನದನ್ನು ಅರಿಯದ ಅಜ್ಞರಿಗೂ ಕೂಡ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲು ಗೀತೆ ಕಾತರಿಸುತ್ತದೆ (III. 25-6). ಗೀತೆ ಆಗಿನ ರೂಢಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ (XVIII. 41-5; XVI. 23-4); ಆದರೆ ಅದು ಬೋಧಿಸುವ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತತ್ವ ವರ್ಣವಾಗಲಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಾಗಲಿ ಯಾವನ ಮುಕ್ತಿಗೂ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳಾಗಲು ಬಿಡದೆ ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸುಗಮವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಭಕ್ತಿತತ್ವ ಸರಳವಾಗಿಯೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಭಕ್ತಿಪಂಥಪ್ರಸಾರಕರು ಯಾವುದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಮೋದಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ ಅಂಥ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತಾಕರ್ಷಕವಲ್ಲದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಅಥವಾ ವಿಶ್ಲೇಷಣಗಳನ್ನು ಇದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದರೂ, ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಆದರಣಿಕೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಭಕ್ತನು ತನ್ನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಆಗಲಿ ಅಥವಾ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕವಿಲ್ಲ; ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ವಿಸ್ತೃತ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲೂ ಆತ ತೊಡಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಆತ ಇತರ ಭಕ್ತರನ್ನು ಸಂಧಿಸಬಹುದು (X. 9), ಪರಸ್ಪರ ಸಂಭಾಷಣೆಯಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಭಾವ ಜನರ ರೂಢಿಗಳಂತೆಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಂತೆಯೂ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ರಾಗ ಪ್ರಚೋದಕವಾದ ಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದು, ಪ್ರತೀಕಗಳಿಂದಲೂ ನಿಯಮಾಚರಣೆಗಳಿಂದಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡುವುದು, ಯೋಗಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು, ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಆತ್ಮದಲ್ಲೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಪರಮಪುರುಷನ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳನ್ನು ಚಿಂತನೆಮಾಡುವುದು, ಸಂತತವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸುವುದು, ದೇವರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆಸುವುದು ಸಂಭಾಷಿಸುವುದು ಭಜಿಸಿ ಬಹಿಃಪೂಜೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವುದು, ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವಂತೆ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುವುದು, ಇವುಗಳನ್ನೂ ಇತರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸಿ, ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಪರಮಪುರುಷನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆಯೆಂದೂ ಆತನನ್ನು ಉಪಾಸಿಸಲು ಯಾವ ನಿಯಮವಾಗಲಿ ವಿಧಾನವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಗೀತೆ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಮಾನವರಿಗೂ ಸಮನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಭಗವಂತ, ಆತನಿಗೆ ಯಾರಲ್ಲೂ ಪಕ್ಷಪಾತವಿಲ್ಲ. ಆ ಅನಂತಕೃಪಾಮಯನು ಸಮಸ್ತರ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನೂ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾರು ಯಾರು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಆತನನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆ ಹಾಗೆ ಅವರ ಬಳಿಗೆ ಆತ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಆತನಿಗೆ ಸಮ್ಮುಖರಾಗಬಹುದು, ಹಾಗಾಗಲು ಇವು ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳು. ಆದರೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮಭಕ್ತಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕೋರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದಿಂದಲ್ಲ – ಸಂಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ, ಪರಮಪುರುಷನ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಲೀನಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಸಮಸ್ತ ವಿವೇಚನೆಗಳನ್ನೂ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನೂ ಆತನಿಗರ್ಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ.

ಭಕ್ತನಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಒಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಈ ತತ್ತ್ವ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆನಿಸಿ ಆತನನ್ನು ಅನಂತ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಾಕರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ, ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ಪರಮಕೃಪಾಕರನೆಂದೂ ಆತನ ಕೃಪೆಯನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುವ ಭಕ್ತಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಪರಮಕಾರುಣಿಕತ್ವದ ಒಂದು ಮಹಾಕಾರ್ಯ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ತನ್ನ ದೈವೀ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಜನ್ಮರಹಿತವಾದ ತನ್ನ ಇರವನ್ನು ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಅಳವಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಕೋರಿದಾಗ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಆವಿರ್ಭವಿಸುವುದು. ಮಹಾಭಾರತ ಅವತಾರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯೂಹತತ್ತ್ವ ಬೇರೆ, ಈ ಅವತಾರತತ್ತ್ವ ಬೇರೆ; ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯೂಹದ ಮಾತೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಭಗವಂತನೂ ಕೃಷ್ಣ-ವಾಸುದೇವನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಹೊರತು ಭಿನ್ನರಲ್ಲ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಅವತಾರ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಬರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಇಂಥ ಅವತಾರಗಳು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಕೂಡ ಆತನನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪುರಾಣಕಥೆಗಳೊಂದಿಗೂ ಇತಿಹಾಸಗಳೊಂದಿಗೂ ಮೇಳೈಸುವುದರ ಆಗತ್ಯದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣ–ವಾಸುದೇವನನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದ ಪರಮದೇವತೆಯಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನೊಂದಿಗೂ ಆತನ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳೊಂದಿಗೂ ಸಮೀಕರಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಇತರ ಮತಗಳ ಶಿವ-ಬ್ರಹ್ಮ-ದೇವತೆಗಳು ಮುಂತಾದ ದೇವರುಗಳೊಂದಿಗೂ ಸಹ, ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಂಡವರೆಂದು ಹೇಳಿ, ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದೇವರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿ ತನ್ನ ಸರಿಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣ ಮತ್ತು ಸಹನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂಧಪಂಥಾಭಿಮಾನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ತಡೆಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅವತಾರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಪರಮ ಪುರುಷನೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪಕ ಎಂಬ ಭಾವದ ಸ್ವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಭಗವಂತನು ಅವತರಿಸಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಧರ್ಮ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ದೇವತ್ವಕ್ಕೇರಬಲ್ಲನೆಂಬ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ದೇವರೇ ಬಂದು ಆಶ್ರಯಿಸುವಂಥ ಶ್ರೇಷ್ಠಪುರುಷರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಅಡಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಅನೇಕ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಮಾನವರು ತಮ್ಮ ದೋಷಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಸ್ಫುಟವೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೂ ಆಗಿರುವ ದಿವ್ಯಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ಅವರ ಮುಂದೆ ಇರಿಸುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ನಾವು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವ ಪಾಠ್ಯಗಳು ಬೊಂಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ. ಅನ್ಯಥಾ ಸೂಚಿಸಿರುವಾಗ ಹೊರತು, ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ದರ್ಶನ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಲ್ಲ. ರಾಮಾಯಣದಂತೆ ಮಹಾಭಾರತ ತನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದರ್ಶನವನ್ನೂ ಪ್ರಾಯಶಃ ಒಳಕೊಂಡಿರಲಾರದು; ಕೃತಕ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆರಕೆಯೊಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಿಂದ ಕೃತಕವಾದುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾದುದರಿಂದ, ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿ, ಇದರ ವಿಸ್ತೃತ ಪಾಠವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

2. ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ, "ಔಟ್‌ಲೈನ್ಸ್ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ. ಲಂಡನ್. 1932. ಪುಟಗಳು 94-95.

3. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮಾಯೆ ತಮ್ಮ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಜಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ದೇವತೆಗಳು (ಅದರಲ್ಲೂ ಮಾಯಾವೀದೇವರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಗಣ್ಯನಾದ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು) ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಒಂದು ಚಮತ್ಕಾರವೆಂದು ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಪಂಡಿತನು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ (VII. 14 f) ಮಾಯೆಯೆಂಬುದು ಗುಣಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭ್ರಮೆ; ಆದರೆ ಈ ಗುಣಕಲ್ಪಿತ ಭ್ರಮೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಕೃತಿಕಲ್ಪಿತ ಭ್ರಮೆಗೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅದು ಆತ್ಮ-ಮಾಯೆ ಸಹ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅದೊಂದು ಪ್ರಕೃತಿಯಮೂಲಕ ಜನ್ಮರಹಿತನಾದ ದೇವನು ಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಮನೋಭ್ರಮಣೆ.

4. ಯಾವುವೆಂದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯ (ವಾದಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಯುಕ್ತಿವಾದವು ಯಾವವು ದುರ್ಬಲವಾದವು ಯಾವವು ಎಂಬ ಬೆಲೆಗಳ ಲೆಕ್ಕ). ಸಾಕ್ಷ್ಯ (ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾವವೆಂಬುದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಶೀಲನೆ). ಕ್ರಮ (ವಾದಸರಣಿಯಲ್ಲಿನ ಅನುಕ್ರಮ). ನಿರ್ಣಯ (ಭಿನ್ನಾಂಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬರುವುದು), ಪ್ರಯೋಜನ (ಒಂದು ವಾದಸರಣಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದರಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ). ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಪಂಡಿತನ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಗ್ರಂಥದ ಪುಟ 95-6 ನೋಡಿ.

5. ಈ ಪದ ಯಾವಾಗಲೂ ವೇದ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಗವತರಿಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಪಂಥಾನುವರ್ತಿಗಳ ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

6. ಹಿಂದೆಯೇ ಇರುವ ಒಂದು ವಾಕ್ಯಪುಂಜದಲ್ಲಿ (XII. 349.1) ಪಾಶುಪತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ಪಂಥಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾತ್ರ ಇದೆ.

7. ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ವಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಪಂಡಿತನ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಗ್ರಂಥದ 97-114, 116-138, 142-82 ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

8. ನೀಲಕಂಠನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ತೋರುವಂತೆ, ಈ ಸೂಚಿಕೆ ಶಂಕಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ (I. 70 46=Grit. Ed., I. 64.37). ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಮಾತುಗಳಿವೆ. (II. 100. 38-39).

9. XII. 19. 23.4; 180. 47-9; XIII. 37. 12-15 ಮುಂತಾದವು.

10. ಎಂದರೆ, XIII. 23. 67—ರಾಮಾಯಣ II. 108ರಲ್ಲಿ ಜಾಬಾಲಿ ರಾಮನಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ನಾಸ್ತಿಕಮತವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯ ಬಾಹಿರವೆಂಬುದಂತೂ ನಿಸ್ಸಂದೇಹ. ಈ ಪ್ರಕರಣ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವೆಂದು ಜಾಕೋಬಿ ಪಂಡಿತನು (Das Rāmāyaṇa p. 88 f.) ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಹಿಲ್ಲೆಬ್ರಾಂಡ್ Hillebrandt (Festschrift Kuhn, p. 23) ಇದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

11. ಈ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಜೆ. ಮೆಕೆನ್‌ಜಿಯು ತನ್ನ 'ಹಿಂದೂ ಎಥಿಕ್ಸ್' ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, 1920. ಪು. 122ರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

12. 'ರಿಲಿಜನ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ', ಬಾಸ್'ಟನ್, 1895, ಪು. 413.

13. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಠ. ಮುಂಡಕ. ಮತ್ತು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರಗಳೆಂಬ ಈಗಿನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಬರುವ ದೈವತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳ ಮೂಲ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗಿಸಬೇಕೆಂಬವರು 'ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಕ್ವಾರ್ಟರ್ಲಿ VI, 1920. ಪುಟಗಳು 493-512 ಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

14. ಅಥರ್ವವೇದದ ವಸ್ತುವೂ ಋಗ್ವೇದದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ತೋರಿಸುವಂತೆ.

15. ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್, 'ರಿಲಿಜನ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ'. ಪು. 399. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಾರ್‌ನೆಟ್ ಪಂಡಿತನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತನ್ನ ಗೀತಾನುವಾದದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.

16. II. 42-6; III. 9-16; IV. 23-33; IX. 20-1; XVI. 22-3; XVII. 11-13; XVIII. 3-8:

17. ಇಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ನಾರಾಯಣೀಯದಲ್ಲಿನ ಮಾಯೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ.
18. II. 56-72; VI. 4-32; X. 9-10; XII. 13-20; XIII. 7-11; XIV. 21-35; XVI. 1-3; XVIII. 50-60.
19. IV. 11; VII. 21-3; IX. 23-5.
20. ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಅವತಾರಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿಷ್ಣು ಅಥವಾ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ: ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಅವತಾರ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇದರಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೫

ಮನು ಮತ್ತು ಕೌಟಿಲ್ಯ

೧. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಧರ್ಮ ಅರ್ಥ ಕಾಮ ಮೋಕ್ಷಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನೂ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ತತ್ತ್ವನಿರೂಪಣೆಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಾಧನೆಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿವೆ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು ಮನುಸ್ಮೃತಿ; ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕೈಪಿಡಿ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ. ಅದೂ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಷ್ಟೇ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು. ಮನುಸ್ಮೃತಿ ೨,೬೮೫ ಶ್ಲೋಕಗಳ (ಕೆಲವು ಪಾಠಗಳ ರೀತ್ಯಾ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ಲೋಕಗಳ) ಪದ್ಯಗ್ರಂಥ. ಅದು ಸ್ವಾಯಂಭುವ ಮನುವಿನ ಉಪದೇಶವೆಂದೂ ವರ್ಣಧರ್ಮ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯ ಬಯಸಿ ಬಂದ ಋಷಿ ಮುನಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಯಂಭುವ ಮನುವಿನ ಶಿಷ್ಯ ಭೃಗುಮಹರ್ಷಿ ಬೋಧಿಸಿದ್ದೆಂದೂ ಪುರಾಣೋಕ್ತ. ಭಾರತದೇಶದ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮನು ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಿದ್ಧನು. ಭೃಗುವೂ ಕೂಡ ಪುರಾಣ ಪುರುಷನೇ. ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮನುಪ್ರೋಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಉಪದೇಶಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾದದ್ದಿರಬೇಕು. ಜನತೆಯ ರೀತಿನೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಚಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದುಸಲವಾದರೂ ತಿದ್ದುಪಡಿಯಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಬಹುಶಃ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨ನೆಯ ಶತಾಬ್ದಿಯಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೨ನೆಯ ಶತಾಬ್ದಿಯ ವರೆಗೆ—ಈ ನಾನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ತಿದ್ದುಪಡಿಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತರ್ಕಿಸಲು ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ.[1] ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಸುಮಾರು ೨೬೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮಹಾಭಾರತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮನುಸ್ಮೃತಿಗೆ ಮಹಾಭಾರತ ಆಧಾರಗ್ರಂಥವೆಂಬ ವಾದ ಹುಟ್ಟಿತು. ಈ ವಾದ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಮೂಲ (ಅಂದರೆ ಅದು ತಿದ್ದುಪಡಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಇದ್ದ ರೀತಿಯ) ಗ್ರಂಥ ಇಂದು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನಕಾಲದ್ದೆಂದೂ ಪಂಡಿತ ಶ್ರೀ ಕಾಣೆ ಅವರ ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕೆಲವು ಶತಾಬ್ದಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ಗೌತಮ, ಬೌಧಾಯನ ಮತ್ತು ಆಪಸ್ತಂಭ ಇವರ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಹಾಗೂ ಸುಧಾರಿಸಿದ ಗ್ರಂಥ. ಮನುವಿಗೂ ಕೌಟಿಲ್ಯನಿಗೂ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಸಾಮ್ಯವಿದ್ದರೂ ನಿಯೋಗ (ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ), ವಿವಾಹವಿಚ್ಛೇದನ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮನುವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಡಿವಂತಿಕೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾಲದ ನಂತರ ಬಂದದ್ದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[2] ಕೌಟಿಲ್ಯನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಮಾನವ ಪಂಥ ಎಂಬ ಮಾತು ಮನುಸ್ಮೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಲ್ಲ.

ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ೧೫ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಗದ್ಯಗ್ರಂಥ. ಅದರಲ್ಲಿ ೩೨ ಮಾತ್ರೆಗಳ ೬೦೦೦ ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆ. ಬಹಳಕಾಲ ಜನರ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಮಾಯವಾಗಿದ್ದ ಈ ಅಮೂಲ್ಯಗ್ರಂಥ

೧೯೦೯ರಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಅದರ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜತ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದೀರ್ಘವಾದ ಮತ್ತು ಬಹುಮುಖವಾದ ವಾದವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಅದು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ३೦೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯನ ಅಮಾತ್ಯ ಕೌಟಿಲ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಾದುದಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ದೃಢವಾದ ಪ್ರತಿವಾದವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕೌಟಿಲ್ಯನೇ ಅದರ ಕರ್ತೃವಿರಬೇಕೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ತನ್ನ ಈ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥರಾಶಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅಂದಿನ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ನೀತಿಯನ್ನೂ (ಪ್ರಯೋಗಾರ್ ಉಪಲಬ್ಧ ಚ. II–೧೦) ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದಾಗಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದೇ ಶ್ರೇಣಿಯ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕಿವೆ. ಕೌಟಿಲ್ಯನಿಗೆ ಯವನರ ಆದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಿರಿಯಾ ಮತ್ತು ಈಜಿಪ್ಟ್ ರಾಜ್ಯಗಳ ಆಡಳಿತ ನೀತಿಯ ನಿಕಟಪರಿಚಯವಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿವೆ.[3] ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಕೌಟಿಲ್ಯನು "ಪೃಥ್ವಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನರು ಬಾಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಅರ್ಥವೆಂದೂ, ದೇಶಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರುವುದೇ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೂ" ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.[4]

ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಆಗಲೇ ಹಿಂದಿನಕಾಲದಿಂದ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದ್ದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಕೌಟಿಲ್ಯನೇ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿದ್ದ ಐದು ಪಂಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ 'ಆಚಾರ್ಯಾಃ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆಚಾರ್ಯರು ಯಾರೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಗುರುವನ್ನೇ ಕುರಿತು ಗೌರವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಹುವಚನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತಿರಬೇಕು ಇದು. ಹನ್ನೆರಡು ಜನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃಗಳ ಮಾತೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಆರು ಜನರ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಂದುಸಲ ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸಿ ಉಳಿದ ಆರು ಜನರನ್ನು ಕುರಿತು ಹಲವುಸಲ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[5] ಆದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಹಾಗೂ ಜೈಮಿನಿ ಪಾಣಿನಿ ಬಾದರಾಯಣರು ಉದಾಹರಿಸುವ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಂತೆ ನಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ವಿದ್ಯಾರ್ಜನೆ ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವಾದ ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ, ಉತ್ತಮ ಕುಲಪ್ರಸೂತರೂ, ಶ್ರದ್ಧಾಳುಗಳೂ ಆದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಲಭ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಹಾಗೂ ಲಿಖಿತಮೂಲಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನಗ್ರಂಥಗಳು ಊರ್ಜಿತವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷವಿದೆ. ಅವನು ತನಗಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನರಾದ ಯಾವ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ.

ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆರಡರ ವಸ್ತುವೂ ಒಂದೇ—ಮಾನವ ಸಮಾಜ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಹಿತಸಾಧನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಆಡಳಿತ ತಂತ್ರ ಸಮಯೋಚಿತಯುಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಂಥ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನನುಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾದದ್ದು; ಮತ್ತು ಅದು ಮಾನವಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಗಹನವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ

ಸೃಷ್ಟಿತತ್ವ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಗಳ ವಿಚಾರ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದುರ್ನಡತೆ ಅಥವಾ ದುಷ್ಕೃತ್ಯ ಕಾನೂನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಶಿಕ್ಷಾರ್ಹವಾದ ಅಪರಾಧ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ದೈವದ ಆಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗುವ ಇಹಪರ ಸೌಖ್ಯಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಪಾಪಕೃತ್ಯ. ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನ ವಿಧಿಸುವ ಶಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅದರ ನಿವಾರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿ. ಈ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಕಾಲಾನಂತರ ಬಂದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕೌಟಿಲ್ಯನೂ ಸಹ ಖಂಡನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಭೌಗೋಳಿಕ ಅಥವಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೃಷ್ಟಿ

ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಅಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಮನು ಉತ್ತರಭಾರತ (ಆರ್ಯಾವರ್ತ)ವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸರಸ್ವತೀ ದೃಷದ್ವತೀ ದೈವನದಿಗಳ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾವರ್ತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಡೆನುಡಿಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯುನ್ನತಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಾದರೋ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ತಂತ್ರ ಕೌಶಲದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆಡಳಿತ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿ ಸ್ವಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರವೇ ಅವನಿಗೆ ಆದರ್ಶ ರಾಷ್ಟ್ರ. ಆಗಿನಕಾಲದ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗಿದ್ದ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಸದಾ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಿರುವ ರಾಜ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೇ ಅವನ ಒಲವು. ಹಿಮಾಚಲದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಸಾಗರದ ವರೆಗೆ ಸಾವಿರ ಯೋಜನೆಗಳಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ೧೯೪೭ರ ವಿಭಜನೆಗೆ ಮುನ್ನ ಇದ್ದ ಅಖಂಡ ಭಾರತದಷ್ಟಾಗುತ್ತದೆ ಈ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಕ್ಷೇತ್ರ.

೨. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ

ವರ್ಣವಿಭಾಗ—ಮನು ಕೌಟಿಲ್ಯರಿಬ್ಬರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಸಮಾಜ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ವರ್ಣಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳೂ ಹಕ್ಕುಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಣ್ಣದ ಜನರಲ್ಲಿದ್ದ ಪರಸ್ಪರ ಪಕ್ಷಪಾತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂಬ ವಾದ ಸರಿಯಲ್ಲ[8]. ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ಜನರ ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾದ ಅವರ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಗುಣಗಳಿಗನುಸಾರವಾದ ಕಸುಬುಗಳ ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ನೈಜವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಸರ್ವರೂ ಸರ್ವರ ಹಿತೈಷಿಗಳಾಗಿ ಸೌಹಾರ್ದ ಸಹಕಾರಗಳಿಂದ ಬಾಳಬೇಕೆಂಬುದೇ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ತತ್ವದ ಉದ್ದೇಶ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದ ನಿತ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಆದರ್ಶ ಈಡೇರಲಿಲ್ಲ. ಜನರಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಕೀಳು ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಳು ಬೆಳೆದುವು. ರಾಜ್ಯಗಳು ವಿಸ್ತಾರವಾದಂತೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಮ್ಮಿಳನವಾದಂತೆ ವರ್ಣಸಂಕರ ಉಂಟಾಯಿತು.[9] ಕೌಟಿಲ್ಯನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಜನ್ಮಸಿದ್ಧವಾದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡು

ತ್ತಾನೆ.[10] ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗುವುದು ಕೇವಲ ಜನ್ಮದಿಂದಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆ ಶೀಲಗಳ ಉತ್ಕರ್ಷದಿಂದ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[11] ವರ್ಣವಿಭಜನೆಗೆ ಗುಣ ಕರ್ಮಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಧಾರ ವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವೈಶ್ಯ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಪ್ಲೇಟೊ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಡೆಯರು ಸಹಾಯಕರು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎಂದು ಮೂರು ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುವುದಕ್ಕೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಈ ತ್ರಿವರ್ಣಭೇದ ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಇಂದಿನಕಾಲದ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಮನಗಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆ ತೊಡಕಿಗೀಡಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅದು ತ್ರಿವರ್ಗ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮಹತ್ವ ವನ್ನು ಮರೆತಿರುವುದೇ ಮುಖ್ಯಕಾರಣ ಎಂದು ಹರ್ಡ್, ಸ್ಪೀನರ್ ಮತ್ತು ವಾಟರ್‌ಮನ್ ಎಂಬ ಇಂದಿನ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.[12] ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಭದ್ರತೆಗೆ ತ್ರಿವರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವರ್ಣದವರೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವರು—ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಧ್ಯಯನ ಅಧ್ಯಾಪನಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಸಮಾಜದ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತುಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ, ವೈಶ್ಯರು ಕೃಷಿ ಕೈಗಾರಿಕೆ ವಾಣಿಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರರು ಮೇಲಿನ ಮೂರು ವರ್ಣದವರ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ. ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ವಿಪತ್ತುಂಟಾದಾಗ ಪ್ರಾಣರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೀರಿಹೋಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು[13]. "ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನ ನೈಜಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಮತ್ತು ತನಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಧರ್ಮ."[14]

ಆಶ್ರಮಧರ್ಮ—ಸಮಾಜದ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ತತ್ವ ಆಶ್ರಮ ಧರ್ಮ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಯುಃ ಪರಿಮಿತಿಯ ನಾಲ್ಕು ಘಟ್ಟಗಳೇ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಗೃಹಸ್ಥ, ವಾನ ಪ್ರಸ್ಥ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳು. ವರ್ಣಧರ್ಮ ಪಾಲನೆಯಲ್ಲಾದಂತೆ ಆಶ್ರಮಧರ್ಮದ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲೂ ಆದರ್ಶಕ್ಕೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಉಂಟಾಯಿತು. ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಆಶ್ರಮಗಳ ಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿರಳ ವಾಯಿತು. ಧೀಮಂತರಾಗಿ ವಿರಕ್ತರಾಗಿ ಲೋಕಹಿತಸಾಧಕರಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿಗಳಿಸಿದ ಮಹಾತ್ಮರು ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವರು.

ಹಿಂದೂಸಮಾಜ ಇಹವನ್ನು ಮಿಥ್ಯವೆಂದೆಣಿಸಿ ಪರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬವಾದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಹುದೂರವಾದ್ದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮುನ್ನ ತನ್ನ ಬಾಳಿನ ಮೂರು ಋಣಗಳಾದ ಗುರುಋಣ, ಪಿತೃಋಣ, ದೈವಋಣ ಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ತೀರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಗುರುಋಣ ತೀರುವುದು ವಿದ್ಯಾ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ, ಪಿತೃಋಣ ಉತ್ತಮ ಪೀಳಿಗೆಯ ಜನ್ಮದಾತೃವಾಗುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ದೈವಋಣ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳಿಂದ. ಈ ಋಣಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾದಲ್ಲದೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ. ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗುವ ಮೊದಲು ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾರಾಸಾರಗಳನ್ನು ಅರಿತು ಸಾರಗ್ರಾಹಿಯಾಗಿ ವಿಹಿತವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸುಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿರಬೇಕು.[15] ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೆ ತಕ್ಕ ಏರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡದೆ ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವ ನನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಬೇಕು ಎಂದಿದ್ದಾನೆ.[16] ಗೃಹಸ್ಥನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ತಂಭವಿದ್ದಂತೆ. ಉಳಿದ ಮೂರು ಆಶ್ರಮಗಳವರ ಸಂರಕ್ಷಕ ಅವನು. ಆಶ್ರಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮ ಜೀವನಾಡಿ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅನ್ನದಾತ ಗೃಹಸ್ಥ.[17] ಅತಿಥಿ ಸತ್ಕಾರ ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯ

ಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹಿರಿಯದು. ಅತಿಥಿ ಅಭ್ಯಾಗತ ಸೇವಕರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಊಟ ಉಪಚಾರಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಗೃಹಸ್ಥಗೃಹಿಣಿಯರು ಊಟಮಾಡಬೇಕು. ಕುಟುಂಬ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಪಾತಕಗಳ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಗೃಹಸ್ಥನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ನೃಯಜ್ಞವೂ (ಅತಿಥಿಸೇವೆ) ಒಂದು.[18]

ವಿವಾಹ-ಸ್ತ್ರೀ—ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅಷ್ಟವಿಧ ವಿವಾಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮನು ಕೌಟಿಲ್ಯ ರಿಬ್ಬರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವಧೂವರರ ಏಕಪತ್ನಿ ಏಕಪತೀ ರೀತಿಯ ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ವಿವಾಹವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂದು ಇಬ್ಬರೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುವ ವರ್ಣ ಸಾಂಕರ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಿವಾಹಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಂತಾನ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಿಧಿನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[19] ನಿಯೋಗದ ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಮನು ಅದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪದ್ಧತಿ ಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನಾದರೂ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಖಂಡನೆ ಕಲಿಯುಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತ. ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಷ್ಕೃತ ವಾದಾಗ ಕೌಟಿಲ್ಯನಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಬೆಳೆಯಿತೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ವಿಲ್ಲ.[20]

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮನು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಗೌರವವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿ ದ್ದಾನೆ. "ಎಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪೂಜ್ಯಳೋ ಅಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಸಂತುಷ್ಟರಾಗುವರು. ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಅಗೌರವ ವಿರುವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಜ್ಞವೂ ಫಲಿಸದು" ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. "ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರು ಪರಸ್ಪರ ಸುಪ್ರೀತರಾಗಿ ಸಂತೃಪ್ತರಾಗಿರುವ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅಖಂಡ ಸುಖನೆಲೆಸುವುದು"[21] ಅನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮನುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಸೌಖ್ಯಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯರಾದ ವಧೂವರರ ವಿವಾಹ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯೋಗ್ಯನಾದ ವರನೊಡನೆ ವಿವಾಹ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೆ ಕನ್ಯೆ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಮನೆ ಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಯುಃಶೇಷ ಪರ್ಯಂತ ಕನ್ಯೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದೇ ಲೇಸು.[22] ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಉದಾತ್ತಭಾವನೆಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧಿಗಳೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸಬಾರದೆಂದೂ ಹಾಗೂ ವ್ರತಶೀಲರಾದ ಗಂಡಸರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ಚಂಚಲರಾಗಬಾರದೆಂದೂ[23] ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಇದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗೌರವಭಾವನೆಗೆ ಕಳಂಕ ಉಂಟಾಗಿಲ್ಲ.

ಗುಲಾಮರು–ದಾಸರು—ಮೌರ್ಯರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಿರಲಿಲ್ಲ ವೆಂದು ಗ್ರೀಕ್ ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಗ್ರೀಕರ ಸಮಾಜ ದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ "ನೀಚರೀತಿಯ ಗುಲಾಮಗಿರಿ" ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ದಾಸರು ಅಥವಾ ಸೇವಕರು ಇದ್ದರು. ಅವರೂ ಒಂದುಬಗೆಯ ಗುಲಾಮರೇ ಆದರೂ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳಿದ್ದುವು. ಗ್ರೀಸಿನ ಗುಲಾಮರಿಗೆ ಯಾವ ಪೌರಹಕ್ಕುಗಳೂ ಇರ ಲಿಲ್ಲ. ಆರ್ಯನು ಯಾರಿಗೂ ದಾಸನಾಗುವಂತಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣದವರಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾರಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಅಪರಾಧ. ಆದರೆ ಋಣದ ತೀರುವಳಿಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಆರ್ಯನು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆರ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಯಿಂದ ನಿಗದಿಯಾದ ಕಾಲದವರೆಗೆ ದಾಸನಾಗಬಹುದು. ಋಣ ತೀರುವಳಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಅವನು ದಾಸ್ಯದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು.[24] ಬೆಲೆಕೊಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಮತ್ತು ಕೊಳ್ಳ ಲಾಗದ ದಾಸರನ್ನು ಭೇದಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಮನು ಕೆಲವರು ಆಜನ್ಮ ಗುಲಾಮರು ಎಂದು

ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಶೂದ್ರರು ಇತರರ ಸೇವೆಗಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರು ಎಂದಿದ್ದಾನೆ.[25] ದಾಸರ ಅನೇಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ನೀಚವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

೩. ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಗ್ರಂಥದ ೯ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಂಘಗಳೆಂಬ ಪ್ರಜಾರಾಜ್ಯಗಳ ವಿಚಾರವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಆಡಳಿತಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನೇನೂ ಕೊಡದೆ ನೆರೆಯ ದೇಶಗಳ ರಾಜರು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಜಗಳಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಅವನ್ನು ತಮ್ಮ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನು-ಕೌಟಿಲ್ಯರಿಬ್ಬರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಆದರ್ಶರಾಜ್ಯವೆಂದರೆ ರಾಜನಿಂದ ಆಳಲ್ಪಡುವ ರಾಜ್ಯ, ಪ್ರಜಾರಾಜ್ಯವಲ್ಲ. ಕೌಟಿಲ್ಯನಂತೂ ರಾಜನೇರಾಜ್ಯ (ರಾಜಾ ರಾಜ್ಯಂ)[26] ಎಂದು ಹೇಳುವವನು. ೧೪ನೇ ಲೂಯಿ ಪಾಲಿಸಿದ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಮನು ಮತ್ತು ಕೌಟಿಲ್ಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ರಾಜ್ಯದ ಉಗಮ—ರಾಜ್ಯದ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ನೇರವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇನೂ ಹೇಳದೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಮತ್ಸ್ಯನ್ಯಾಯ (ದೊಡ್ಡ ಮೀನು ಸಣ್ಣ ಮೀನನ್ನು ನುಂಗುವಿಕೆ)ವೇ ರಾಜ್ಯದಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ಸ್ಯನೀತಿಯಿಂದ ಸಂತಪ್ತರಾದ ಜನರು ವೈವಸ್ವತಮನುವನ್ನು ಮರೆಹೊಕ್ಕು ಅವನನ್ನು ದೊರೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅವನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಅವನ ಸೇವೆಗೆ ಸಂಭಾವನೆಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಆರನೇ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ[27] ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದುಕಡೆ ರಾಜ (ದಂಡಧರ) ನಿಲ್ಲದ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತರು ಅಶಕ್ತರನ್ನು ಕಬಳಿಸುವರೆಂದೂ ರಾಜನಿರುವಲ್ಲಿ ಅಶಕ್ತರಿಗೂ ನ್ಯಾಯದ ರಕ್ಷಣೆ ಸಿಗುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[28] ರಾಜ್ಯದ ಉಗಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಈ ಮಾತು ಹಾಬ್ಸನ ಸೋಷಿಯಲ್ ಕಾಂಟ್ರಾಕ್ಟ್ ತತ್ತ್ವವನ್ನು (ಜನತೆಯ ಒಪ್ಪಂದದಿಂದ ರಾಜ್ಯ ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ) ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಹಾಬ್ಸನಿಗೆ ತನ್ನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ತಾನಿದ್ದ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂಕುಶ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು; ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೌಟಿಲ್ಯನಿಗೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿ ರಾಜತ್ವವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉಚ್ಚಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರಿಸಿರುವವನು ಕೌಟಿಲ್ಯನೊಬ್ಬನೇ.

ದಂಡ—ಕೌಟಿಲ್ಯನು ರಾಜನನ್ನು ದಂಡಧರ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಮನು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದೀತು.[29] ಮನು ಹೇಳುವುದಿದು; "ಲೋಕಕ್ಕೆ ರಾಜನಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಅದು ಭಯಪೀಡಿತವಾಗಿತ್ತು. ದುಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣ ಶಿಷ್ಟ ಪರಿಪಾಲನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಲೋಕವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ರಾಜನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ರಾಜನಿಗೆ ನೆರವಾಗಲು ತನ್ನ ಮಗನೂ ಸರ್ವಭೂತಹಿತ ರಕ್ಷಕನೂ ಆದ ದಂಡನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ದಂಡನು ಬ್ರಹ್ಮ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತನು. ಅವನ ಭಯದಿಂದ ಸರ್ವಭೂತಗಳೂ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸುವುವು. ದಂಡನೇ ಪ್ರಭುವು. ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳವರೂ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವನೇ ಹೊಣೆ. ಸರ್ವವೂ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನು ಜಾಗ್ರತನಾಗಿರುವನು. ಧರ್ಮದ ಮೂರ್ತಿಯೇ ಅವನು. ಧೀಮಂತನಾದ ದೊರೆ ದಂಡನ ನೆರವಿನಿಂದ

ಪ್ರಜಾಕ್ಷೇಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವನು. ಪ್ರಜಾಕ್ಷೇಮದ ಅಥವಾ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣದ ಸಾಧನೆಗೆ ದೇವತೆಗಳ ನೆರವು ಸಿಗಬೇಕಾದರೂ ದಂಡನ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ. ಅಸಂಸ್ಕೃತನಾದ ಅಕೃತಾತ್ಮನಾದ ರಾಜನ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿನ ದಂಡ ಅವನಿಗೆ ಶತೃವಾಗುವುದು. ಅವನ ವಂಶವನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ ಅವನ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಗಳೂ ಋಷಿಮುನಿಗಳೂ ದೇವತೆಗಳೂ ಸಂಕಟಕ್ಕೀಡಾಗುವರು."

ದಂಡವೆಂದರೆ ದಂಡಿಸುವುದು ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ದಂಡ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನ ಆಧಾರ ತತ್ತ್ವ. ವೇದದ ಋತ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. "ರಾಜಾ ಕಾಲಸ್ಯ ಕಾರಣಂ", ರಾಜನೇ ತನ್ನ ಕಾಲದ ನಿಯಂತ್ರಕ ಎಂಬ ಮಾತು ಸದ್ಧರ್ಮ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ದಂಡಧರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದು. ಅಂಥ ರಾಜನಿಂದಲೇ ಲೋಕದ ರಕ್ಷಣೆ ಅಭ್ಯುದಯಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ಅಧರ್ಮಿಯಾದ ದಂಡಧರನಿಂದ ಸರ್ವನಾಶವಾಗುವುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪ್ರಾಚೀನ ಆರ್ಯರು ನೆಲೆಸಿದ್ದ ಎಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಇಂಥಾ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿದ್ದುವು. ಹೋಮರನು[30] ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: "ಶುದ್ಧಾತ್ಮನಾದ ದೊರೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ತಲೆಬಾಗಿ ಸತ್ಯ ನ್ಯಾಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿದರೆ ಪೃಥ್ವಿಯು ಧಾನ್ಯಗಳಿಂದ ಸಮೃದ್ಧವಾಗುವುದು. ತರುಗಳು ಫಲಭರಿತವಾಗುವುವು. ಪಶುಗಳು ಮೈತುಂಬಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುವುವು. ಸಮುದ್ರವು ಮೀನುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರುವುದು." ಇಂಥ ಮಾತುಗಳು ಭಾರತೀಯ ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಗುವುವು. ಸದ್ಧರ್ಮ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನಾದ ದಂಡಧರ ಎಂದಾಗ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿರುವುದು ರಾಜನಿಗಲ್ಲ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ. ರಾಜ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಒಡೆಯ ರಾಜನಲ್ಲ, ಧರ್ಮ. ರಾಜ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಧರ್ಮ ಪ್ರವರ್ತಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಾಧನಮಾತ್ರ. ಮೊದಲು ತಾನು ಧರ್ಮಪ್ರವರ್ತಕನಾದರೆ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನೂ ಧರ್ಮಪ್ರವರ್ತಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲನು. ಧರ್ಮ ವಿಮುಖನಾಗಿ ತಪ್ಪುಮಾಡಿದಾಗ ರಾಜನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಶಿಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಎಂದು ಮನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಶಿಕ್ಷೆ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದುದಾಗಿರಬೇಕು.[31] ಅಧರ್ಮಿಯಾದ ದಂಡಧರನಿಂದ ಸರ್ವನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮನು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವೇನನ ಕಥೆ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ದಂಡದ ಮಹತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಮನುವಿನ ದೃಷ್ಟಿ ಹೀಗಿದ್ದರೆ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಬೇರೆ. ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವನದು ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿ. ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ತಂತ್ರ, ರಾಜ್ಯದ ವಿಸ್ತರಣ ಇವುಗಳಲ್ಲೇ ಅವನಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು.

ರಾಜತ್ವ ದೈವದತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ರಾಜನು ದೇವತೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಹಿಂದೂ ರಾಜನೂ ತನಗೆ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ದೇವರಂತೆ ಪೂಜೆಗೈಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಪಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ರಾಜನನ್ನು ದೇವರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಜನು ದೇವರು ಎಂಬ ತತ್ವ ಯವನರಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸತ್ಯ.[32] ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲೇನೋ ರಾಜನು ಎಷ್ಟೇ ಎಳೆ ವಯಸ್ಸಿನವನಾದರೂ ಅವನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದೇವತೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.[33] ಆದರೆ ಇದು ರಾಜನ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ. ರಾಜತ್ವದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯ ಮಾತು. ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅರ್ಥವಾದ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[34]

ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಕ್ಷತ್ರ—ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ದೊರೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಮುಂದುಗಡೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಪುರೋಹಿತನಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಆಡಳಿತದ ಅಪಾರ ಹೊಣೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜನಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯ. "ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾರ್ಯವಾದ ನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮನು ವೈಶ್ಯರಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಪಶುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು, ರಾಜನ ವಶಕ್ಕೆ ತಾನು

ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟನು." ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಮನು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ಪುನರ್ಪಠಣಮಾಡುತ್ತಾನೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮವಿಲ್ಲದೆ ಕ್ಷಾತ್ರ ಊರ್ಜಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ಷಾತ್ರವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮ ಊರ್ಜಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮ ಕ್ಷಾತ್ರಗಳ ನಿಕಟಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇಹಪರಗಳಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯುದಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ."[35] ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಜ್ಞ ವಿಮರ್ಶಕನೊಬ್ಬ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸೇವೆಯ ಮೂಲಕ ಆಳುವ ಸದ್ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಮಂತ್ರಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೇ ವಿನಹ ದೊರೆಗಳಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಚಾರದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಮತ್ತು ಅವರ ದೇವತೆಗಳೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪರಮಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು."[36] ರಾಜನಿಗೆ ಕಿರೀಟಧಾರಣೆ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತನು ರಾಜನನ್ನು ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಡುವಾಗ ಪ್ರಜಾವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. "ಇದೋ ನೋಡಿ, ಪ್ರಜೆಗಳೇ. ಇವನೇ ನಿಮ್ಮ ದೊರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದ ನಮಗಾದರೋ ಸೋಮನು ದೊರೆ," ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನು. ರಾಜನ ನಿರಂಕುಶಾಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮನು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆ. "ಕ್ಷಾತ್ರವು ಬ್ರಾಹ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ದರ್ಪದಿಂದ ವರ್ತಿಸಿದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮವು ಅದನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ಷಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಬ್ರಾಹ್ಮದಿಂದ. ಬೆಂಕಿ ನೀರಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಹೇಗೆ ನಿಲ್ಲಲಾರದೋ[37] ಕ್ಷಾತ್ರವು ತನ್ನ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದು." ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜ್ಯದ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತನಿಗೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಮನೆತನದ ಪುರೋಹಿತ. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ರಾಜನಿಂದ ಮಾಡಿಸುವುದು ಅವನ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸ.[38] ಆದರೂ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊದಗಿದಾಗ ರಾಜನು ಬುದ್ಧಿವಂತನಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಸಲಹೆ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.[39] ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಪುರೋಹಿತನಿಗೆ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. "ಉನ್ನತಮಟ್ಟದ ವಿದ್ಯೆ ಗುಣ ಮತ್ತು ಶೀಲಗಳಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಮಾತ್ರ ಪುರೋಹಿತನಾಗಲು ಅರ್ಹನು. ಅರ್ಹನಾದ ಪುರೋಹಿತನನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ರಾಜನು ಅವನನ್ನು ತಂದೆಯಂತೆ ಯಜಮಾನನಂತೆ ಗುರುವಿನಂತೆ ಕಾಣಬೇಕು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಂದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿತನಾದ, ಮಂತ್ರಿಗಳ ಸಲಹೆಗಳಿಂದ ವಿಚಾರ ಪರಿಶುದ್ಧನಾದ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಧಿನಿಯಮಗಳನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸುವ ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ಅಜೇಯನಾಗುವನು, ಶಸ್ತ್ರಗಳ ಸೈನಿಕರ ನೆರವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಜಯಗಳಿಸುವನು," ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಪುರೋಹಿತನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.[40] ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮ ಮತ್ತು ಕ್ಷಾತ್ರದ ಸಹಕಾರ ಅತ್ಯಗತ್ಯವೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮನು ಕೌಟಿಲ್ಯರಿಬ್ಬರ ಮತವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ.

ಅಂಗಗಳು—ರಾಜ (ಸ್ವಾಮಿನ್), ಮಂತ್ರಿ (ಅಮಾತ್ಯ), ರಾಜಧಾನಿ (ಪುರ), ರಾಷ್ಟ್ರ, ಕೋಶ, ಸೈನ್ಯ (ದಂಡ), ಸುಹೃತ್ (ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಪ್ರಕಾರ ಮಿತ್ರ) ಇವು ರಾಜ್ಯದ ಸಪ್ತಾಂಗಗಳು ಅಥವಾ ಸಪ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಗಳು. ಮನು ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಅದರ ಹಿಂದಿನದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು. ರಾಜ, ಅಮಾತ್ಯ, ಪುರಗಳು ಹಾಳಾದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಉಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಾಯಕ. ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನತೆಯ ಉನ್ನತಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅಗತ್ಯ.[41] ಸಪ್ತಾಂಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಹೇಳಿರುವುದೂ ಮನು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಇದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಜನಪದವೆಂದೂ ಪುರವನ್ನು ದುರ್ಗವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ದುರ್ಗವಾದ ಮೇಲೆ ಜನಪದ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು

ಅಂಗಕ್ಕೂ ಅದರ ಹಿಂದಿನದು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಅವನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.. ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಗವಾದ ರಾಜನನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದ್ದು ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಜೆಗಳ ಕರ್ತವ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲ ಅಂಗಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಾಯಕವೆಂಬುದನ್ನೂ ಒತ್ತಿಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.[42]

ರಾಜ—ಯಾವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕ್ಷೇಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿ ಆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ದೊರೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವಿವೇಕ ಗುಣ ಶೀಲಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ರಾಜನಾಗುವವನ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ರಾಜನಾದಮೇಲೆ ಅವನ ನಿತ್ಯ ಕಟ್ಟಳೆ ಹೇಗಿರಬೇಕು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ರಾಜಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಧಿನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜನಾಗಿರುವವನು ಸಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಏರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಇತರಅಂಶಗಳು—ರಾಜನು ಪ್ರಜಾಹಿತದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕು, ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಸುಲಭಸಾಧ್ಯನಾಗಿರಬೇಕು. ತುರ್ತಿನ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಒಡನೆಯೇ ಗಮನಕೊಡ ಬೇಕು. ಅವುಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷ್ಯಮಾಡಿದರೆ ಮುಂದೆ ಅವು ಜಟಿಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸ ಬಹುದು. ಶ್ರಮವೇ ವಿಜಯದ ರಹಸ್ಯ. "ಪ್ರಜಾಕ್ಷೇಮವೇ ರಾಜನ ಕ್ಷೇಮ. ಅವರ ಸುಖವೇ ಅವನ ಸುಖ. ಅವನ ಸ್ವಂತಸುಖ ನಿಜವಾದ ಸುಖವಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಕ್ಷೇಮವೇ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಸುಖ"[43] ರಾಜನು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತವಾದ ಸಲಹೆ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸದ್ವಂಶೀಕರಾದ ವಿದ್ಯಾಸಂಪನ್ನರಾದ ಧೀರರಾದ ಗುಣಶೀಲಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕೌಶಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಏಳು ಅಥವಾ ಎಂಟು ಜನ ಮಂತ್ರಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಮಂತ್ರಿಮಂಡಲವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂದು ಮನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ[44] ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮ. ಬೇರೆಬೇರೆ ದರ್ಜೆಯ ಮಂತ್ರಿಗಳ ಆಯ್ಕೆ, ಪುರದ ಅಥವಾ ದುರ್ಗದ ರಚನೆ, ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧನೆ, ಕಂದಾಯ ಮತ್ತು ಸುಂಕಗಳ ನಿರ್ಣಯ ಮತ್ತು ವಸೂಲಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತಿನಪಾಲನೆ, ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳು—ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಷಯ ವಾಗಿ ಯಾವನು ಸುತ್ತಿಗೆಯಾಗಲಾರನೋ ಅವನು ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಮನು ಮತ್ತು ಕೌಟಿಲ್ಯರ ತತ್ವ. ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ರಾಜನು ಸದಾ ವಿಜಿಗೀಷು ಅಥವಾ ವಿಜಯಾಕಾಂಕ್ಷಿ ಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಶೌರ್ಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಬೇಕು, ಮತ್ತು ಮುನ್ನುಗ್ಗುವ ಸಾಹಸವೂ ಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಅವನು ಸದಾ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕಾಲ್ಕೆರೆಯುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದಲ್ಲ[45]. ಯುದ್ಧ ಯಾವಾ ಗಲೂ ಅಂತಿಮ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಸಾಧುವಾದ ಮಾರ್ಗಗಳಾವೂ ಸಫಲವಾಗದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಬೇಕು. ವಿಜಯಗಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ. ಮನುವಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೌಟಿಲ್ಯ ಈ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜತಂತ್ರದ ಮಾರ್ಗಗಳು, ಚತುರ್ವಿಧ ಉಪಾಯಗಳು, ಷಾಡ್ಗುಣ್ಯ ವೆಂಬ ಆರು ವಿಧ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇವೆಲ್ಲದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಿಜಯಿ ದೊರೆಗಳನ್ನು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ೧. ಧರ್ಮವಿಜಯೀ ಅಂದರೆ ಧರ್ಮಮಾರ್ಗದಿಂದ ವಿಜಯಗಳಿಸುವ ದೊರೆ. ಇತರ ದೊರೆಗಳು ಅವನ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಅವನು ತೃಪ್ತನಾಗುವನು, ೨. ಲೋಭವಿಜಯೀ ಅಂದರೆ ಲೋಭದಿಂದ ಜಯಗಳಿಸ ಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆಯುಳ್ಳ ದೊರೆ. ಅವನಿಗೆ ಪರರಾಜರು ತನ್ನ ಅಧೀನರಾದರೆ ಸಾಲದು ಅವರ ರಾಜ್ಯ

ಐಶ್ವರ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಅವನವಾಗಬೇಕು. ಮತ್ತು ೩. ಅಸುರವಿಜಯಿ ಅಂದರೆ ರಾಕ್ಷಸೀ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ದೊರೆ. ಅವನು ಪರರಾಜರನ್ನು ಗೆದ್ದರೆ ಸಾಲದು. ಅವರ ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳಾದಿಯಾಗಿ ಅವರ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ಕೊಳ್ಳೆಹೊಡೆದು ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕು ಎಂಬ ದುರಾಸೆ ಅವನಿಗೆ.[46] ವಿಜಯಿಯಾದ ದೊರೆ ತಾನು ಗೆದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಹೇಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಬೇಕು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಶಾಂತಿ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೌಟಿಲ್ಯನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾನೆ.[47] ಗೆದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ನೆಲೆಸಿದ ಮೇಲೆ ಆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಶಾಸನಗಳು, ಆಚಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳು, ಅದರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನ ರಾಜವಂಶವನ್ನೂ ಕೂಡ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರ ಮಾಡಿ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ತರಬೇಕೆಂದು ಮನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[48]

ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ—ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಗ್ರಂಥ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದದ್ದು. ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಚಾರವೆಂಬ ಎರಡನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪುರರಚನೆಯ ಕ್ರಮ, ದುರ್ಗದ ನಿರ್ಮಾಣ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, (ಸುಮಾರು ಮೂವತ್ತು ಇಲಾಖೆಗಳ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾದ) ಅಧ್ಯಕ್ಷರ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಭಾಗವಿದು. ಇಂದಿನಕಾಲದ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ಕೈಪಿಡಿಗೆ ಸಮದೂಗುವಂಥದು. ಕೌಟಿಲ್ಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಇಲಾಖೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುವ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಆದರ್ಶ ಪ್ರಭುತ್ವ. ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವವರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಸಮಗ್ರ ಪರಿಚಯವಿರಬೇಕು. ಅವುಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ಹತೋಟಿ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧ್ಯ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಯೋಚಿಸಿದಂಥ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಕಾಣುವುದು ಆಂಗ್ಲರ ಆಡಳಿತ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗಲೇ. ಅಂದಿನ ರಾಜ್ಯಗಳು ಕೌಟಿಲ್ಯನ ನೀತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆ ಕಾಲದ ನಗರಗಳ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಗಳ ಜನಜೀವನ, ಕಸುಬುಗಳು, ಮತ್ತು ಇತರ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿದ್ದಿರಬೇಕು. ವ್ಯವಸಾಯದಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆ, ಪಶುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಸಂಗ್ರಹಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಅಶೋಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ಮೌರ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ನೀತಿ ಅನುಸರಿಸಲಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಯವನರ ಮಾದರಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿರುವನು. ಯವನ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಪರ್ಷಿಯಾದೇಶದ ಅಖೆಮೆನಿಡ್ ವಂಶದ ರಾಜರ ಮತ್ತು ಅವರ ಸತ್ರಪರ ಆಡಳಿತ ನೀತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿದ್ದುವು. ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಆಡಳಿತ ನೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಭಾರತ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ದೂರವಾದ ಹೊಸಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಂದಲೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು ವಿಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವ. ರಾಜರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಜೆಗಳ ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜೆಗಳು ಧರ್ಮನಿಷ್ಠರಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳೇನಾದರೂ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದೊಂದೇ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಆಡಳಿತ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಮೌರ್ಯರು ಮಾತ್ರ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದರು.

ನ್ಯಾಯಾಂಗ–ನ್ಯಾಯಪರಿಪಾಲನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೌಟಿಲ್ಯನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ಮೂರು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಸ್ಥೀಯ ಮತ್ತು ಕಂಟಕ ಶೋಧಕ ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ನ್ಯಾಯ

ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮಸ್ಥೀಯ ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕುಭಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಕಂಟಕ ಶೋಧರ ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನ ದುಷ್ಟವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಿಗಳಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅಪರಾಧ ಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ ಶಿಕ್ಷೆವಿಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಧರ್ಮಸ್ಥೀಯಗಳು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿಯತಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಸೇರತಕ್ಕವು. ರಾಜನಿಂದ ನೇಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿಗಳು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮೊಕದ್ದಮೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿ ತೀರ್ಪುಕೊಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಕಂಟಕಶೋಧಕಗಳು ಅಗತ್ಯವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸೇರಿ ಕ್ಷಿಪ್ರರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವಿತರಣೆ ಮಾಡುವಂಥವು. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕಂಟಕ ಪ್ರಾಯರಾದ ದುಷ್ಟರ ದುಷ್ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅವುಗಳ ಕರ್ತವ್ಯ. ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಮೊಕದ್ದಮೆಗಳನ್ನು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಧರ್ಮಸ್ಥೀಯದಿಂದ ಕಂಟಕ ಶೋಧಕಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಪರಾಧ ಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚುವುದಕ್ಕೆ ಗುಪ್ತಚಾರರೂ ಅವರ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಿಬ್ಬಂದಿಯೂ ಇರು ತ್ತಿದ್ದುವು. ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ಅಪರಾಧಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಪ್ಪನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡ ಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾವ ತತ್ವದ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನೂ ಜನತೆಯನ್ನೂ ದುಷ್ಟರಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ, ಹೊಸ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ದಿನೇದಿನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ದಕ್ಷತೆಯ ಮತ್ತು ನೀತಿ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಣೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಪಾತಗಳಿಂದ ಜನರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಗೆ ಹರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೌಟಿಲ್ಯನಿಗೆ ಈ ಎರಡುಬಗೆಯ ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನಗಳು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದೆನಿಸಿರ ಬೇಕು. ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಆಡಳಿತಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನಗಳು ಆಧಾರಸ್ತಂಭ ಗಳಂತಿವೆ. ಮನು ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯ ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಕಂಟಕ ಶೋಧನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೇ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.[49] ಗುಪ್ತಚಾರರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ, ಅಧಿಕಾರಿ ಗಳ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬಗೆಬಗೆಯ ದುಷ್ಕೃತ್ಯಗಳ ಅಪರಾಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವನ ಮತ್ತು ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ.

ನ್ಯಾಯ ವಿತರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಸಂಪ್ರ ದಾಯವನ್ನು ಮೀರಿ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಅವನು ಯವನ ರಿಂದಲೂ ಪರ್ಶಿಯನರಿಂದಲೂ ಸ್ಫೂರ್ತಿಪಡೆದಂತಿದೆ. ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ "ಧರ್ಮ, ಒಪ್ಪಂದ, ಲೋಕರೂಢಿ (ಸಂಪ್ರದಾಯ) ಮತ್ತು ರಾಜಾಜ್ಞೆ ಇವು ನ್ಯಾಯದ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳು ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಅದರ ಹಿಂದಿನದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ವುಳ್ಳದ್ದು. ಅಂದರೆ ರಾಜತ್ವಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ರುಸ್ತಾವ್ ಜೆಫ್ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನು ಪ್ರಾಚೀನ ಯವನ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ನ್ಯಾಯದ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಇದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದು. "ರಾಜನ ಆಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಅವನು ವಿಧಿಸಿದ ಕಟ್ಟಳೆ ಇತರ ಶಾಸನಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆಶಾಸನಗಳು ತಿರಸ್ಕೃತ ವಾಗಿ ರಾಜಾಜ್ಞೆಯೇ ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗುವುದು." ಕೌಟಿಲ್ಯನನಂತರ ರಚಿತ ವಾದ ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಾರದನ ಗ್ರಂಥವೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿನಾ ಮತ್ತಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ, ರಾಜಾಜ್ಞೆಯ ಉತ್ಕರ್ಷ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ರೀತ್ಯಾ ರಾಜನು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನ. ಧರ್ಮ

ವೆಂದರೆ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ವಿಧಿ. ಲೋಕಪದ್ಧತಿ. ಸದಾಚಾರ.—ರಾಜಾಜ್ಞೆಯಂತೂ ಅಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯ. ವೇದಜ್ಞ ನಡೆವಳಿಕೆಯ ರೀತಿ. ಸಂತರ ಸದಾಚಾರ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಸಂತೃಪ್ತಿ—ಇವು ಧರ್ಮದ ಆಧಾರಗಳು ಎಂದು ಮನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.[50]

೪. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ

ಸುಮಾರು ೨೦ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಭಾರತದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಅಪ್ರತಿಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರುವ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಧರ್ಮದ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲೂ ಧರ್ಮದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾಜ್ಞರಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರಾದ ಸಜ್ಜನರಿಂದ ಅರಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[51] ತೃಪ್ತಿ. ಕ್ಷಮಾಶೀಲತೆ. ಸಂಯಮ. ಅಸ್ತೇಯ. ಪರಿಶುದ್ಧತೆ, ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ, ವಿವೇಕ, ವಿದ್ಯಾಸಂಪನ್ನತೆ. ಸತ್ಯಸಂಧತೆ, ಅಕ್ರೋಧ—ಇವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಸದ್ಗುಣಗಳು.[52] ಠಕ್ಕಿಗೇಡಿಯೂ ಲೋಭಿಯೂ ಆದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾ ಅವನು ಯಾವ ದಾನಕ್ಕೂ ಅನರ್ಹನು ಅಪಾತ್ರನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವನಿಗೆ ದಾನಕೊಡುವವನಿಗೂ ಕೇಡಾಗುವುದೆಂದು ಮನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[53] ಮದ್ಯ ಮಾಂಸಗಳ ಸೇವನೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಭ್ಯಾಸಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳ ವರ್ಜನೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಮಾತು ಆಗಿನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[54] ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವವನು ಸ್ವತಃ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕು. ಮೃದು ಮಧುರ ವಚನಗಳಿಂದ ಜನರನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸಬೇಕು. ಇದು ಗುರು ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಮಾತೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಲಾಗಿದೆ.[55] ಐಶ್ವರ್ಯ, ಉತ್ತಮ ಕುಲ, ವಯಸ್ಸು, ವಿದ್ಯಾಪಾಂಡಿತ್ಯ ಇವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಡುವುವು. ಐಶ್ವರ್ಯದಿಂದ ಬರುವ ಕೀರ್ತಿಹೀನವಾದದ್ದು. ವಿದ್ಯಾಪಾಂಡಿತ್ಯದಿಂದ ಬರುವ ಕೀರ್ತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು.[56] ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಮೂಲ್ಯವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಸ್ಥಿರ ಸೌಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವಂಥದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನಗೆ ವಿಹಿತವಾದ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಸದಾಸಂತೃಪ್ತನಾಗಿರಬೇಕು. ದಾಸ್ಯ ಅಥವಾ ಪರಿಚಾರಿಕಾವೃತ್ತಿ ಖಂಡನೀಯ.[57] ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೋಭೆ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾದರೆ ಶಾಂತಿನೆಲೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ವೈಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಕೈತುಂಬ ಉದ್ಯೋಗವಿರಬೇಕು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದನೇ ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುವಂತಾದರೂ ಸಮಾಜದ ಕ್ಷೇಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನದು ಎಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[58] ಕ್ಷುದ್ಬಾಧೆಗೀಡಾದವನು ಆಹಾರವನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕರಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಧನಸಂಗ್ರಹಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಲೋಭಕ್ಕೆ ವಶನಾಗದೆ ದುಷ್ಟರಿಂದ ಧನವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಸಜ್ಜನರ ಮತ್ತು ಸತ್ಪಾತ್ರರ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪೇನಲ್ಲ. ಆದರಿಂದ ಉಭಯತ್ರರೂ ಪಾಪದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುವರು.[59] ಸತ್ಯಸಂಧತೆಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಸದ್ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯಸಂಧತೆಯಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಸತ್ಯವಚನ ಮೌನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾದದ್ದು. ಹಾಗೂ "ಸತ್ಯವಾದ್ದನ್ನು ಪ್ರಿಯವಾದ್ದನ್ನು ನುಡಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಅಪ್ರಿಯವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರಿಯವಾದ ಅಸತ್ಯವನ್ನೂ ನುಡಿಯಬಾರದು. ಇದೇ

ಸನಾತನ ಧರ್ಮ.[60] ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜೀವಸಾವುಗಳ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊದಗಿದಾಗ ಅಸತ್ಯ ನುಡಿಯುವುದೂ ಅಪರಾಧವೇನಲ್ಲ.[61] ಉನ್ನತವರ್ಗಗಳ ಜನಕ್ಕೆ ಶೀಲ ಸದಾಚಾರಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದ ಹೊಣೆ ಸಾಮಾನ್ಯವರ್ಗದವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು. ಅವರು ಮಾಡುವ ಅಪಚಾರ ಅಪರಾಧಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ಹೆಚ್ಚು.[62] ಅಪರಾಧದಿಂದ ಕದಡಿದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪುನಃ ಶಾಂತಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪುನಃ ಪುನಃ ಅಪರಾಧಗಳು ಆಗದಂತೆ ತಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಗಳು ಅಮೂಲ್ಯ ಸಾಧನಗಳು.[63]

ಸಂಖ್ಯಾಸೂಚಿ

1. ಕಾಣೆಯವರ History of Dharmasastra (ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸ) ಪ್ರಥಮ ಸಂಪುಟ, ಪುಟ 133ರಿಂದ 153ರ ವರೆಗೆ ನೋಡಿ. ಬುಹ್ಲರನ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ Sacred books of the East (ಪೌರ್ವಾತ್ಯರ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು) 25ನೇ ಸಂಪುಟದ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.
2. ಕಾಣೆಯವರ ಗ್ರಂಥ ಪುಟ 95-6. ಭೇದಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು 140ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.
3. ಬ್ರೈಲೀರ್, Kautilya Studis: ABROI 58. ಪುಟ 84ರಿಂದ 95
4. 15-1.
5. ಕಾಣೆ. 1-99.
6. ಬಾಣನ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶುಕಾನಸನು ಚಂದ್ರಾಪೀಡನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಬುದ್ಧಿವಾದವನ್ನು ನೋಡಿ.
7. ಮನು II. 17-23; ಕೌಟಿಲ್ಯ 9. I; ಹಾಗೂ ಕೆ. ವಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಐಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರ ಸ್ಮಾರಕಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಕ್ಷೇತ್ರಂ ಪುಟ 81-6 ನೋಡಿ.
8. ಕೆನೆತ್ ಸಾಂಡರ್ಸ್ ಅವರ Pageant of Asia. ಪು. 9.
9. ಮನು 10. 8ರಿಂದ ಮುಂದೆ.
10. ಅದೇ 8. 380; 9. 313-17; 10.3; 11. 31-2.
11. ಉದಾ. 2. 157; 3. 97.
12. ಕಾರ್ನ್‌ಫರ್ಡ್ The Republic of Plato. ಪುಟ. 100, 104, 106; ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ವಾಟರ್‌ಮನ್; The Three Spheres of Society: ಪು. 10; ಜೆರಾಲ್ಡ್ ಹೆರ್ಡ್. Man the Master.
13. ಮನು 8. 348-9; 10.62.
14. ಕಾರ್ನ್‌ಫರ್ಡ್ ಪು. 124
15. ಮನು 6. 34-41.
16. ಕೌಟಿಲ್ಯ 2. i.
17. ಮನು 3. 77-8; 4. 32; 6. 89-90.
18. ಮನು 3. 68-70; 77-8; 116-17; 4. 32; 6. 89-90.
19. ಮನು 3. 44. ಬಹು ಪತ್ನೀತ್ವದ ಸೂಚನೆಮಾತ್ರ ಇದೆ.
20. ಕೌ 3, 6 ಕೊನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು; ಮನು 9. 57-63 ಮತ್ತು 64-8.
21. ಮನು 3. 56, 60.
22. ಮನು 9. 89.
24. 3. 13.
25. 4. 413.
26. 8.2.
27. 1.13.
28. 1.4
29. 7. 3-31.
30. ಕಾರ್ನ್‌ಫರ್ಡ್: The Republic of Plato. ಪು. 47.
31. 8. 336.
32. W. S. ಫರ್ಗ್ಯುಸನ್ ರಿಂದ, CAH. 7, ಪು. 15.
33. 8. 8.
34. 8.29ರ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಮೇಧಾತಿಥಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ.
35. 9. 322. 327.

36. ಎಲಿಯಟ್: Hinduism and Buddhism. ಪೀಠಿಕೆ.
37. 9. 320-1.
38. 7. 78.
39. 7. 58.
40. 1. 9.
41. 9. 294-7.
42. 6. i; 8. I.
43. 1. 19.
44. ಮನು 7. 199.
45. ಕೌ 12. I.
46. ಅದೇ 13.5.
47. 7. 201-3.
48. ಮನು 8.11ನ್ನು ನೋಡಿ.
49. 9. 252-93. ಹಾಗೂ 7.123.
50. 2.6.
51. 2.1.
52. 6. 91-92.
53. 4. 190-3.
54. 5. 52-6.
55. 2. 159.
56. 2. 136.
57. 4. 159-61; 6.
58. 8. 418.
59. 9. 16-19.
60. 5. 109; 2. 83; 4. 138.
61. 8. 104.
62. 8. 336-337.
63. 9. 227, 233.

ಗ್ರಂಥಋಣ

ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳು

ಮಾನವ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ಆರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಸಮೇತ ಮತ್ತು ಪರಿಶಿಷ್ಟ
ಸಂ. ವಿ. ಎನ್. ಮಾಂಡ್ಲೀಕ (ಮುಂಬಯಿ, ೧೮೮೬).
ಮನುಸ್ಮೃತಿ, ಕುಲ್ಲೂಕನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಸಮೇತ (ಮುಂಬಯಿ, ೧೯೨೫)
ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ: (ಸಂ) ಶಾಮಾಶಾಸ್ತ್ರಿ (ಮೈಸೂರು, ೧೯೧೯)
ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ: (ಸಂ) ಗಣಪತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿ (ತ್ರಿವೇಂಡ್ರಂ, ೧೯೨೪-೫)

ಭಾಷಾಂತರಗಳು

ಬೂಹ್ಲರ್, ಜಿ. The Laws of manu (Sacred Books of the East, 25, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್. ೧೮೮೬)
ಶಾಮಾಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಆರ್.: ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ (ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೧೫)
Uber das Wesen der Altindischen Rechtsschriften und ihr Verhaltnis zu einander und zu Kauṭilya Von Johann Jakob Meyer (ಲೀಪ್‌ಜಿಗ್ ೧೯೨೭)

ಇತ್ತೀಚಿನ ಗ್ರಂಥಗಳು

Kautilya Studies, I—III ಬ್ರೆಲೀರ್ (ಬಾನ್, ೧೯೨೭-೩೪)
History of Dharma Sastra, ಸಂಪುಟಗಳು ೧ರಿಂದ ೩. ಕಾಣೆ, MM. P.V. (ಪುಣೆ. ೧೯೩೦-೪೬)
ಕಾರ್ನ್‌ಫರ್ಡ್, ಎಫ್. ಎಫ್: The Republic of Plato (ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ೧೯೪೨)
ವಾಟರ್‌ಮಲ್, C.: Three Spheres of Society (ಲಂಡನ್, ೧೯೪೬)

ಅಧ್ಯಾಯ ೬

ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಪುರಾಣಗಳು

೧. ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ

ಸಂಸ್ಕೃತದ ಧಾರ್ಮಿಕ-ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ "ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ" ಮತ್ತು "ಭಾಗವತ" ಎಂಬ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿನ ಭಾರತದೇಶದ ನಾನಾ ಕುಲ ಗೋತ್ರಗಳ ಜನ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನೂ ವಿವಿಧ ಧಾರ್ಮಿಕಪಂಥಗಳನ್ನೂ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಸಾಯನವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಪಂಗಡಗಳ ಜನಗಳಲ್ಲೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಹೋನ್ನತ ಶ್ರೇಣಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಜತೆಗೆ ಈ ಪುರಾಣಗಳೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದವು. "ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಮೀಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಹಿಂದೂ ಜನಾಂಗದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ದಾರ್ಶನಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ, ವೈಯಕ್ತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಜ್ಞಾನಭಾಂಡಾಗಾರಗಳೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು, (ಎಂದರೆ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು) ವರ್ಣಿಸಬಹುದು," ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಾರ್‌ಗಿಟರ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸತ್ಯವಾದ ಮಾತನ್ನೇ ಆಡಿದ್ದಾನೆ.[1]

ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಯಾವೊಂದು ತರ್ಕಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಮದೊಡನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಯಾವೊಂದು ಪಾಂಥಿಕ ಧರ್ಮದೊಡನಾಗಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿಲ್ಲ. ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳ ದ್ರಷ್ಟಾರರು ಮತ್ತು ಅವರಿಗಿಂತೀಚಿನ ಕರ್ಮ-ಜ್ಞಾನ-ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಸಂತರು ಇಂಥ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲ ಸಾಧು ಪರಂಪರೆಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಾನುಭೂತಿಗಳು ಇವಕ್ಕೆ ಆಧಾರ, ಮತ್ತು ಇವು ಅದ್ವೈತ ದ್ವೈತ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ. ಸಾಂಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಯೋಗ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳೂ ಭಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒಲುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಹೃದಯಕ್ಕೂ ಬಹಳ ಹಿಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರವರ್ತನಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಬಾಳುವೆಯನ್ನು ಉತ್ತೇಜನಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ.

೨. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ದರ್ಶನ

ಭಾಗವತಕ್ಕಿಂತ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ ಹಿಂದಿನದು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸರಳವಾದುದು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಲಕ್ಷಣವುಂಟು. ವಿಂಟರ್‌ನಿಟ್ಸ್ ಹೇಳುವಹಾಗೆ. "ಈ ಒಂದು ಪುರಾಣದೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಘೋಷ್ವಾರೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಸಮಸ್ತ ಪುರಾಣಗಳೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ, ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೂ ಓದುಗರಿಗೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ."[2]

ವ್ಯಾಸಮಹರ್ಷಿಯ ತಂದೆ ಪರಾಶರ ಮತ್ತು ಆತನ ಶಿಷ್ಯ ಮೈತ್ರೇಯ ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ

ನಡೆದ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಗತಿಲಯಗಳ ಮೂಲ ಸತ್ಯವೇನು ಎಂದು ಶಿಷ್ಯ ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪರಾಶರರು, "ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತು. ಅವನಲ್ಲೇ ಅದರ ಸಂಸ್ಥಿತಿ. ಆತನೇ ಆದರ ಏಕೈಕ ರಕ್ಷಕ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಕ. ಮತ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಜಗತ್ತೇ ಆವನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.[3] ಇದೇ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದ ಸಾರಾಂಶ: ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳ ಸಾರಾಂಶವೂ ಇದೇ. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಯಾವುದು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಏಕ ಅದ್ವಿತೀಯ ನಿರುಪಾಧಿಕ ದೈವ ವಿಷ್ಣು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪರಾಶರರು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ಏಕ ಅನಂತ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಪೂರ್ಣ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಸರ್ವಾತೀತ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿ,[4] ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ. ಹರಿ. ಶಂಕರ. ವಾಸುದೇವ. ತಾರ. ಅಚ್ಯುತ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ, ನಾರಾಯಣ, ಬ್ರಹ್ಮ. ಶಿವ ಮತ್ತು ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ದಿವ್ಯಗುಣಧಾಮಗಳಾದ ನಾಮಾವಳಿಯಲ್ಲೂ ಆತನೇ ಆತನೊಬ್ಬನೇ ಪರಿಕೀರ್ತಿತನಾದವನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಇದನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.[5] ಬಹುಶಃ ಈ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಗಡಗಳೂ ಒಳ ಹುರುಳಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ವೇದವಾದಿಗಳೂ, ವೇದಾಂತವಾದಿಗಳೂ, ವೈಷ್ಣವರೂ, ಶೈವರೂ. ಪಾಂಚರಾತ್ರರೂ. ಏಕಾಂತಿಗಳೂ. ಭಾಗವತರೂ. ಪಾಶುಪತರೂ, ಯೋಗಿಗಳೂ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳೂ, ಮತ್ತು ಇತರ ಪಂಥಗಳವರೆಲ್ಲರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನಿಗೆ ಅನೇಕ ನಾಮರೂಪಗಳಿದ್ದರೂ ಅವನೇ ಏಕಾಧಾರ, ಸ್ವಾಮಿ, ಮತ್ತು ಜಗದಾತ್ಮ. ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ. ಪಾಂಥೀಯ ಅಂಧಾಭಿಮಾನ. ಅಸೌದರ್ಯ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಮಾಂದ್ಯದ ಫಲಗಳೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರೀ ಪರಾಶರರು ಇಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅನಾದಿಯೂ ಅನಂತವೂ ಆಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲೂ ಪುನರಾವರ್ತನಗೊಳ್ಳುವ ಈ ಜಗದ್ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪರಾಶರರು ವೇದಾಂತದ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು "ಪರಃ ಪರಾಣಾಂ ಪರಮಃ" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ, ಅದಕ್ಕೆ ರೂಪವಿಲ್ಲ. ವರ್ಣವಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದದ್ದು, ಯಾವ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದಲೂ ಅದು ಇಂಥದೆಂದು ಹೇಳಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗದು. ಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಜನ್ಮ-ವೃದ್ಧಿ-ವಿಕಾರ-ಕ್ಷಯ-ಲಯಗಳೇನೊಂದು ಅದನ್ನು ಸೋಕದು, ಮತ್ತು ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದೆ ಎಂಬುದೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ[6] ಎಂದವರು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದ ಭಾವನೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮತ್ತು ಪರಾಶರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ. ಇದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪ. ಪರಾಶರರು ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದು ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ: ಅನಂತವೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ವಿಕಾರರಹಿತವೂ ಅಪ್ರವೃತ್ತವೂ ನಿರುಪಾಧಿಕವೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸಾಂತವೂ ಅಶಾಶ್ವತವೂ ಸದಾ ಪರಿಣಾಮಶೀಲವೂ ಸೋಪಾಧಿಕವೂ ಆದ ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಅದು ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿದೆ. ಅದಿಲ್ಲದ ಜಾಗವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವಿರುವುದೂ ಅದರೊಳಗೆಯೇ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೆ ಬೇರೆಡೆಯೇ ಇಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಹುರುಳೆಂಥದೆಂಬುದನ್ನು ಬಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅದನ್ನು "ವಾಸುದೇವ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.[7] ಆತನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿ

ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಶಾಶ್ವತವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಅಂತರ್ಗತನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಶಾಶ್ವತವಾಗಿಯೇ ಏಕ ಮೇವಾದ್ವಿತೀಯನಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಪುರುಷನಾಗಿಯೂ (ಎಂದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮ ಜೀವಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪಗಳೆರಡನ್ನೂ ತೋರಿ) ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಿಯೂ (ಎಂದರೆ, ಸ್ಥೂಲ ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವ ಅವಿಕೃತ ಮೂಲಶಕ್ತಿ ಯಾಗಿಯೂ), ವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಯೂ, ಕಾಲಸ್ವರೂಪನಾಗಿಯೂ ಮೈದೋರುತ್ತಾನೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪರಮಪದವು ಆತನ ವ್ಯಕ್ತರೂಪಗಳಾದ ಪುರುಷ, ಪ್ರಧಾನ, ವ್ಯಕ್ತ, ಮತ್ತು ಕಾಲ ವೆಂಬ ವಿವಿಧಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮೇಲಾಗಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ವಿಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಇಂಥ ವಿಭಿನ್ನ ಆತ್ಮಾವಿಷ್ಕರಣಗಳು ಮಿಥ್ಯೆ ಯಲ್ಲ; ಅವು ಸಕಲಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸಮರಸವರ್ತನೆ, ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪರಿವರ್ತನೆ, ವೃದ್ಧಿ, ಕ್ಷಯ–ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ಸೀಮಿತ, ಉಪಾಧಿತ, ವ್ಯುತ್ಪನ್ನ, ವಾಸ್ತವಿಕ ಜಗದ್‌ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲ. ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಆತ್ಮಾವಿರ್ಭೂತಿಗಳನ್ನು, ಬಾಲಕರ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಪ್ರವೃತ್ತ ಉದ್ದೇಶರಹಿತ ಹರ್ಷಪ್ರಕೃಷ್ಟ ಲೀಲಾಚೇಷ್ಟಿತಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಾಭಿ ವ್ಯಂಜನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಇದನ್ನೇ "ಲೀಲಾವಾದ"ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳೂ ಪುರಸ್ಕರಿಸಿವೆ.[8] ಪರಾಶರರು, ತದನಂತರ, ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯೂಹವು ಹೇಗೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮ ವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿತು ಮತ್ತು ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಹೇಗೆ ಪ್ರಳಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂಬು ದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಂಖ್ಯದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಈ ಜಗದ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಲು ಸಾಂಖ್ಯ ಮತದ ದ್ವೈತ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಮತದ ಅದ್ವೈತ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬೆರಸುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ವಿಕಾಸ ಸಂಕೋಚನಗಳಿಗೆ ಕಾಲವೇ ಚಾಲಕ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಧಾರಕವಾದ ಅಂಶ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಾಶರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಮೈತ್ರೇಯರು ಪರಾಶರರಿಗೆ ಒಂದು ಬಹು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ: ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಗುಣವಾಗುವುದು ತಾನೆ ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ, ಅನಂತವೂ, ಶಾಶ್ವತವೂ, ಇಂತೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಶಕ್ಯವೂ, ವಿಕಾರರಹಿತವೂ, ಅಪ್ರವೃತ್ತವೂ, ಶುದ್ಧವೂ ಆದ ಚೈತನ್ಯ ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರವರ್ತಕವೂ ಪೋಷಕವೂ ಕೊನೆಗೆ ನಾಶಕಾರಿಯೂ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ? ಅಥವಾ ಸಾಂತವೂ ಪರಿಣಾಮಶೀಲವೂ ಪರಸ್ಪರ ಬದ್ಧವೂ ಆದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ತಾನೆ ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅನೇಕ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಪರಾಶರರು ಯಾವ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಓಲರು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮನುಷ್ಯರ ಅರಿವಿಗೆ ಮೀರಿದುದೆಂದು ಅವರ ತೀರ್ಮಾನ. ಅವರು ನಿಸ್ಸಂ- ದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ: ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲೇ ಅಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿ ಅಡಗಿದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಯೇ ನಮ್ಮ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅಸಂಭಾವ್ಯವೆಂದು ತೋರುವುದನ್ನೆಲ್ಲ ಆಗ ಮಾಡುತ್ತದೆ.[9] ಈ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ವಾದ ಈ ರೀತಿಯದು: ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಎಂದೂ ದುರ್ಭೇದ್ಯ ರಹಸ್ಯಗಳೇ. ಅವುಗಳ ರೀತಿ ಎಂಥದೆಂಬುದನ್ನು ಅವು ಹೊರ ತೋರುವ ಫಲಗಳಿಂದ ಊಹಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಫಲಗಳು ಹೊರತೋರದಿದ್ದರೆ ಆ ಶಕ್ತಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರ- ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಕೂಡ ತಾನು ಸರ್ವಾತೀತನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ಬಾರದಂತೆ ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ವಿಲಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಭೂತವಾದ ಅಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಈ ಅಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದಾನೆ ಹಾಗೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತಾನೆ (ಅಸ್ತಿ ಜಾಯತೇ). ಒಬ್ಬನೂ ಹೌದು. ಅನೇಕನೂ ಹೌದು (ಏಕಾನೇಕ), ತೋರಿಕೆಯಿಲ್ಲದವನೂ ನಿಜ ತೋರುವವನೂ ಹೌದು (ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ), ನಿರ್ಗುಣನೂ ಹೌದು. ಅನಂತಾನಂತ ಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನೂ ಹೌದು (ನಿರ್ಗುಣಾನಂತಗುಣ). ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವವನಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡುವವನು ಅವನೇ (ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ–ಸತತಕ್ರಿಯ).–ಹೀಗೆಯೇ. ಈ ಅಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು "ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾಯೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ನೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ ಭಾವಕ್ಕೆ ಕುಂದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಮಾಯೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಹೊರತಾದುದಲ್ಲವಾದರೂ ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣಭೂತವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪುರಾಣೋಕ್ತವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವತತ್ತ್ವ.

ಈ ದಿವ್ಯ ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಿಯ ಜ್ಞಾನದಾಹದ ಉಪಶಮನಕ್ಕೆಂದು, ಪರಾಶರರು ಜಡಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿತು ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರವಾಯಿತು, ಮನುಷ್ಯನಿಗಿಂತ ಕೆಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಜಾತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೇಗೆ ವಂಶವಂಶಗಳಾಗಿ ವಿಕಸನಗೊಂಡವು. ಮನುಷ್ಯನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಬೌದ್ಧಿಕ ನೈತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಮಾನವಕುಲದ ಪದರಪದರಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿದವು, ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದೈವೀಭಾವ ಹಾಗೂ ಆಸುರೀಭಾವಗಳ ವಿರಸಿತಗಳು ಹೇಗಾಗುತ್ತವೆ, ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಪ್ರವರ್ತನದ ಸ್ವರೂಪ, ಆಗಾಗ ಮಾನವಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮಹಾಪುರುಷರು (ಎಂದರೆ. ಅಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಸಂತರು. ಋಷಿಗಳು ಮತ್ತು ವೀರಪುರುಷರು) ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಗದ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಕಟಕ್ಕೀಡಾದಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಕ್ತಿ-ಜ್ಞಾನ-ಪ್ರೇಮ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ–ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣೋಕ್ತಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಪದೇಪದೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರಸತ್ಯದ ಸುತ್ತ ಸುತ್ತುತ್ತಿವೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ. ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯೂಹದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಆದಿಕಾರಣವಾಗಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮ ತತ್ತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದು. ಈ ಜಗದ್‌ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ನಿಯಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ನೈತಿಕ ನಿಯಮವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಅಥವಾ ನ್ಯಾಯಿಕ ನಿಯಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರೇಮ ಅಥವಾ ಕರುಣಾನಿಯಮ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ಉದಾಹರಣಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಕಥಾಸಂದರ್ಭಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಭಗವಂತನ ಅನೇಕ ವಿಭೂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾವತಾರವೇ ಮನುಷ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ವಭಾವಾವಿಷ್ಕರಣವನ್ನು ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತನ ಜೀವಿತ ಚರಿತ್ರೆ ವಿವರವಾಗಿ ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.[10]

ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ. ಇದೇ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಈ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳೂ ಹೊಂದಿವೆ.

೩. ಭಾಗವತ ದರ್ಶನ

ಭಾಗವತದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದೃಷ್ಟಿ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಂತೆಯೇ ಇದೆ. "ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನ ಯಾವುದೋ ಅದೇ ಶಾಶ್ವತ ಮೂಲತತ್ತ್ವ. ಅದನ್ನೇ ತತ್ತ್ವವಿದರು ಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮ.

ಮತ್ತು ಭಗವತ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ[11] ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾಗವತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದ ಹಾಗೆ ಭಾಗವತವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿರ್ಗುಣ ಮತ್ತು ಸಗುಣ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ, ಭಗವಂತನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ: "ಆದಿಯಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ, ನಾನು ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮುಂಚೆ, ನನಗೆ ನಾನೇ ಆಧಾರನಾಗಿ ನನ್ನೊಳಗೆ ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದೆ; ನನಗಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತವಾವುದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿವಿಧ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಮೇಲೂ ಇರುವವನು ನಾನೊಬ್ಬನೇ (ಏಕೆಂದರೆ, ಇವೆಲ್ಲ ನನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪಗಳು, ನನಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸದೆ ಇರುವ ಯಾವುದೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.) ಈ ವಿವಿಧ ಸೃಷ್ಟಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಂದ ಬಳಿಕವೂ ಉಳಿಯುವವನು ನಾನೊಬ್ಬನೇ (ಕಾಲಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ನನ್ನ ಈ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯಹೊಂದುತ್ತವೆ."[12]

ಈ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವಾತಿಗವೂ ನಿರುಪಾಧಿಕವೂ ಆದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು "ಬ್ರಹ್ಮ"ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಎಲ್ಲದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಜಗದಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಆತ "ಪರಮಾತ್ಮ"ನೆಂದೆನಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಈ ವಿಶ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಆತನ ದಿವ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ದಿವ್ಯಾನಂತ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಸಂಪನ್ನತೆಯನ್ನೂ ಪರಿಭಾವಿಸುವಲ್ಲಿ ಆತ "ಭಗವಾನ್" ಎಂದೆನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಒಂದಂಶದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತರಾದವರೂ ಸ್ವನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವರೂ ಸ್ವಾತ್ಮತಾಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವರೂ ಬುದ್ಧಿಸಂಪನ್ನರೂ ಪರಿಮಿತರೂ ಆಗಿರುವ ಸಮಸ್ತ ಮಾನವ ಚೇತನರಿಗೂ ಈ ಭಗವತ್ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪರಮಾರಾಧ್ಯ ದೇವತೆ, ಇದೇ ಅವರ ಪೂಜೆಗೂ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಭಾವಕ್ಕೂ ತಕ್ಕ ವಸ್ತು. ಆತನ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾದ ದಿವ್ಯಾವತಾರ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡುವುದರಲ್ಲೇ ಶ್ರೀಮದ್‌ಭಾಗವತವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಸಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಓರಣೆ, ಹೊಂದಿಕೆ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ಅಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾಬಲೈಶ್ವರ್ಯಗಳು ಹೊರ ತೋರುತ್ತಿವೆ; ಆದರೆ ಆತನ ಪ್ರೇಮ ಕಾರುಣ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮಾಧುರ್ಯಾದಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತರ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳು ಆತ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಶ್ರೇಣಿಗೆ ಸೇರಿದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ; ಅವರಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆತನ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣದ ಭೋಗಯೋಗ.

ಯಾವ ಕುಂದೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳೇಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಗವತವೂ ಕೂಡ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣೋಕ್ತವಾದ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. "ಸೇಯಂ ಭಗವತೋ? ಮಾಯಾ ಯನ್ನಯೇನ ವಿರುಧ್ಯತೇ".[13]

ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯೂಹ ವಿಕಾಸಗೊಂಡು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಲೀನವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ, ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಂತೆ ಭಾಗವತವೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಭಗವಂತನೇ ಮೂಲ ಹಾಗೂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಸೇಶ್ವರ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಕಪಿಲಮಹರ್ಷಿ ಭಗವಂತನ ಒಂದು ಅವತಾರವೆಂದೂ ಭಕ್ತಿಯೋಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವವರಲ್ಲಿ ಆತ ಅಗ್ರಗಣ್ಯನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.[14] (ಸ್ಕಂದ ಮೂರು–ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ೨೫ರಿಂದ ೨೯). ಮಾಯೆ ಎಂಬುದು

ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಸದೃಶವಾದ ಶಕ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ಶೈವಮತಗಳ ಶಕ್ತಿವಾದ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕರ್ಮನಿಯಮವೂ ಕೂಡ ಈ ಅಸದೃಶಾಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರವರ್ತನೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ. ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಅದು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾಗವತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಸೆಳೆಯುವ ಅಂಶ ಯಾವುದೆಂದರೆ. ಪುರಾಣೋಕ್ತ ಭಗವಲ್ಲೀಲಾವಾದದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನೂ. ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಕೃತಿತತ್ತ್ವದ ವಾದವನ್ನೂ, ಶೈವರ ಶಕ್ತಿವಾದವನ್ನೂ. ಮೀಮಾಂಸಕಾದಿ ಮತಗಳವರ ಕರ್ಮವಾದವನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಭಗವಲ್ಲೀಲಾವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ಜಗದ್ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಮಾನವನ ದೃಷ್ಟಿ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಧ್ವನಿತವಾಗಿದೆ. ಅಂತತಃ ಈ ಜಗದ್ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಆದಿಮ ಅಚೇತನ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ವಿಕಸನದಿಂದ ಉಂಟಾದುದಲ್ಲ; ಅಥವಾ ತಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಮಾತ್ರ ಕೂಡಿರುವ ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟ ಚೈತನ್ಯವೊಂದು ಯಾವ ವಿವರಣೆಗೂ ಸಿಲುಕದ "ಮಾಯೆ" ಎಂಬುದರ ಮೂಲಕ ದ್ಯೋತಿಸುವ ಒಂದು ಬೆರಗಲ್ಲ: ಅಥವಾ ಸಚೇಷ್ಟನಾದ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನ ಇಚ್ಛೆಯ ಅಥವಾ ಬಯಕೆಯ ಅಥವಾ ಸ್ವಪ್ರೇರಿತ ಕರ್ಮದ ಅಥವಾ ಅಪ್ರೇರಿತ ಚಲನದ ಫಲವಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಕರ್ಮಫಲವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಜಗದ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಆತನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಆತನ ಲೀಲೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠಮಾರ್ಗ.—ಎಂಬುದು ಭಾಗವತದ ಮತ. ಲೀಲೆ ಅಥವಾ ಆಟ ಎಂಬುದು (ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನದ ಸೋಂಕಿರದಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಯಾವ ಬಲವಂತವೂ ಇರದಿದ್ದರೆ) ಆಟಗಾರನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ಫುರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತ್ಮ ಸಂತೋಷ ಸೌಂದರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಮಗ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆಯಲ್ಲವೆ? ಈ ಲೀಲೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಅದ್ವಿತೀಯಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವಂಥದೆಂಬುದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಬಲು ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಲೀಲೆ. ದೇಶಕಾಲಾತೀತವಾದ ಆತನ ಪರಮಾನಂದ ದೇಶಕಾಲಾವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ತನ್ನೊಂದು ಪರಿಪಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವ ಲೀಲೆಯ ಫಲ ಈ ಜಗದ್ವ್ಯವಸ್ಥೆ.

ಈ "ಲೀಲೆ" ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದು ಬಹು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕವಲೊಡೆದಿರುವ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಒಂದು ಸುಂದರ ಹಾಗೂ ಭವ್ಯ ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಪರಾಶಕ್ತಿಯ ಸಮಗ್ರ ಸುಂದರ ದಿವ್ಯಾನಂದದ ಆಕರ. ಉಪನಿಷದ್ ಋಷಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ-ಜ್ಞಾನ-ಶಿವ-ಸುಂದರ-ದಿವ್ಯ ಎಂದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಲೋಕದ ಸಮಸ್ತವೂ ಸತ್ಯ-ಜ್ಞಾನದ, ಶಿವ-ಸೌಂದರ್ಯದ. ಅನ್ಯಾನಾನಂದದ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಆದರೆ ಅಪ್ರೇರಿತ ಲೀಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಂಜನೆ. ಯಾವುದು ಅನಂತವೋ ಶಾಶ್ವತವೋ ಅದೇ ಸಾಂತವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೂ ಎಂದೆನಿಸಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಆಡುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅರೆತಿಳಿವಿಗೆ ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ ಅರಿವುಗೇಡೆಂದೂ ಬಂಧ ಹಾಗೂ ದುಃಖ ಮೂಲವೆಂದೂ ತೋರುವ ಈ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಈ ಮಹಾಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರೊಟ್ಟಿನ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿರುವ ಹಾಗೆ ಅವವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ತಕ್ಕ ಸ್ಥಾನಗಳುಂಟು. ಮತ್ತು ಅವುಗಳೂ ಸಹ ಯಾವ ಕುಂದೂ ಇರದ ಈ ಆಟಗಾರನ ಆತ್ಮಾಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳು. ಮಾನವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಜ್ಞಾನ. ಅಸಮಗ್ರಜ್ಞಾನ, ಮೇಲ್ನೋರಿಕೆಗೆ ದುಷ್ಟ ಎಂದೆನಿಸತಕ್ಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ

ಗಳು, ಸ್ಪರ್ಧೆ, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಲೀಲೆಯ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅವುಗಳ ಬಣ್ಣವೇ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ದಿವ್ಯಲೀಲೆಯೆಂದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡಲು ಕಲಿತಿರುವ ಜ್ಞಾನಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜುಗುಪ್ಸೆಪಡುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾರಿಹೋಗಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಖಂಡ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಲೀನನನ್ನಾಗಿಮಾಡುವ ಮುಕ್ತಿಗೂ ಕಾತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅನಂತನೂ ಶಾಶ್ವತನೂ ಶುದ್ಧನೂ ಪ್ರೇಮಸ್ವರೂಪನೂ ಆದ ತನ್ನ ಸ್ವಾಮಿಯ ಲೀಲಾಚೇಷ್ಟಿತಗಳೆಂದು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅವನು ಪ್ರೇಮಭಾವದಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ, ಆಲಿಂಗಿಸುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಹೊರತೋರಿಕೆಗೆ ಅಸಹ್ಯವೆನಿಸುವುದನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಇದಿರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ ತನ್ನಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಈ ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಲ್ಲೂ, ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲೂ, ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ, ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಆ ಭಾವದಿಂದಲೇ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಸೇವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಲೀಲಾವಾದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಭಾಗವತ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಅವತಾರ ವಾದಕ್ಕೂ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವಿದೆ.[15] ಅವತಾರವೆಂದರೆ ಇಳಿತ, ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಿಕೆ. ಪರಮಾತ್ಮ ತನ್ನ ಅಸದೃಶಶಕ್ತಿಯಾದ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಲೀಲೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಅಖಂಡೈಕ್ಯಸ್ವರೂಪದ ನಿಲವಿನಿಂದ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಬಹುತ್ವದ ನಿಲವಿಗೆ, ಅನಂತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತತೆಗಳ ನಿಲವಿನಿಂದ ದೇಶಕಾಲಗಳ ನಿಲುಕಿಗೆ, ಅದ್ವಿತೀಯವೂ ಅವಿಕೃತವೂ ಆದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಶೀಲ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ, ತನ್ನ ಸರ್ವಾತೀಗಸತ್ವಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಕುಂದುಬಾರದಂತೆ ಅವತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ವಿಶ್ವಾತಿಗ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ ಸ್ವರೂಪದ ಶಾಶ್ವತವೂ ಸಮಗ್ರವೂ ಆದ ಆನಂದವನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಲೇ, ಆ ಪರಮಾತ್ಮ ತನ್ನ ಸರ್ವಾತಿಗವಾದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ದೇಶಕಾಲಾವಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಸಾಪೇಕ್ಷಿಕವೂ ಆದ ಜಗದ್ವ್ಯೂಹದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿತಡೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಂಜಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅವುಗಳ ಸತ್ಯಾತ್ಮದಂತೆ ಈ ವ್ಯೂಹದ ಸಮಸ್ತಾಂಶಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ತನಗೆ ಸಹಜವಾದ ಅನಂತ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಈ ವಿಶ್ವಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದರೊಳಗಿನ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಆಧಾರನೆಂದೂ ಅದರಂತರಾತ್ಮನೆಂದೂ ಉಪನಿಷದ್ ಋಷಿಗಳೂ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ಸಾಧುಸಂತರೂ ಸ್ವಾತ್ಮಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಈ ಅವತಾರವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ಎಂದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮನು ಪರಿಣಾಮಶೀಲವೂ ಸಾಂತವೂ ಸಾಪೇಕ್ಷಿಕವೂ ಆದ ಜಗತ್ತಿನ ನೆಲೆಗಿಳಿಯುವನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ಹುದುಗಿದೆ. ಭಾಗವತ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೂ ಅದರೊಳಗಿನ ಸಮಸ್ತದಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವವನೂ ಆದ ಪರಮಪುರುಷನೇ ಭಗವಂತನ ಪ್ರಥಮಾವತಾರವೆಂದು ಭಾಗವತ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.[16] ಈ ಪುರುಷಾವತಾರವೇ ನಾರಾಯಣ. (ಎಂದರೆ, ಆ ಶಬ್ದವೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ, ಎಲ್ಲ ನರರ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಆಧಾರ, ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಾತ್ಮ). ಮತ್ತು ಈತನೇ ಸಕಲಾವತಾರಗಳಿಗೂ ನಿಧಾನ, ಅವ್ಯಯ ಬೀಜ; ಅವತಾರಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಹೊರಟು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮುಗಿಯುತ್ತವೆ.[17]

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೋಕದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಜೀವಿಗಳೆಲ್ಲವೂ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಈ ಪರಮಪುರುಷನ ಅವತಾರಗಳೇ. ಆದರೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅವತಾರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ

ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವಿದೆ. ಸಾಂತವೆಂದು ತೋರುವ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಜೀವಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತ್ಮಾವಿಷ್ಕಾರಗಳು. ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಥಾವತ್ ತತ್ತ್ವಗಳೆಂದೂ ಆ ವಿಶುದ್ಧಾದ್ವೈತಾತ್ಮನಿಗೆ ಇವು ಹೊರತೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು.[18] ಆದರೆ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಾಯೆ ಆತನ ಸ್ವಾತ್ಮಾವಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು, ಅವಕ್ಕೂ ಆತನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಅನೇಕ ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನೇಕ ಸ್ವಯಮಾವಿಷ್ಕೃತ ರೂಪಗಳು ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿರುವುವೆಂದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯ ಚಿತ್‌ಸ್ವರೂಪ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರೋಹಿತವಾಗಿರುವಂತಿವೆ. ಅವು ಕೇವಲ ಜಡ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ಅಥವಾ ಭೌತಶಕ್ತಿಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳ ದರ್ಜೆಯ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೊರದೋರುತ್ತದೆ. ಮೇಲುಮೇಲು ಮಟ್ಟಗಳ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪಚೋದಿತವಾದ ಉಚ್ಚವರ್ಗದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಹೊರತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಆ ದಿವ್ಯಾತ್ಮದ ವಿಶ್ವತೋಮುಖವಾದ ಅನೇಕಾನೇಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ದಿವ್ಯಸ್ವರೂಪವು ತತ್ತ್ವಾವಲೋಕನ, ಭಾವಾವಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಪ್ರವರ್ತನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಪೇಕ್ಷಿಕವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ, ಹಾಗೂ ಸಾಂತವೂ ಅಶಾಶ್ವತವೂ ಆಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಅನಂತವೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು, ಜಡದಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು, ಭವಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಅನಿರ್ಬದ್ಧವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವ ಈ ಯೆಡೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದೆನಿಸುವಂಥ ಮನುಷ್ಯನೆಂಬ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತೆರೆತೆಗೆದು ಆವಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಹುಟ್ಟು ಬಹುಬೆಲೆಯುಳ್ಳದೆಂದು ಭಾಗವತ ಮನದುಂಬಿ ಪ್ರಶಂಸಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದುದು ಅನಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ದಿವ್ಯಲೋಕವಾಸಿಗಳಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ದೇವಸುಂದರಿಯರಿಗಿಂತಲೂ ನರಜನ್ಮವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಪ್ರಶಂಸೆ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[19] ಈ ನರಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳ, ಭಕ್ತರ, ಕರ್ಮಿಷ್ಠರ, ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಿಗಳ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಜೀವಿತಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದಿವ್ಯ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳು ಸ್ಫುಟತರವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತವೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ದಿವ್ಯ ವಿಭೂತಿಗಳು ಇವರಲ್ಲಿ ಮೈದೋರಿವೆ ಎಂದು ಬಲ್ಲವರ ಹೇಳಿಕೆ. ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಿಗಳಿಗೆ ಭಾಗವತದ ಆದೇಶವೇನೆಂದರೆ: ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಇರವಿಕೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಗೌರವಿಸಿರಿ ಎಂಬುದು.[20] ಪರಂತು, ಅದು ಸಕಲ ಜೀವಿಗಳ ಕ್ಷೇಮಾಭ್ಯುದಯಗಳಿಗಾಗಿ (ಭೂತಾನಾಂ ಕ್ಷೇಮಾಯ ಚ ಭವಾಯ ಚ) ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಗಾಗ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಮೈದೋರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶಿಷ್ಟಾವಿರ್ಭೂತಿಗಳತ್ತ ಅಪರ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.[21] ವಿಷಮಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಜರಾಮೃತ್ಯುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ, ಆತನದೇ ಆದ, ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಸಮುದ್ಧರಣಕ್ಕೆ ನೆರವೇರಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಗೋಸ್ಕರ, ತನ್ನ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ದೈವೀ ಶಕ್ತಿಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿದವನಾಗಿ ಆತ ಆವಿರ್ಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಜರುಗಿಸಲು ಭಗವಂತನು ಪಡೆಯುವ ಸಾಂತಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಅವತಾರಗಳೆಂದು, ಆ ಶಬ್ದದ ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುವೇಕೆ ಕೆಳಗಿಳಿಯಬೇಕು, ಸಕಲೋದ್ದಿಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ನೆರವೇರಿಸಬಲ್ಲ, ಹಾಗೂ ಈ ವಿಶ್ವದ ರಚನೆಯನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಬಲ್ಲ ಸ್ವಾಮಿ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆಂದು ಜನ್ಮಧಾರಣೆಯನ್ನು

ಏಕೆಮಾಡಬೇಕು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಕೃತ. ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಅದನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನೋ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನೋ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೂ ಆತ ಒಳಪಟ್ಟವನಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಏಕಿದೆ, ಅಥವಾ, ಶಾಶ್ವತನೂ ಸರ್ವಾತೀತನೂ ಶುದ್ಧನೂ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮ ಕಾಲ ದೇಶ ಮತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜಗದ್ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಏಕೆ ಅವತರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ವಿಚಿತ್ರ ರಚನಾಕ್ರಮವುಳ್ಳ ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯೂಹವಾಗಿ ಏಕೆ ಪರಿಣಮಿಸಬೇಕು? ಎಂಬಂಥ ಮತ್ತೊಂದು ನಿರರ್ಥಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ಎತ್ತಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲ ಭಗವಂತನ ಲೀಲೆ; ಆತನ ದಿವ್ಯಾತ್ಮಾನಂದ ಸ್ವಭಾವದ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳು. ಈ ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಆತನ ಬಹುಪ್ರಕಾರವಾದ ಲೀಲಾಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಶ್ಲಾಘಿಸಿ, ಪೂಜಿಸಿ, ಒಲವುದೋರಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಿಂತಿಸಿ ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅಪ್ರಕೃತವೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವೂ ಆದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತುವುದು ತರವಲ್ಲ.

ಅವತಾರ ಲೀಲೆಯ ಉದ್ದೇಶದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಂಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಭಾಗವತ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ತಾನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಜೀವಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ) ಆತ ತಾಳಿರುವ ಪ್ರೇಮಾನುಕಂಪೆಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನು ಧರೆಗಿಳಿಯುವಂತೆಯೂ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವರೂಪಗಳನ್ನು) ಧರಿಸುವಂತೆಯೂ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು. ಅಂಥ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ಆತ ಮನುಷ್ಯರ ಬುದ್ಧಿ ಹೃದಯಗಳಿಗೆ ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಲೀಲಾಚೇಷ್ಟಿತಗಳನ್ನೆಸಗುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದರ ಮೂಲಕವೂ ಮನುಷ್ಯರು ಆತನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ.[22] ಆತನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೂ ಆತನ ಚೆಲ್ವಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆತನ, ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಕರುಣೆ, ನೈರ್ಮಲ್ಯ ಮತ್ತು ಆಟಗಾರಿಕೆ ಇವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆದರೆ ದೈವೀ ಮತ್ತು ಮಾನುಷ ಭಾವಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಮಾನವನು ತನ್ನಿರವನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಬಹುದೋ, ತನ್ನ ಅಂತರತಮಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣಾನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲೇ ಮರ್ತ್ಯರೆಸಗುವ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಆಸಕ್ತನಾಗಿರಬಹುದೋ, ಭವದ ತೊಡಕಿನಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ಎಲ್ಲರಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಏತಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅಂಟದವನಂತೆ ಇರುತ್ತಾ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಮಧುರಲೀಲೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಆನಂದಿಸಬಹುದೋ ಅಂಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಅವತಾರಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೋದಾಹರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅವತಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಮಾತ್ಮ ಮಾನುಷಭಾವವನ್ನು ತಳೆದು ಮರ್ತ್ಯರ ಬುದ್ಧಿ ಹೃದಯಗಳಿಗೆ ಅತಿಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾನವರನ್ನು ತನ್ನ ದಿವ್ಯತೆಯತ್ತ ಸೆಳೆಯುತ್ತ ಅವರನ್ನು ದಿವ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವತ್ವಕ್ಕೂ ಮಾನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಬೃಹದಂತರಕ್ಕೆ ಭಗವದವತಾರಗಳು ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ದೈವಲೀಲೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾಗವತ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಅವತಾರಗಳು ಅನಂತ; ಅಕ್ಷಯವಾದ ಸರೋವರವೊಂದರಿಂದ ಅನೇಕ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ರಾಧಿಕ ನದೀನದಗಳು ಹೊರಹೊರಟುಬರುವಂತೆ ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳಿಗೂ ಶಾಶ್ವತಮೂಲನಾದ ಶ್ರೀಹರಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳು ತಿರೆಯತ್ತ ಇಳಿಯುತ್ತವೆ.[23] ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ದೈವಾಂಶಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಭಾಗವತ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರಲ್ಲಿ ದೈವತ್ವವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿ ಮೆರೆಯುತ್ತದೋ ಅಂಥವರದು ಪೂರ್ಣಾವತಾರ; ಯಾರಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಮುಖ

ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೋ ಅಂಥವರದು ಅಂಶಾವತಾರ; ಇನ್ನೂ ಕಡಮೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅಂಥವರದು ಕಲಾವತಾರ. ಹೀಗೆಯೇ. ಭಾಗವತ ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕವರದೊಂದಿಗೆ ನಾರದ, ಕಪಿಲ. ದತ್ತಾತ್ರೇಯ, ಪೃಥು, (ಆದರ್ಶನೃಪತಿ) ವ್ಯಾಸ ಬುದ್ಧ ಇವರೂ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಅವತಾರಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕೃಷ್ಣಾವತಾರವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠತಮವಾದುದು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪ (ಭಗವಾನ್‌ಸ್ವಯಂ) ಎಂದು ಭಾಗವತದೆಣಿಕೆ.[24]

ಭೂತಸೃಷ್ಟಿ. ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗಗಳು ಬಹುವಾಗುವಿಕೆ, ಜಗತ್ತಿನ ನಿಯತದ ರಕ್ಷಣೆ. ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗಗಳ ಸಂವರ್ಧನೆ, ನ್ಯಾಯಪಾಲನೆ, ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು. ಭಕ್ತರ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ದಯಾಕಾಂಕ್ಷಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆ, ಶೂರರ ಮತ್ತು ಸಾಧುಗಳ ಚರಿತ್ರೆ. ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ಜಗದ್ವಿನಾಶ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭವಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ, ತನ್ನ ಜಗಲ್ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿವಿಧವರ್ಗಗಳಿಗೂ ತನಗೂ ಇರುವ ಬಲುಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನ ಅನಂತ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಮತ್ತತೆಯನ್ನೂ ಕುರಿತು ಬಹು ಸುಂದರವೂ ಬೋಧಪ್ರದವೂ ಆಗಿರುವ ಭಾವಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಓದುಗರಿಗೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಒದಗಿಸಲು ಭಾಗವತ ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಮರಹಸ್ಯಮಯೀ ಶಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ದಿವ್ಯತೇಜದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮುಖಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವರ್ಗದ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ನಿಷ್ಕಪಟರೂ ತನ್ನಿಷ್ಠರೂ ಆಗಿ ಜ್ಞಾನ ಭಕ್ತಿ ಮುಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಸಾರದುಃಖ ವಿಮುಕ್ತಿಗೂ ಹಾರೈಸುವ ಚೇತನರ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರದನಾಗಿ, ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಮಾಧುರ್ಯಪ್ರದಾತನಾಗಿ, ಶಾಂತಿ ಹಾಗೂ ಸಂಮೋದಪ್ರದನಾಗಿ, ಅಲ್ಲದೆ, ಕೊರಗು ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಂಥವನಾಗಿ ಈ ಪರಮಲೀಲಾಚೇಷ್ಟಿತನು ಪ್ರಕಟನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಇಂಥ ಮಾನವರ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಅನಂತ ದಯಾಮಯನಾಗಿ, ಅನಂತಪ್ರೇಮ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗಿ. ಅನಂತೋಪಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಂಥವನಾಗಿ, ಅನಂತ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಸಂಪನ್ನನಾಗಿ, ಅನಂತ ಸುಂದರನಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ನೈತಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಭಾವಿತವಾದ ಭಗವತ್‌ಸ್ವಭಾವದ ಮುಖಗಳು ಆತನ ಜಗತ್ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯ ಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತರವಾದವೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾಗವತ ಭಗವತ್‌ಸ್ವಭಾವದ ಈ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬಹು ಜೀವಕಳೆಯಿಂದ ತುಂಬಿದ ಭಾಗವಾವುದೆಂದರೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಚರಿತೆ. ತೊಂಭತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ದಶಮಸ್ಕಂಧ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಾಧುಗಳು ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಕವಿತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮನೋಹರವಾಗಿದೆ: ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಬೆಳಕೊಂದನ್ನು ಚೆಲ್ಲುವಂತಿದೆ. ಕೃಷ್ಣಚರಿತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಭಾಗವತ ಒಬ್ಬ ಮಹಾಪುರುಷನನ್ನು ದೇವಪಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ: ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆಯೇ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಭಗವಾನ್ (ಭಗವಾನ್ ಸ್ವಯಂ) ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಪುರಾಣ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮಾನುಷ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವತ್ವ ಹೇಗೆ ಸುಂದರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಆತನ ಭವಚರಿತೆಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎಳೆಹಸುಳೆಯಾಗಿ. ಮಗುವಾಗಿ. ಹುಡುಗನಾಗಿ. ತರುಣನಾಗಿ. ಮಗನಾಗಿ. ಒಡನಾಡಿಯಾಗಿ, ಪ್ರಣಯಿಯಾಗಿ. ಮಲ್ಲನಾಗಿ. ದುಷ್ಟದಮನನಾಗಿ. ವೇದೋಕ್ತ ದೇವತೆಗಳ ಹಮ್ಮನ್ನು ಇಳಿಸುವಂಥವನಾಗಿ. ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು

ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಪರಿಶೋಧಕನಾಗಿ, ಹೀಗೆಯೇ, ಏನಿಲ್ಲ ಏನುಂಟು, ಆಯಾ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆತನೆಸಗಿದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿವೆ. ಆತನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಸ್ವಪ್ರಣೀತವಾದುದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇಚ್ಛೆಬಂದಾಗ ಈ ಶಕ್ತಿಮಿತಿಯನ್ನು ಆತ ಕಿತ್ತೊಗೆಯಬಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತಿಗ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆ ಈ ದಿವ್ಯ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ತಾಯ ಮೊಲೆಯನ್ನು ಹಸುಳೆಯಂತೆ ಕುಡಿಯುತ್ತಾ ತಾಯಂತೆ ಬಂದು ತನ್ನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲೆಳಸಿದ ಪೂತನೆಯ ಜೀವವನ್ನು ಹೀರಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ತಾಯ ಬೆದರಿಕೆಗೆ ಅಂಜಿದವನಾಗಿ ತನ್ನ ಪುಟ್ಟ ಬಾಯನ್ನು ತೆರೆದು ಅದರೊಳಗೆಯೇ ಮೂರು ಲೋಕವೂ ಆಕೆಗೆ ಕಾಣುವಂತೆಸಗುತ್ತಾನೆ. ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಇಂದ್ರಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡದಂತೆ ತನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಇಂದ್ರ ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ತನ್ನ ಕಿರುಬೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಗೋವರ್ಧನ ಪರ್ವತವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಛತ್ರಿಯಂತೆ ಅದನ್ನು ಬೃಂದಾವನದ ಗೋಪಿಗೋಪಾಲಕರ ತಲೆಯಮೇಲೆ ಹಿಡಿದು ಇಂದ್ರನ ಕೋಪವನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನವರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭೂಮಿಯ ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣ ಶಕ್ತಿ ಆತನ ಲೀಲೆಗೆ ತಗ್ಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ; ವೈದಿಕ ಮಹಾದೇವತೆ ಇಂದ್ರಕೂಡ ಈ ಲೀಲಾ ಮಾನುಷ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಮಣಿಯುತ್ತಾನೆ. ಬೃಂದಾವನದ ಹುಡುಗ ಹುಡುಗಿಯರೊಡನೆ ಕಲೆತಾಡುವಾಗ ಅವರನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಮಾಡಲು ಬರುವ ಕಾಳ್ಕಿಚ್ಚನ್ನೇ ಕೃಷ್ಣ ನುಂಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಬಾಲಕೇಳಿಗೆ ವಿಘ್ನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲು ಅನೇಕ ರಾಕ್ಷಸರು ಬಂದಾಗ ಅದೂ ಒಂದು ಆಟ ಎಂಬಂತೆ ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಧ್ವಂಸಮಾಡಿ ಕೆಳೆಯರ ಸಂತೋಷವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ತೋರುವ ಅಮಾನುಷ ಚೇಷ್ಟಿತಗಳೆಲ್ಲ ಅವನ ಲೀಲಾವಿನೋದದ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾನಂದದ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳು. ಆತನ ಬಾಲಲೀಲೆಗಳಿಗೂ ಅತಿಮಾನುಷ ಚೇಷ್ಟಿತಗಳಿಗೂ ಆಕರವಾದ ಬೃಂದಾವನ ಭೌತಿಕಕ್ಷೇತ್ರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಲೌಕಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರವೂ ಹೌದು.

ಬೃಂದಾವನದ ಬಾಲಬಾಲೆಯರನ್ನು ಭಾಗವತಕಾರರು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಭಕ್ತರಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಜೀವ ಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿದೆ. ಅವರು ದುಡಿಯುವುದೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗಾಗಿ; ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನೊಡಗೂಡಿರುವುದೇ ಅವರ ಉತ್ಕಟೇಚ್ಛೆ. ಆತನ ಅತಿಮಾನುಷ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪೀ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಆತನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಅವರು ಅನಾಸಕ್ತರು; ಆದರೆ ಆತನ ಶಾಶ್ವತವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಆದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮಾಧುರ್ಯಪೂರ್ಣ ಪ್ರೇಮಿಷ್ಠ ಸ್ವರೂಪದತ್ತ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ. ಭಗವಂತನ ದಿವ್ಯಗುಣಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠಪ್ರಕಾರಗಳು ಇವರ ಸಂಬಂಧವಾಗಿಯೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇವರು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೊಲಿದ ರೀತಿ ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮ ತಾದಾತ್ಮ್ಯರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನೊಡನೆ ಪರಮೈಕಾಂತ ಭಕ್ತಿಯೇ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿತದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಭಾಗವತದೆಣಿಕೆ. ಮನಸ್ಸು ಹೃದಯಗಳಲ್ಲದೆ ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಶರೀರದ ಸರ್ವಾಂಗಗಳೂ ಈ ನಿರ್ಮಲವಾದ ದೈವೀಪ್ರಣಯದಿಂದ ಸೇಚನಗೊಳ್ಳಬೇಕು; ಒಳಗಿನೆಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶ್ವಾಯತ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಾತಿಗ ಲೀಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಆತನ ಪರಿಪೂರ್ಣಾನಂತ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಾಣ್ಕೆಯಿಂದಲೂ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಆನಂದಾನುಭೂತಿಯಿಂದಲೂ ಜೀವತುಂಬಿ ತುಳುಕಾಡಬೇಕು; ಹೀಗೆ ಭಕ್ತನ ಚೇತನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭವಾತೀತವಾಗಿಯೂ ಪ್ರೇಮಿಷ್ಠವಾಗಿಯೂ ಸುಂದರವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸಬೇಕು.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. "ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪೇಡಿಯ ಆಫ್ ರಿಲಿಜನ್ ಅಂಡ್ ಎಥಿಕ್ಸ್" ಎಂಬ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ "ಪುರುಷ" ಎಂಬ ಲೇಖನ.
2. "ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಲಿಟರೇಚರ್"—ಪುಟ. ೫೪೫.
3. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ–I. ೧. ೩೫.
4. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೨. ೧.
5. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೨. ೨-೧೩ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದಕ್ಕೂ.
6. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೨. ೧೦-೧೧.
7. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೨. ೧೨.
8. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೨. ೧೪-೧೩.
9. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೩. ೧-೨.
10. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–V.
11. ಭಾಗವತ–I. ೨. ೧೧.
12. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–II. ೯.೩೨.
13. ಭಾಗವತ– III. ೭. ೯.
14. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–III. ೨೫. ೨೯.
15. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೧. ೧೮.
16. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೩. ೧-೩.
17. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೩.೫.
18. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೩. ೩೩.
19. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–XI. ೨೦. ೧೨.
20. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–XI. ೨. ೪೧.
21. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೧. ೧೩.
22. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–X. ೩೩. ೩೬.
23. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೩. ೨೬.
24. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–I. ೩. ೨೮.

ಗ್ರಂಥಋಣ

ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ, ಶ್ರೀಧರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಡನೆ. ಬೊಂಬಾಯಿ; ವಿಲ್ಸನ್, (ಲಂಡನ್) ಅವರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಭಾಷೆಯ ಅನುವಾದ.

ಭಾಗವತಪುರಾಣ, ಶ್ರೀಧರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಡನೆ. ಬೊಂಬಾಯಿ; ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರ ವಿಜ್ಞಾನಾನಂದ, ಎಸ್. ಬಿ. ಎಚ್. ಅಲಹಾಬಾದ್; ಮತ್ತು ಬರ್‌ನೋಫ್ (ಪಾರಿಸ್) ಅವರ ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷಾಂತರ.

ಎಸ್. ಎನ್. ದಾಸಗುಪ್ತರ "ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ" ಸಂಪುಟ III. ವಿಂಟರ್‌ನಿಟ್ಸರ "ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಲಿಟರೇಚರ್" ಸಂಪುಟ I. ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪೇಡಿಯ ಆಫ್ ರಿಲಿಜನ್ ಆಂಡ್ ಎಥಿಕ್ಸ್–ಪುರಾಣದ ಮೇಲಿನ ಲೇಖ ಖಂಡ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೭

ಚಾರ್ವಾಕದರ್ಶನ

ಪೀಠಿಕೆ—ಭಾರತವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ನಾಡು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವವರು ಅದನ್ನು ಭಾಗತಃ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಭೂತೈಕಾಸ್ತಿಕ್ಯ ಪಂಥವು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವಷ್ಟೇ ಪುಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಹಿಂದಿನ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಇತ್ತು. ಇಂಡಿಯದ ವಿಚಾರ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದದ್ದೇನೋ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವೇ; ಆದರೆ ಆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೂ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಜನರೂ ಇದ್ದರು. ನಾವು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ 'ಚಾರ್ವಾಕದರ್ಶನ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಆಲೋಚನಾಪಂಥವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವರು ಇವರು.

ಚಾರ್ವಾಕಪಂಥದ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳು ಈಗ ನಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಚದರಿಹೋಗಿರುವ ಅವರ ಆಲೋಚನಾಸರಣಿಯ, ವಾದದ, ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ತುಣುಕುಗಳು ಹಿಂದುಗಳ, ಬೌದ್ಧರ, ಜೈನರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಆ ಪಂಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇವೇ ತಳಹದಿ.

ಭೌತವಸ್ತುವೇ ಪರಮಸತ್ಯವೆಂದು ಮೊದಲು ಆಲೋಚಿಸಿದವನು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಲೌಕ್ಯ, ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಣಸ್ಪತಿ. ಭಾರತೀಯ ಭೂತೈಕಾಸ್ತಿಕ್ಯವಾದವು ತನ್ನ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞೇಯವಾದಗಳೊಡನೆ ಬೆರೆದಿತ್ತೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು. ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬೃಹಸ್ಪತಿಯನ್ನು 'ಗಣಪತಿ'—ಸಂಗೀತಗಾರರ ತಂಡದ ನಾಯಕ—ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಬೃಹಸ್ಪತಿಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳು; ಅವರನ್ನು 'ಬಾರ್ಹಸ್ಪತ್ಯರು' ಅಥವಾ 'ಲೋಕಾಯತಿಕರು' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂದು ಬೃಹಸ್ಪತಿಯ ನೆನಪು ಅಳಿದುಹೋಗಿದೆಯಾದರೂ ಚಾರ್ವಾಕರ ನೆನಪೇನೋ ಉಳಿದಿದೆ.

ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯುಗದಲ್ಲೂ ಚಾರ್ವಾಕಮತದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾಯಣದ ಜಾಬಾಲಿಋಷಿ ಭೂತೈಕಾಸ್ತಿಕ್ಯವಾದದ ಬೋಧಕನಾಗಿದ್ದ. ಅವನು ರಾಮನಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಬೋಧನೆಗೂ ಚಾರ್ವಾಕಮಂತಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ಮರ್ತ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ರಾಜನಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ—ಇದು ಚಾರ್ವಾಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಹರಿವಂಶ'ದ ವೇನರಾಜನು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪರವಾಗಿದ್ದವನು. ಅವನು ವೇದವಿರೋಧಿ; ವ್ಯಾಸರು ಅವನನ್ನು ನಾಸ್ತಿಕನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಳೆಯ ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಬುದ್ಧನ ಸಮಕಾಲೀನನಾದ ಅಜಿತಕೇಶಕಂಬಳಿಯ ಬೋಧನೆ ಚಾರ್ವಾಕಪಂಥದ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅಜಿತನ ನಂತರ ಬಂದ ಪಾಯಾಸಿಯು ಅಜಿತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದನು. ಭಾಗುರಿಯು ಚಾರ್ವಾಕಮತದ ಬೆಂಬಲಿಗರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದನೆಂದು 'ಮಹಾಭಾಷ್ಯ'ಕಾರನಾದ ಪತಂಜಲಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಶಾಂತಿರಕ್ಷಿತನು ತನ್ನ 'ತತ್ವಸಂಗ್ರಹ'ದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿರುವ ಪುರಂದರನು ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಚಾರ್ವಾಕರ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವನು. ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನಜೀವನದಲ್ಲಿ 'ಅನುಮಾನ'ವು ಬಹಳ ಉಪಯೋಗಕರ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅದೂ ಒಂದು ಸಾಧನ—ಎಂದು ಆತನು ಅರೆಯೊಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಹರಿಭದ್ರಸೂರಿಯ 'ಷಡ್ದರ್ಶನಸಮುಚ್ಚಯ'ಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುವ ಗುಣರತ್ನನು

"ಕೆಲವರು ಚಾರ್ವಾಕರು 'ಆಕಾಶ'ವೂ ಒಂದು 'ಭೂತ'ವೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆತ್ಮ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪ್ರಾಣ, ಕೊನೆಗೆ ಮನಸ್ಸು—ಇವೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಥಿಯರಿಗಳನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕಮತದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಸೇರಿಸಿದರು—ಇದನ್ನು ಸದಾನಂದನು ತನ್ನ 'ಅದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬೌದ್ಧಯುಗ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಥಗಳು ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದು ಹಿಂದಿನ ನಾಸ್ತಿಕರಿಗೆ ಬಲವದ್ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿ ನಿಂತವು; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹೊಸ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಯಿತು. 'ಕಾಮಸೂತ್ರ'ಕಾರನಾದ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನು ಬಹುಶಃ ಈ ಭೂತೈಕವಸ್ತುವಾದದ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದನು. ಅವನು ಭೂತೈಕವಸ್ತುವಾದಿಯಲ್ಲ; ಆದರೂ ಇಂದ್ರಿಯಸೌಖ್ಯವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿಯೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಚಾರ್ವಾಕಪಂಥದ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದವು.

ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆ—ಚಾರ್ವಾಕರ ತತ್ತ್ವಸಮುದಾಯ ನಿಂತಿರುವುದು ಅವರ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೇಲೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೊಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದು ಅವರ ವಾದ. ಯಾವುದು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಸತ್ಯ; ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ್ದೆಲ್ಲಾ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದವಾದದ್ದು. ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ—ಅವರ ಪ್ರಕಾರ—ಅನುಮಾನವೂ ಸಾಧನವೆಂದು ಗಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಸಂಬಂಧ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಇದೊಂದು 'ಎ'ಗೂ ಇದೊಂದು 'ಬಿ'ಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ"—ನಾವು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದದ್ದು ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ. ಈ ಒಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ಅಜ್ಞಾತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ನೆಗೆದು, "ಎಲ್ಲಾ 'ಎ'ಗಳೂ ಎಲ್ಲಾ 'ಬಿ'ಗಳೊಡನೆಯೂ ಸಂಬಂಧಹೊಂದಿವೆ" ಎಂಬ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂಥ ಜ್ಞಾನ ಸಾಕ್ಷ್ಯರಹಿತವಾದದ್ದು. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ನಾವು ನಂಬುವಂತಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣದ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅನುಮಾನದಿಂದ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಂಥ ಪ್ರಮಾಣ ಅನೇಕವೇಳೆ ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ವೇದದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ನಾವು ನೆಚ್ಚುವಂತಿಲ್ಲ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದವಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳೂ ತುಂಬಿವೆ. ಒಂದು ಋಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಋಕ್ಕು ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂಥ ಫಲಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಲಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೂ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನ ಹಸುರುಗಟ್ಟಿ ನಿಂತುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಚಾರ್ವಾಕರು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವೂ ಒಂದು ಸಾಧನವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರು—ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಅವರು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಎರಡು ಬಗೆಯದಾಗಿ—ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು, ಭವಿಷ್ಯಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು, ಎಂದು—ವಿಂಗಡಿಸಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಎರಡನೆಯದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು; ಎಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಂತೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯಜೀವನದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಇದು ಹೀಗಿರಬಹುದು' ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಸಾಕು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ 'ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರಬಹುದು' ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು 'ಬೆಂಕಿ ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ' ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಸಾಕು,

ಕಾರ್ಯಕಾರಣತತ್ವ—ಘಟನೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಲಾರದ ಕಾರಣವಾಗಲಿ ಫಲವಾಗಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ಚಾರ್ವಾಕರು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡು ವಿಷಯಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಾನು–ಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅವೆರಡೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿವೆಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ: ಅಗ್ನಿಯೇ ಧೂಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, "ಹೊಗೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯೂ ಇರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ; ಹಾಗೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಷರತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಹಾಕಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ನಾವು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೂ ಅದು ಹಾಗೇ ಇತ್ತು, ನಾವು ಸತ್ತ ಮೇಲೂ ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತದೆ," ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವೇ ಆಧಾರ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದದ್ದು, ತ್ಯಾಜ್ಯ. ಯಾವ ಘಟನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗಲಿ 'ಇದು ಏತಕ್ಕಾಯಿತು' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದರೆ ಚಾರ್ವಾಕರು "ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆಯೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ಘಟಿಸುತ್ತದೆ," ಅಥವಾ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಘಟಿಸುತ್ತದೆ," ಎಂದು ಉತ್ತರಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಳ್ಳುಗಳ ಮೊನಚು, ಮೃಗಪಕ್ಷಿಗಳ ವಿಧವಿಧವಾದ ಹುಟ್ಟುಗುಣಗಳು, ಕಬ್ಬಿನ ಸಿಹಿ, ಬೇವಿನ ಕಹಿ—ಇವೆಲ್ಲಾ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಫಲ ಅಥವಾ ತಾವಾಗಿಯೇ ಉದ್ಭವಿಸಿದ್ದು. ಅವು ಅತೀಂದ್ರಿಯನಾದ 'ದೇವರು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಈ ವಿಶಾಲ ವಿಶ್ವ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೂ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಘಟನೆ. ಭೌತವಸ್ತುವಿನ ಮೂಲಕಣಗಳು ಆಕಸ್ಮಾತ್ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಉದಿಸಿಬಂತು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು 'ಯದೃಚ್ಛಾವಾದ' (ಆಕಸ್ಮಿಕ ಕಾರಣವಾದ) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಚಾರ್ವಾಕರಲ್ಲಿ ಮಿತವಾದಿಗಳಾದವರು, ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದ ಪ್ರಪಂಚ–ವೆಲ್ಲದರ ಹಿಂದಿದ್ದು ಅದನ್ನು ನಡೆಸುವ ತತ್ವವು 'ಸ್ವಭಾವ' (nature) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಪ್ರಕೃತ್ಯತೀತವಾದ, ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪರಮಕಾರಣ' ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ 'ಸ್ವಭಾವವಾದ' (naturalism) ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ.

ಭೌತವಸ್ತು—ಚಾರ್ವಾಕರು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಮೂಲಭೂತಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ ಭೂಮಿ, ಜಲ, ವಾಯು ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿ: ಇವು ನಿತ್ಯವಾದುವು. ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಕಬಂಧಿ-ಕಾತ್ಯಾಯನ ಋಷಿಯು ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದನು. ಪುರಾತನ ಚಾರ್ವಾಕರು 'ಆಕಾಶ'ವೂ ಮೂಲಭೂತಗಳಲ್ಲೊಂದೆಂದು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಕಾಶ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಸಜೀವ, ನಿರ್ಜೀವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಭೌತ ವಸ್ತುವಿನ ಈ ಮೂಲತತ್ವಗಳಿಂದ. ಭೌತವಸ್ತುವೇ ಪರಮಸತ್ಯವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೃಹಸ್ಪತಿಯ ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅನುಮೇಯವಾಗುತ್ತದೆ; "ಭೌತವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಜೀವ ಉದಿಸಿಬಂತು". ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬಹುಶಃ ಋಗ್ವೇದದ 'ಪರಮೇಷ್ಠಿ'ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಾದಿಗಳಿಗಿದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಆಧಾರ.

ಚೈತನ್ಯ—ಚೈತನ್ಯವು ದೇಹದ ಒಂದು ಗುಣ. ಭೌತವಸ್ತುವಿನ ಕಣಗಳು ಯಾವುದೋ ರಹಸ್ಯರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದುಗೂಡಿ ಮಾನವದೇಹವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಚೈತನ್ಯ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಈ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮದ್ಯದ ಅಮಲಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವತಃ ಮಾದಕವಲ್ಲದ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೆರಸಿದಾಗ ಮಿಶ್ರಿತ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮಾದಕಗುಣ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಚೈತನ್ಯದ ಅನುಭವಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು 'ಆತ್ಮ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಸ್ತುವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ದೇಹವೇ ಆತ್ಮ. 'ನಾನು ಕೃಶವಾಗಿದ್ದೇನೆ', 'ನಾನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿದ್ದೇನೆ', ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ದೇಹವೆಂದೇ ಅರ್ಥ, ಖಂಡಿತ ಬೇರೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ದೇಹ ನಶಿಸಿಹೋದಾಗ

ಚೈತನ್ಯವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಅದರ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ; ಹಿಂದೆ ಉಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಮಣ್ಣು ಬೂದಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ಆತ್ಮ ದೇಹಾಂತರ ಪಡೆಯುವುದು, ಪಾಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ದಂಡನೆ, ಇವೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಮಾತುಗಳು. ಚೈತನ್ಯ ಭೌತವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ; ಆತ್ಮದೇಹಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಭಾವನೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಇಂದ್ರ-ವಿರೋಚನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಈ ಮತದ ಮುಂದಿನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮೂರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಚೈತನ್ಯ ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನತ್ವವನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೇ ಆರೋಪಿಸಿದೆ; ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೇ ಸಾಧನತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ; ಮೂರನೆಯದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜೀವ, ಮನಸ್ಸು, ಇವೆರಡೂ ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ, ಅವೆರಡರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ—ಚಾರ್ವಾಕರ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯು ಹೊಸದೊಂದು ಮತಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮತಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತ್ಯತೀತವಾದ ವಸ್ತುವೇ ತಳಹದಿ. ಪ್ರಕೃತ್ಯತೀತವಾದ ವಸ್ತು ಅನುಮೇಯವಾದದ್ದು. ನಾವು ಅನುಮಾನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕೃತ್ಯತೀತವಸ್ತುವೂ ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ತಾವಾಗಿಯೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ; ಪ್ರಕೃತ್ಯತೀತ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ—ದೇವರು—ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಕರುಣಾಮಯನೂ ಆದ ದೇವರೊಬ್ಬನಿದ್ದರೆ, ಅವನು ತನಗೆ ಶರಣುಬಂದವರೊಡನೆ ಮಾತಾಡಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಂದೇಹ ವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪರಿಹರಿಸಬಾರದೇಕೆ? ನಮ್ಮ ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೇವರು ತೀರ್ಪುಗಾರ ನಾಗಿರಲಾರ; ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆತನಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಪಾತದ ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯದ ದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಪದ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಗುರಿಮಾಡುವಂಥ ದೇವರು ನಮ್ಮ ಶತ್ರು. ಅಂದ ಮೇಲೆ, ಕ್ರೂರಿಯಾದ ದೇವರಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ದೇವರಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಮೇಲು. ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಇದರ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಡೆಸುವ 'ಪರದೈವ' ಎನ್ನುವ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಮರ್ತ್ಯ ಭೂಮಿಯ ರಾಜ, ರಾಜ್ಯವನ್ನಾಳುವವನು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಾನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ತೀರ್ಮಾ ನಿಸುವವನು—ದೇವರೆಂದರೆ ಅವನು ಮಾತ್ರ.

ಮೋಕ್ಷ—ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಂಥಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಮರ್ತ್ಯ ಲೋಕದ ಜೀವನಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ಆತ್ಮದ ಬಿಡುಗಡೆ; ಅಥವಾ ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡರ ಅನು ಭವವೂ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ. ಆದರೆ ಚಾರ್ವಾಕರು—ಅವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವಾದಿಗಳಷ್ಟೆ—ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ 'ಆತ್ಮ'ವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂದು ನಂಬುವವರಲ್ಲ; ಮಾನವರು ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ಲೇಪವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲರೆಂದು ಒಪ್ಪುವವರೂ ಅಲ್ಲ. 'ಮೋಕ್ಷ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಅರ್ಥ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಅಥವಾ ತಡೆಯಿಲ್ಲದ ಶಕ್ತಿ, ಅಥವಾ ದೇಹದ ನಾಶ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಕೃತ್ಯತೀತವಾದದ್ದೇನೋ ಇದೆಯೆಂದು ಜನರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಜೀವನ ನಡೆಸುವ ಮೋಸಗಾರರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು—ಈ ಸ್ವರ್ಗನರಕ ಗಳೆರಡೂ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಗಡಿಯಿಂದಾಚೆ ಸ್ವರ್ಗನರಕಗಳೆಂಬ ಸ್ಥಳಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸುಖವೇ

ಸ್ವರ್ಗ; ದುಃಖವೇ ನರಕ. ನಮ್ಮ ಮತೀಯ ಆಚರಣೆಗಳು, ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡಿ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿ ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ನಾವು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲಾ ವ್ಯರ್ಥ. ಮಾನವ ಅರಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾದ್ದು ಒಂದನ್ನೇ—ಸುಖವನ್ನು.

ಜೀವನದ ಗುರಿ—ಇಂಡಿಯದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳನ್ನು ಅಶುಭಪ್ರತೀಕ್ಷೆಯ ಜನ ಎನ್ನಬಹುದು; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನೋ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನೋ ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಓಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಐಹಿಕ ಜೀವನದ ದುಃಖವನ್ನೂ ಯಾತನೆಯನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಭೂತೈಕಾಸ್ತಿಕ್ಯವಾದಿಗಳಾದರೋ ಸರ್ವದಾ ಶುಭಪ್ರತೀಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವರು. ಈ ಪ್ರಪಂಚ ದುಃಖಮಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವವರಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸುಖವೊಂದೇ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಿವವಾದದ್ದು, ಎಂದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಮಾನವನಿಗೆ ವಿವೇಕಸಮ್ಮತವಾದ ಏಕಮಾತ್ರ ಗುರಿಯೆಂದರೆ ಭೋಗ—ಇಂದ್ರಿಯತೃಪ್ತಿ (ಕಾಮ ಏವೈಕ ಪುರುಷಾರ್ಥಃ).

ಶುದ್ಧವಾದ ಅಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಸುಖ ಎಂದಿಗೂ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜ: ಎಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ನೋವಿನ ಬೆರಕೆ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ದುಃಖವಿದೆ–ಭಿಕ್ಷುಕನ ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ರಾಜನ ಪ್ರಾಸಾದದಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಆದರೂ ನಮ್ಮ ಈ ಪ್ರಪಂಚ ದುಃಖದಿಂದಲೇ ತುಂಬಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದುಃಖಕ್ಕಿಂತ ಸುಖದ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜನರು ಅಷ್ಟೊಂದು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಬದುಕಬಯಸುವರೇಕೆ? ಮರಣದ ಹೆಸರು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಹೆದರಿ ಬೆಚ್ಚುವರೇಕೆ? ನಮ್ಮ ಕೈಲಾದವಟ್ಟಿಗೂ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು, ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಬರುವ ದುಃಖದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು—ಇದೇ ವಿವೇಕ. ಸುಖದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ದುಃಖವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೆದರಿ ನಾವು ಸುಖದ ಸಂಭವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಮೂಳೆಗಳಿವೆ, ಶಲ್ಕಗಳಿವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಮೀನು ತಿನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡೋಣವೆ? ಕಮಲದಲ್ಲಿ ಮುಳ್ಳು ಇರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕಮಲಾಹರಣವನ್ನೇ ಬಿಡೋಣವೆ? ಭತ್ತದಲ್ಲಿ ಹೊಟ್ಟಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬಿಡೋಣವೆ? ಪ್ರಪಂಚದ ವಾಸ್ತವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಎದುರಿಸಬೇಕು; ನಮಗೆ ಪ್ರಿಯರಾದವರ ಸುಖದಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಸುಖಪಡಬೇಕು, ಅವರ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಕಣ್ಣೀರಿಡಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಕೊಚ್ಚಿ ಹರಿಯುವ ದುಃಖವಿರುವಂತೆ, ಮರಣವಿರುವಂತೆ, ನಮ್ಮ ಮಗನ ನಗುಮುಖವೂ ಇದೆ, ಹರ್ಷವನ್ನು ಉಕ್ಕಿಸುವ ಮಗಳೂ ಇದ್ದಾಳೆ—ಇವರು ನಮಗೆ ಸ್ವರ್ಗೀಯ ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮರ್ತ್ಯವನ್ನೇ ಸ್ವರ್ಗವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಪ್ರಿಯಪತ್ನಿಯಿರುವಾಗ, ಅವಳ ವಿಯೋಗ ನಮ್ಮನ್ನು ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯ ಬಂಧವಿಲ್ಲದವರೂ ಇಂಥ ದುಃಖವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು. 'ಇವರು ನನ್ನವರು' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಯಾರನ್ನೂ ಪಡೆದಿರದ ಮಾನವನ ಹೃದಯ ದುಃಖದಿಂದ ತುಂಬಿದೆ, ಮರುಭೂಮಿಯಂತೆ ಶುಷ್ಕವಾಗಿದೆ.

ಸೌಖ್ಯದ ಪರಮಾವಧಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ದುಃಖಕ್ಕೂ ಇರುವ ವಿರೋಧದ ಅರಿವಾದಾಗಲೇ. ಇದನ್ನೂ ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ದುಃಖಾನುಭವ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೆಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ನೀವು ಆಹಾರವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಆಸ್ವಾದಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಹಸಿವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ. ದಾಹದ ಸಂಕಟವನ್ನು ನೀವು ಅನುಭವಿಸಿದಷ್ಟೂ ಶೀತಲವಾದ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯುವ ಆನಂದ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಪ್ರಣಯಿಗಳಿಬ್ಬರು ಬಹುಕಾಲ ವಿರಹದಲ್ಲಿದ್ದು ಅನಂತರ ಸೇರಿದಾಗಲೂ ಇದೇ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂತತವಾದ ಸಂತೋಷ ಬೇಸರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಸಂತೋಷ ತರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬಳಸಿದರೆ ಅದು ಅಸಹ್ಯವಾಗು

ತ್ತದೆ. ದಿನವೂ ಅದನ್ನೇ ಸೇವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ರುಚಿಕರವಾದ ಆಹಾರವೂ ವೆಗಟಾಗದೆ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂತತವಾದ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವುದು ಮೌಢ್ಯ. ಈ ನಮ್ಮ ಇಹಜೀವನ ನಡೆಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದು. ಬದುಕಿರುವ ವರೆಗೂ ಸುಖವಾಗಿಯೇ ಬದುಕ ಬೇಕು. ಸಾಲಮಾಡಿಯಾದರೂ ತುಪ್ಪವನ್ನು ಕುಡಿಯಬೇಕು—ಈ ದೇಹ ಒಂದು ಬಾರಿ ನಾಶ ವಾದ ಮೇಲೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಪಂಥದ ತತ್ತ್ವಗಳು ವಿಮರ್ಶಕರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಕೃತವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಿವೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಒಂದೊಂದು ವೇಳೆ ಬೃಹಸ್ಪತಿಗೆ ಕೆಲವು 'ಗ್ರಾಮ್ಯ' ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇತರ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಅತಿಶಯವಾದ ಗೌರವವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದ ಆತ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನೂ ಸಮಾಜಹಿತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಡತೆ ಯನ್ನೂ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದನೆನ್ನುವುದು ಅಸಂಭವವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬೃಹಸ್ಪತಿಯ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಬಲಾತ್ಕಾರ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಅಕ್ರಮ ಸ್ತ್ರೀಸಂಗವನ್ನು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಅವಶ್ಯಕವೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಗಂಡಿದ್ದರು. ಬೃಹಸ್ಪತಿಗೆ 'ಗಣಪತಿ' (ಪಕ್ಷದ ನಾಯಕ) ಎಂಬ ಬಿರುದಿದ್ದದ್ದು, ಆ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಲೋಕಾಯತ (ಜನರಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವುದು) ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವುದು, 'ಲೋಕಸಿದ್ಧೋ ಭವೇ-ದ್ರಾಜಾ' (ರಾಜ್ಯವಾಳುವವನು ಪ್ರಜೆಗಳ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆದಿರಬೇಕು) ಎಂಬ ಸೂತ್ರ—ಇವೆಲ್ಲಾ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಮಾನವರೆಲ್ಲರ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಅವರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ನಾಳಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೇ ಚಂಡಾಲನ ನಾಳಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಕೆಂಬಣ್ಣದ ರಕ್ತ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಸುಖಾನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಸಮಾನಾವಕಾಶ ವಿರಬೇಕು.

ಎಪಿಕ್ಯೂರಸ್‌ನೊಡನೆ ಮತ್ತು ಅರಿಸ್ಟಿಪಸ್‌ನೊಡನೆ ಹೋಲಿಕೆ—ಎಪಿಕ್ಯೂರಿಯನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಚಾರ್ವಾಕಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ತೀರ ಹತ್ತಿರದ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸ ಬೇಕು. ಇವೆರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಎಪಿಕ್ಯೂರಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮವು ದೇಹಾತ್ಮಕವಾದ ವಸ್ತು, ನಾಲ್ಕು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಅಣುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ; ಅವು ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಂದ್ರತೆಯಿಂದ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿವೆ. ಚಾರ್ವಾಕರೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿ, ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ನೀರು.—ಈ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳೂ ಸಂಯೋಜಿತ ವಾಗಿ ಮಾನವದೇಹದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆಯೇ ಎಪಿಕ್ಯೂರಸ್‌ನೂ "ಮಾನಸಿಕ ಸಂತೋಷಗಳೆಲ್ಲಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವ ದೈಹಿಕ ಸಂತೋಷದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದವು, ಅದಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟವು." ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದ ಗುರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಇವೆರಡು ಪಂಥಗಳಿಗೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದೆ. ಎಪಿಕ್ಯೂರಸ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳೇ ನಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಪ್ರೇರಕಗಳು. "ಬೆಂಕಿ ಬಿಸಿಯಾಗಿದೆ, ಮಂಜುಗಡ್ಡೆ ತಣ್ಣಗಿದೆ" ಎನ್ನು ವುದು ಎಷ್ಟು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವೋ "ಯಾತನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಸಂತೋಷವನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಹೋಗಬೇಕು" ಎಂಬುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುಗುಣದಿಂದ ಸುಖದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುತ್ತದೆ, ಯಾತನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸು ತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಸಂಕಲ್ಪಗಳೂ ಕರ್ಮಗಳೂ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ

ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವಾದ್ದರಿಂದ "ಸುಖವೇ ಪರಮಶುಭ, ದುಃಖವೇ ಪರಮಾಶುಭ" ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕರೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಸುಖವೇ ಜೀವನದ ಗುರಿ, ವಿಪತ್ತೇ ನರಕ. ಸೈರೀನಿನ ಅರಿಸ್ಟಿಪಸ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಚಾರ್ವಾಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಅರಿಸ್ಟಿಪಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶುಭವೆನ್ನುವುದು ಒಂದೇ—ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಂತ ಸುಖ. ಭವಿಷ್ಯದ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸುಖಾನುಭವವನ್ನು ಖಂಡಿತ ಬಲಿಕೊಡಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಭವಿಷ್ಯ ಯಾವಾಗಲೂ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದದ್ದು. ಈ ವರ್ತಮಾನಕಾಲವೇ ನಮ್ಮದು; ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದರಿಂದ ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. "ತಿನ್ನೋಣ, ಕುಡಿಯೋಣ, ಸಂತೋಷಪಡೋಣ—ಏಕೆಂದರೆ ನಾಳೆ ನಾವು ಸಾಯಬಹುದು." ಚಾರ್ವಾಕರೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. "ನಾಳಿನ ನವಿಲಿಗಿಂತ ಇಂದಿನ ಪಾರಿವಾಳವೇ ಉತ್ತಮ." "ಬದುಕಿರುವ ತನಕ ಸುಖವಾಗಿ ಬದುಕು, ಸಾಲ ತಂದಾದರೂ ತುಪ್ಪವನ್ನು ಕುಡಿ; ಭಸ್ಮೀಭೂತವಾದ ದೇಹ ಖಂಡಿತ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ." ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದೊಡನೆ ದನಿಗೂಡಿಸುವ ಉಮರ್‌ಖಯ್ಯಾಮ್‌ನ ಪಂಕ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು: "ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಕುಡಿ! ಸತ್ತಮೇಲೆ ನೀನು ಖಂಡಿತ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರಲಾರೆ" (ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಫಿಟ್ಸ್‌ಜೆರಲ್ಡನ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದದಿಂದ).

ಉಪಸಂಹಾರ—ಯುಗಾಂತರದಿಂದ ಬಂದ ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ವಿಚಾರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡದಿದ್ದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ದಂಗೆಯ ಕಂಠಸ್ವರ, ಈ ಚಾರ್ವಾಕರದ್ದು. "ಸ್ವರ್ಗ, ನರಕ, ದೈವ, ಇಂಥ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕದಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಜೀವನದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಸವಿಯಿರಿ" ಎಂದು ಅದು ನಮಗೆ ಆಹ್ವಾನಕೊಡುತ್ತದೆ. ದರ್ಶನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಅವರು ಎತ್ತಿದ ಸಂದೇಹಗಳೂ ಇತರ ಪಂಥಗಳವರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಂದು ಒಡ್ಡಿದವು; ಅವರು ಜಾಗರೂಕರಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದವು; ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೂತ್ರಾಂಧತೆಯಿಂದ ಪಾರುಮಾಡಿದವು. ಇಂಡಿಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೂ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಡಿಯದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಚಾರ್ವಾಕ ಪಂಥದ ಕೊಡುಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಮಹತ್ತರವಾದದ್ದು.

ಗ್ರಂಥಾವಳಿ

ಕೌಟಿಲ್ಯ: ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ.
ಬೃಹಸ್ಪತಿ: ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ.
Tucci: A Sketch of Indian Materialism.
ಡಿ. ಶಾಸ್ತ್ರಿ: ಚಾರ್ವಾಕ ಷಷ್ಟಿ.
'ಷಡ್ದರ್ಶನ ಸಮುಚ್ಚಯ'ಕ್ಕೆ ಗುಣರತ್ನ ಬರೆದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನ: ಕಾಮಸೂತ್ರ.
ಹರಿಭದ್ರ: ಷಡ್ದರ್ಶನ ಸಮುಚ್ಚಯ.
ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯ: ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ.
ಡಿ. ಶಾಸ್ತ್ರಿ: Short History of Indian Materialism.
ಶಾಂತಿರಕ್ಷಿತ: ತತ್ತ್ವಸಂಗ್ರಹ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೮

ಜೈನ ದರ್ಶನ

೧. ಜೈನಧರ್ಮದ ಚರಿತ್ರೆ

ಜೈನ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ಮತೀಯವೂ ತಾತ್ವಿಕವೂ ಆಗಿರುವ ಎರಡು ಮುಖಗಳುಂಟು. ಅಹಿಂಸೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರಮುಖ ಮತೀಯಭಾವ; ಅನೇಕಾಂತವಾದವು–ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ನೋಡುವುದು–ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಆದರ್ಶ. ಅಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂಸೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಂಬ ಅಭಾವಗುಣಮಾತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ. ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಂಟತನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬರುವ ವಿಶ್ವಪ್ರೇಮದ ಆಧಾರ ಅಹಿಂಸೆಗುಂಟು. ಈ ಆದರ್ಶದ ಪ್ರೇರಣೆಯಂತೆ ನಡೆಯುವವನು ಇತರರ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ಸುಮ್ಮನೆ ಇರಲಾರನು.

ಅಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆ—ವೈದಿಕಸಾಹಿತ್ಯ ಬೆಳೆದುಬಂದಿರುವ ಹಲವು ಹಂತಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತತೆಯಿಂದ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದಾಗ ಸಮಾನಾಂತರದ ಎರಡು ಆಲೋಚನೆಗಳ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯಿದೆಯೆಂದು ವಿಶದವಾಗುತ್ತದೆ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಆಲೋಚನಾಪಂಥ ಅಹಿಂಸೆಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಇನ್ನೊಂದು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರತೆಯಿಂದ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ಷತ್ರಿಯರಾಜರು ಅಹಿಂಸಾತತ್ವಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನೂ, ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನೂ ನೋಡಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತರ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಈ ಹೋರಾಟದ ಸೂಚನೆ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ, ವಶಿಷ್ಠ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರ ಕಲಹ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಋಷಭನ ಪಂಥ—ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತೀರ್ಥಂಕರರನುಳ್ಳ ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಅಹಿಂಸಾಧರ್ಮವನ್ನು ಮೊದಲು ಮನಗಂಡವನು ಆದಿತೀರ್ಥಂಕರನಾದ ಋಷಭ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವನು ಮಹಾವೀರ; ಈತನು ಬುದ್ಧನ ಸಮಕಾಲಿಕ; ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿರಿಯ. ಜೈನಧರ್ಮ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಹಳೆಯದೆಂದೂ, ಮಹಾವೀರನು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೫೯೯ ರಿಂದ ೫೨೭ರ ವರೆಗೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದನೆಂದೂ. ಅವನು ಜೈನಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾಪಕನಲ್ಲವೆಂದೂ, ಆತನಿಗಿಂತ ೨೫೦ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಪಾರ್ಶ್ವನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಈಗ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಋಷಭನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಅಹಿಂಸಾತತ್ವವು ಇಂಡಿಯಾದೇಶಕ್ಕೆ ಆರ್ಯರು ಬರುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದು, ಆ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿತ್ತು.

೨. ತತ್ವ

ಅನೇಕಾಂತವಾದ—ಜೈನಧರ್ಮದ ತತ್ವದ ಕಡೆ ಈಗ ನೋಡೋಣ. ಜೈನ ದರ್ಶನವು ಅನೇಕಾಂತವಾದವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ: ಏಕಾಂತವಾದದ ಹಲವು ಶಾಖೆಗಳಾಗಿರುವ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತ ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯ ತನ್ನ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಜಟಿಲವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ, ಅದರ ಸ್ವಭಾವ ಪರಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದೂ

ಜೈನ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದ ಇತರ ಮುಖಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಖಚಿತೋದ್ದೇಶ ಮೂಲವನ್ನುಳ್ಳ ಈ ಬಗೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸತ್ಯಪರೀಕ್ಷೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗಬಹುದು; ಆದರೆ ಅದನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪದವಿಗೆ ಏರಿಸಬಾರದು. ಯಾವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸದಿದ್ದರೆ ಅದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಒತ್ತಿಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣವೂ ಪಾಕ್ಷಿಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದ ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಜೈನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ತೆಗಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದ ಇತರ ಗುಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವರ್ತಕವಾಗಿದ್ದು ಏಕಾಂತವನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಪಾಕ್ಷಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಏಕಾಂತವಾದವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ: ಒಂದು ಬಗೆಯ ತತ್ವ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಇತರ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸತ್ಯದ ಏಕತ್ವವನ್ನೂ, ಆತ್ಯಂತಿಕ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿತ್ಯವೂ ಅನುಸ್ಯೂತವೂ ಆದ ಪರಿವರ್ತನೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಇಂಡಿಯಾದೇಶದ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ; ಬೌದ್ಧತತ್ವ ಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಪರಿವರ್ತನವೊಂದನ್ನೇ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಎರಡನೆಯ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಿನ ಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಜೈನರು ಬ್ರಹ್ಮ-ಏಕಾಂತವಾದವೆಂದೂ, ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕ ಏಕಾಂತವಾದವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಗ್ರೀಕರ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಪಾಕ್ಷಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳುಂಟು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಪಾರ್ಮಿನೈಡಿಸ್ ಎಂಬಾತ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನರಹಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹೆರಾಕ್ಲಿಟಸ್ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯ ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನುಳ್ಳದೆಂಬ ವಿರುದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಜೈನರು ಪಾಕ್ಷಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳು **ಅಥವಾ** ಏಕಾಂತವಾದವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸತ್ತೆಯ (Reality) ಒಂದು ಮುಖವನ್ನಾಗಲಿ, ಅಂಶವನ್ನಾಗಲಿ, ಇತರ ಎಲ್ಲ ಮುಖಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಅತ್ಯವಧಾರಣೆಯಿಂದ ವರ್ಣಿಸುವುದು, ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುರುಡರು ಆನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿನೋಡಿ, ತಾವುತಾವು ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡಿದ ಭಾಗದ ಆಕಾರವೇ ಆನೆಯ ಆಕಾರವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಜೈನರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಸತ್ತೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಮನಗಂಡು, ಅದನ್ನು ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಎಂದರೆ ಅನೇಕಾಂತದಿಂದ ನೋಡಿ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅನೇಕಾಂತವಾದವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ನಿತ್ಯತೆಯೆಂದೂ, ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಷ್ಟಿಯೆಂದೂ ಅನೇಕತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಏಕತೆಯೆಂದೂ ಸತ್ತು ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಜೈನ ತತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಲಯ, ಧ್ರುವತ್ವವೆಂಬ ಮೂರು ಸ್ವಭಾವಗಳ ಸಮುದಾಯವಾಗಿದೆ. "ಉತ್ಪಾದ-ಲಯ-ಧ್ರೌವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಂ ಸತ್"[1]—ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು, ನಿತ್ಯತೆ ಎಂಬ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸತ್ತಿಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ಉಮಾಸ್ವಾಮಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಈ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಸಜೀವ ಪ್ರಪಂಚ ದಲ್ಲಿ ಇದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಸಸಿ ಬೆಳೆದು ಮರವಾಗುವುದು ಈ ಮೂರು ಸ್ವಭಾವಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಬೀಜದಲ್ಲಿ ಮರದ ಜೀವ ಮೊದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬೀಜವು ಬೀಜ ದಂತೆಯೇ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟರೆ, ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಲಯವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಸಸಿ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡು ಬೇಗನೆ ಸತ್ತುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಸಿ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ತನ್ನತನವನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇವಿನ ಬೀಜದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸಸಿ ಆ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ನಡುಗಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾವಿನಸಸಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅಂತರ್ಗತ ತನ್ನತನ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಜೀವಿಯ ಪ್ರಧಾನ ವಾದ ಸ್ವಭಾವ. ಇದು ಇಲ್ಲದೆಹೋದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂಬುದು ಅಜ್ಞೇಯವೂ, ಭ್ರಾಂತಿಕಾರಕವೂ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುವುದು. ನಮ್ಮ ತೋಟದಲ್ಲಿರುವ ಮರ ಬೇವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದೋ ಇಲ್ಲವೋ, ರಾತ್ರಿಕಳೆಯುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಮಾವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದೋ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯ ನಮಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತೆಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೂ, ವಿಶ್ವಸನೀಯವೂ ಆದ ವರ್ಣನೆ ಅಗತ್ಯ ವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಲಯಗಳ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ಗತ ತನ್ನತನ—ಈ ಮೂರು ಮುಖಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತೆಯ ಈ ಸಮಷ್ಟಿ ದೃಷ್ಟಿ ಹೆಗೆಲನ ತಾರ್ಕಿಕ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿ ಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವಿಕ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ; ಅವುಗಳನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ತಾರ್ಕಿಕ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ: ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ, ವಿರೋಧ, ಸಮನ್ವಯ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ, ನಿಷೇಧ, ಜ್ಞಾನೈಕತ್ವ—ಎಂದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೆಸರು. ಸತ್ತಿನ ಈ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಜೈನ ತಾತ್ತ್ವಿಕರು ಬಲುಹಿಂದೆಯೇ ಗಮನಿಸಿ ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಸತ್ತಿನ ಲಕ್ಷಣ ವೆಂದು ಸಾರಿದರು.

ದ್ರವ್ಯ (ಎಂದರೆ ವಸ್ತು) ಜೈನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಭಾವನೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. "ಗುಣಪರ್ಯಾಯವತ್ ದ್ರವ್ಯಮ್"[2] ಎಂಬ ಉಮಾಸ್ವಾಮಿಗಳ ಸೂತ್ರ ಗುಣಗಳೂ, ಪರ್ಯಾಯಗಳೂ (ಎಂದರೆ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳು) ಯಾವುದಕ್ಕಿದೆಯೋ ಅದು ವಸ್ತುವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ದಿಟದ ವಸ್ತುವೇ ಆಗಲಿ ಸ್ವಕೀಯವಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ವಿವಿಧ ರೂಪಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸ ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಪೃಥಕ್ಕರಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಮಾತನಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಗುಣಗಳು ಅವು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ನಿಜ ವಾಗಿಯೂ ಅಭೇದ್ಯ. ಹೀಗೆಯೇ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು; ಆದರೆ ತನ್ನ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟರೆ ವಸ್ತುವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುಣಮುಕ್ತ ದ್ರವ್ಯವಾಗಲಿ, ದ್ರವ್ಯಮುಕ್ತ ಗುಣವಾಗಲಿ ಬರಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪೃಥಕ್ಕರಣಗಳು.

ವಸ್ತು ಸಹಜವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಕೃತಕವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಧರಿಸಬಲ್ಲ ನಾನಾಬಗೆಯ ಆಕಾರ ರೂಪಗಳು ದ್ರವ್ಯಪರಿವರ್ತನೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಜೀವ ಪ್ರಾಣಿ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವನ, ಮುಪ್ಪುಗಳಂತಹ ಹಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಸಜೀವ ಪ್ರಾಣಿಯ ರೂಪಪರಾವರ್ತನೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಅಜೀವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಕೃತಕವಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಕುಂಬಾರನಿಂದ ಮಣ್ಣು ನಾನಾ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು; ಚಿನ್ನ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗನಿಂದ

ಆಭರಣಗಳಾಗಿ ಹಲವು ಆಕಾರಗಳನ್ನು ತಾಳಬಹುದು. ಇವು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಕುಶಲತೆಯಿಂದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುವ ಕೃತಕ ರೂಪವೈವಿಧ್ಯಗಳು. ಸಹಜವಾದ ಅಥವಾ ಕೃತಕವಾದ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಜೈನ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಪರ್ಯಾಯವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು. ವಸ್ತು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಲೇಬೇಕು. ಮಣ್ಣು ಕುಂಬಾರನಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅರೂಪವಾದ ಮಣ್ಣುಮುದ್ದೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವುದು. ಸಹಜವೊ, ಕೃತಕವೊ ಆದ ಹಲವು ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ಮೂಲಭೂತವಸ್ತು ತನ್ನತನದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯವು ಪರ್ಯಾಯರಹಿತ, ನಿತ್ಯ, ಸ್ವಸತ್ತಾತ್ಮಕ. ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುವು, ಅವು ಅನಿತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯವು ಅದು ಪಡೆಯುವ ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿರುವ ನಿತ್ಯ ಸ್ವಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಒಂದು ವಸ್ತು ನಿತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಅದರ ಮೂಲಭೂತ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಹೇಳುವಾಗ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥಿಕನಯ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕನಯ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮೂಲಭೂತ ದ್ರವ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತು ವರ್ಣಿತವಾದಾಗ ಅದು ನಿತ್ಯವೆಂದೂ, ಅದರ ಪರ್ಯಾಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವರ್ಣಿತವಾದಾಗ ಅದು ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ನಿತ್ಯವೋ ಅನಿತ್ಯವೋ ಆಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆ– ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯಗಳು ಜೈನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ, ಎಂದರೆ ಅಸ್ತಿನಾಸ್ತಿ ವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಾಲೋಚನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಹಲವು ಜೈನೇತರ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳನ್ನು ಕಳವಳಕ್ಕೀಡುಮಾಡಿದೆ. ತತ್ತ್ವಾಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕೂಡ ಈ ತಾರ್ಕಿಕತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥರಾದರು.

ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಸ್ತಿ-ನಾಸ್ತಿ (ಉಂಟು-ಇಲ್ಲ) ಎಂಬ ವಿರುದ್ಧ ಗುಣಗಳ ಆರೋಪಣೆ ಅಸ್ತಿನಾಸ್ತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಯಾವ ವಿಶೇಷಣವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಈ ವಿರುದ್ಧಗುಣಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇವಸ್ತುವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಜೈನ ತಾತ್ತ್ವಿಕರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಈ ಜೈನತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಇದೆಯೆಂಬ, ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದುವಸ್ತು ಅಸ್ತಿಯೂ ನಾಸ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜಟಿಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕೂಡ ಜೈನ ತತ್ತ್ವಾಲೋಚಕರು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಮರದ ಸಾಮಾನಿನ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕಾಡುಮರದಿಂದ ಮಾಡಿರಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಕರಿಮರದಂತೆ ತೋರುವಹಾಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣ ಹಾಕಿರಬಹುದು. ಅದು ತೋರಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರಿಮರ; ಆದರೆ ಮೂಲಭೂತ ಮರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಕರಿಮರವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು—ಒಂದು ಅವಧಾರಣಾತ್ಮಕ, ಇನ್ನೊಂದು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ—ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕತೆಯುಂಟು: ಅವು ಎರಡೂ ದಿಟವಾಗಿಯೂ ಸರಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಜೈನ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ

ದ್ರವ್ಯ, ಕ್ಷೇತ್ರ, ಕಾಲ, ರೂಪಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಮುಖಗಳಿಂದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ವಿಶದಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ದ್ರವ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತು ತನ್ನ ದ್ರವ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಸ್ತಿ ಅಥವಾ ಇದೆ; ಇತರ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ನಾಸ್ತಿ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮರದ ಸಾಮಾನು ಕಾಡುಮರತನದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿ, ಇದೆ; ಆದರೆ ಕರಿಮರತನದಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿ, ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ಥಾನದದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸ್ತು ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿದೆ; ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಎರಡು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಸು ತನ್ನ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಗೋಮಾಳದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ, ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಕ್ರಿಸ್ತನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಸಾಕ್ರಟೀಸನು ಇದ್ದನೇ ಹೊರತು ಕ್ರಿಸ್ತನ ಅನಂತರ ಅವನಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತು ತನ್ನ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ತಾನಿರುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನೀರು ಗೆಡ್ಡೆಕಟ್ಟಿದಾಗ ಘನರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆಗಲೇ ಅದು ದ್ರವರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿನಾಸ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ನಾಲ್ಕು ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಇವು. ಈ ನಾಲ್ಕು ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತನ್ನ ದ್ರವ್ಯ, ಕ್ಷೇತ್ರ, ಕಾಲ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅವಧಾರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಬಹುದು; ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾದರೆ ಅವಧಾರಣಾತ್ಮಕ ವಾಕ್ಯವೂ ಸರಿಯೆಂದು ತಾನೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ವಾಕ್ಯವೂ ಒಂದೇ ಸತ್-ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಯಾವ ಅವಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲ; ಯಾವ ರಹಸ್ಯತಾತ್ತ್ವಿಕ ಜಟಿಲತೆಯನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.

ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಪಂಚ—ಜೈನ ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಇನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸೋಣ. ಪ್ರಕೃತಿಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಚೇತನ ಅಚೇತನ ಎಂಬ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿವೆಯೆಂದು ಜೈನ ತತ್ತ್ವವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವನ್ನು ಜೀವ, ಅಜೀವ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದೆ: ಇಂದಿನ ವಿಜ್ಞಾನದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ಸಾವಯವ ಮತ್ತು ನಿರವಯವ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಜೀವಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಜ್ಞಾರಹಿತವಸ್ತುಗಳು ಹಲವು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಪುದ್ಗಲದ್ರವ್ಯ: ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ಮೂಲವಸ್ತುವಿಗೆ (Matter) ಸದೃಶವಾಗಿದೆ. ಪುದ್ಗಲಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಜೈನ ತತ್ತ್ವ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಮೂಲವಸ್ತುಗಳ (Elements) ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಸಂಘಾತ ಅಥವಾ ಸ್ಕಂಧಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮಹಾಸ್ಕಂಧವಾಗಿದೆ. ಪುದ್ಗಲಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತವೆ; ಬಣ್ಣ, ರುಚಿ, ಗಂಧ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯ ಗುಣಗಳು ಅವಕ್ಕೆ ಇವೆ. ಪುದ್ಗಲದ ಜೊತೆಗೆ ಜೈನ ತತ್ತ್ವ ಆಕಾಶದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶದ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದು ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಜೈನ ತಾತ್ತ್ವಿಕರು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುದ್ಗಲಕ್ಕೆ ಇರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯಗುಣಗಳು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣವಿಲ್ಲ; ರುಚಿಯಾಗಲಿ ಗಂಧವಾಗಲಿ ಸ್ಪರ್ಶವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ಆಕಾಶದ ಒಂದುಭಾಗ ಪಾರ್ಥಿವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿದೆ; ಇದಕ್ಕೆ ಲೋಕಾಕಾಶವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದಾದಮೇಲೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲದ ಅನಂತವಾದ ಆಕಾಶ ಚಾಚಿಕೊಂಡಿದೆ; ಇದು ಅಲೋಕಾಕಾಶ.

ಪುದ್ಗಲ, ಆಕಾಶಗಳಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಬೇರೆ ಎರಡು ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಜೈನತತ್ತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ, ಪಾರಿಭಾಷಿಕವೂ ಆದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ.[3] ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ಶಬ್ದಗಳಿಗಿರುವ ಸದ್ಗುಣ ದುರ್ಗುಣಗಳೆಂಬ ಅರ್ಥಗಳೊಡನೆ, ಈ ಎರಡರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಭ್ರಾಂತಿಗೊಳಗಾಗ ಬಾರದು. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಚಲನೆಯ ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ, ಅಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಜಡತೆಯ ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಅರ್ಥ ಗಳಿವೆ. ಇವೆರಡೂ ಲೋಕಾಕಾಶವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇವು ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಚಲನ, ಜಡತ್ವಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸಲು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ದ್ರವ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಭೌತಪ್ರಪಂಚವು ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಲೋಕಾ ಕಾಶ, ಅಲೋಕಾಕಾಶಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಹರಡಿ ಹಂಚಿಹೋಗುವುದೆಂದು ಜೈನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಗ್ರಹಿಸು ತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹರಡಿ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಚೂರುಚೂರಾಗಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಲನಗ್ರಸ್ತ ಭೌತಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸ್ಥಿರತೆ ಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಧರ್ಮ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ, ಚಲನತತ್ತ್ವವೊಂದು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಜೀವಾಜೀವಗಳ ಚಲನಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ, ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಚಲನೆಗೂ ಪ್ರಗತಿಗೂ ಸಹಾಯಕವಾದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಚಲನೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಜೈನರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರು; ನ್ಯೂಟನ್ನಿನ ಚಲನಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಜೈನರು ಮೊದಲೇ ಮನಗಂಡಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.[4]

ಪುದ್ಗಲ, ಆಕಾಶ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ—ಎಂಬ ಈ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಜೈನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲವೆಂಬ ಐದನೆಯ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೈನ ತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ಪರ್ಯಾಯ ಚಲನೆಗಳು ಭೌತಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸತ್ತೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಜೀವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬೆಳ ವಣಿಗೆ ಪ್ರಗತಿಗಳೂ ಸತ್ತೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಕಾಲವೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಸತ್ತೆಯೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವುದಾದರೆ ಚಲನೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ- ನ್ನೊಳಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರ್ಯಾಯವನ್ನೂ ತರ್ಕವಶದಿಂದ ಅಷ್ಟೇ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೈನ ತತ್ತ್ವ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿವಾರಣೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವು ಸತ್‌ವಸ್ತುವೆಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲದ್ರವ್ಯವು ಕಾಲದ ಪರಮಾಣು ನಿಮಿಷಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದಾಗಿದೆ. ಈ ಐದು ಅಜೀವ ದ್ರವ್ಯಗಳೂ, ಜೀವದ್ರವ್ಯವೂ ಸೇರಿ ಸತ್ತೆಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ.

ಜೀವ ಅಥವಾ ಚೇತನ—ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಜೀವ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಜೀವದ್ರವ್ಯ ಸತ್ತೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಜೀವವು ಪ್ರಜ್ಞಾಮಯ ವಸ್ತು. ಜೈನ ತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವಗಳು ನಾನಾಬಗೆಯಾಗಿವೆ; ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದೆ. ಸಂಸಾರಿಜೀವ, ಮುಕ್ತಜೀವ—ಎಂದು ಅವುಗಳ ಹೆಸರುಗಳು, ಮೊದಲ ವರ್ಗದವು ವಾಸ್ತವಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು; ಅವುಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಕ್ಷಯ, ಸಾವು—ಎಂಬ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಗುಣಗಳಿವೆ. ಈ ಬದ್ಧಜೀವಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹಲವು ತೆರನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದೆ. ಮಧ್ಯಮ ಲೋಕದ ಮಾನವನ ಮತ್ತು ಅಧೋಮಾನವನ ಜೀವಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ, ಜೈನ ತಾತ್ತ್ವಿಕರು ಈ ಜೀವಂತ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜೀವಿಯಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜೀವಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅತಿ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಜೀವಿ

ಗಳೆಂದರೆ ವನಸ್ಪತಿಗಳು: ಅವಕ್ಕೆ ಸ್ಪರ್ಶವೆಂಬ ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನವುಂಟು. ಸಸ್ಯಗಳೂ, ಮರಗಳೂ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳವು. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಏಕೇಂದ್ರಿಯ ಜೀವಿಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಚಲನಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇವು ಸ್ಥಾವರ. ವನಸ್ಪತಿಗಳಲ್ಲದ ಇತರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಏಕೇಂದ್ರಿಯ ಜೀವಗಳನ್ನೂ ಜೈನತತ್ತ್ವ ಗಮನಿಸಿದೆ; ಇವು ಸೂಕ್ಷ್ಮದರ್ಶಕಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುವ ಏಕೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳು. ಇವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಬರಿಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಯೋಗದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ನೆಲ, ನೀರು, ಗಾಳಿ, ಬೆಳಕುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಜೀವಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ವಾಸಮಾಡುವ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪೃಥ್ವೀಜೀವ, ಜಲಜೀವ, ವಾಯುಜೀವ—ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ.

ಏಕೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲುಮಟ್ಟದ ಜೀವಿಗಳು ಸ್ಪರ್ಶ, ರುಚಿಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನುಳ್ಳವು. ಇವನ್ನು ದ್ವೀಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಎರಡು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಜೀವಿಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಚಲನಶಕ್ತಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ತ್ರಸ ಜೀವಿಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಭೂನಾಗ, ಕಂಬಳಿಹುಳ ಮುಂತಾದುವು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳು.

ಜೀವವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಹಂತ ಮೂರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಜೀವಿಗಳದು; ಸ್ಪರ್ಶ, ರಸ, ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕೀಟಗಳು ಇಂಥವು. ಇವನ್ನು ತ್ರೀಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದು ಹೆಸರಿಸಿದೆ. ಇವಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದವು ಚತುರಿಂದ್ರಿಯಗಳು; ಸ್ಪರ್ಶ, ರಸ, ಘ್ರಾಣ, ದೃಷ್ಟಿ—ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನುಳ್ಳವು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾದುವು ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯ ಜೀವಗಳು. ಇವಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲದೆ ಶ್ರವಣೇಂದ್ರಿಯವೂ ಇದೆ. ಮೇಲ್ತರದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿವೆ. ಇವಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದ ಜೀವ ಮನುಷ್ಯ; ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಆರನೆಯ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಇದೆ. ಇವನನ್ನು ಷಡಿಂದ್ರಿಯಜೀವಿ ಎಂದು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಕರೆದಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲದೆ ದೇವತೆಗಳೂ, ನಾರಕಿಗಳೂ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೂ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಮನಸ್ಸೂ ಇವೆ.

ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ–ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜೀವಗಳು ಜನ್ಮತಾಳುವುದಕ್ಕೂ, ಅವರು ಪಡುವ ಕಷ್ಟಸುಖಗಳಿಗೂ, ಅವರ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಪರಿಭ್ರಮಣೆಗೂ ಕಾರಣವಾದ ಕರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೈನ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಅತಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಜೈನ ತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ಎಂಟು ಬಗೆಯಾದ ಪ್ರಧಾನ ಕರ್ಮಗಳಿವೆಃ—ಜ್ಞಾನಾವರಣೀಯ (ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ಕರ್ಮ); ದರ್ಶನಾವರಣೀಯ (ದರ್ಶನವನ್ನು ಎಂದರೆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ಕರ್ಮ); ಮೋಹನೀಯ (ಭ್ರಾಂತಿ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮ); ವೇದನೀಯ (ಸುಖದುಃಖಾದಿ ಭಾವಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕರ್ಮ); ನಾಮಕರ್ಮ (ದೇಹದ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ಕರ್ಮ); ಅಂತರಾಯ ಕರ್ಮ (ಅಡ್ಡಿ ತಡೆಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕರ್ಮ); ಗೋತ್ರಕರ್ಮ (ಜೀವ ಹುಟ್ಟುವ ಕುಲಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಕರ್ಮ); ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಆಯುಷ್ಯಕರ್ಮ (ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವಾವಧಿಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಕರ್ಮ). ಮಾನವ ಜೀವಿಯಾಗಲಿ, ಅಧೋಮಾನವ ಜೀವಿಯಾಗಲಿ ಈ ಎಂಟು ಕರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧೀನನಾಗಿರುವನು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಪರಿಭ್ರಮಣೆ ಈ ಕರ್ಮಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯಕರ್ಮವೆಂದೂ, ಭಾವಕರ್ಮವೆಂದೂ ಎರಡು ರೀತಿಯುವಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಪುದ್ಗಲ ಪರಮಾಣುಮಯವಾಗಿದೆ. ಜೀವನಿಗಿರುವ

ಕಾರ್ಮಿಕ ಶರೀರದ ಕೇಂದ್ರ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರದ ಸುತ್ತಲೂ ಸ್ಥೂಲಶರೀರವು ರಚಿತವಾಗಿ ಪರಿಸರದಿಂದ ದೊರಕುವ ಆಹಾರಾದಿಗಳಿಂದ ಅದು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಭಾವಕರ್ಮವೆಂಬ ಹೆಸರು ಅಶುದ್ಧ ಮಾನಸಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾವಕರ್ಮದ ಇರವಿನಿಂದ ಪುದ್ಗಲರೂಪ ಕರ್ಮವು ಜೀವನೊಳಕ್ಕೆ ಆಕೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಶುದ್ಧ ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ದ್ರವ್ಯಾಣುಗಳಿಂದ ದೇಹದ ರಚನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ದ್ರವ್ಯಕರ್ಮವು ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯಕರ್ಮವು ಪುದ್ಗಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಭಾವಕರ್ಮವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಒಂದು ತೆರನಾದ ಶಾರೀರಮಾನಸಿಕ ಸಮಾನಾಂತರತೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ನೇರಾದ ಕ್ರಿಯೆ. ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೂ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಸ್ಥೂಲವೂ ಆಗಿರುವ ಈ ದೇಹದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಮಾನಸಿಕ ದುಷ್ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ದಮನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಗ ಅಥವಾ ತಪಸ್ಸಿನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದ ಮಹತ್ವ—ದೇವತೆಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರರು. ಅವರು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕು: ಅನಂತರ ಅವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯಜನ್ಮವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡುವ ದಾರಿ: ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಮುನ್ನ ಕರ್ಮಬಂಧಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಯೋಗದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಧಾನತೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ತುಂಬ ಅದೃಷ್ಟಶಾಲಿ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಜೀವನದ ಪರಮಧ್ಯೇಯಕ್ಕೆ ಸಮೀಪತರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬದ್ಧಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮ ಕಾಣಿಸಿದೆ. ದೇವತೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಹಲವು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತದೆ.

ತಪಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯಜೀವ ಹಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಹತ್ತುತ್ತಾ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತಾ ಆತ್ಮಶ್ರೀಯನ್ನೂ, ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೂ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ: ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಇಲ್ಲ. ಯೋಗದ ಮಾರ್ಗವು ಅಂತರಾಯಕಾರಕ ಪರಿಸರಣದಿಂದಲೂ, ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದಲೂ ಆತ್ಮವನ್ನು ಬೇರೆಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಅದರ ಪರಿಶುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಮುಚ್ಚಿದ ಮೋಡ ಚೆದರಿ ಕರಗಿಹೋದಾಗ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುವ ಸೂರ್ಯನಂತೆ ಆಗ ಆತ್ಮ ತನ್ನ ಅಮಿತ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ರೂವಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಜನನ ಜರಾ ಮರಣಗಳೆಂಬ ಬಂಧನದಿಂದ ಅವನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪಾರಾಗಬಲ್ಲನು. ಮುಕ್ತ ಜೀವನ ಅಂತರ್ಗತ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಅನಂತ ದರ್ಶನ, ಅನಂತ ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ ವೀರ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಸುಖಗಳೆಂಬ ಅನಂತ ಚತುಷ್ಟಯವು ಮೋಕ್ಷಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸೇರಿದುವಾಗಿವೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಭಾವಿತವಾಗಿರುವ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಇದು ಸದೃಶವಾಗಿದೆ.

೩. ಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾರಗಳು (ಪ್ರಮಾಣಗಳು)-ಜೈನತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನದ ಆಕರಗಳು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮತಿಜ್ಞಾನ, ಶ್ರುತಜ್ಞಾನ, ಅವಧಿಜ್ಞಾನ, ಮನಃಪರ್ಯಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ–ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ. ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನ, ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸ ಲಭ್ಯಜ್ಞಾನ, ಒಂದು ಮಟ್ಟದ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಬರುವ ಭೂತಕಾಲಿಕ ಜ್ಞಾನ, ಇತರರ ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪರಮಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಐದು ವಿಧವಾಗಿವೆ. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಜೈನದರ್ಶನವಾದರೆ ಇತರ ಯಾವ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನೇರಾಗಿ ಲಭಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಮತಿ, ಶ್ರುತಜ್ಞಾನಗಳು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತವೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೋ, ಗ್ರಂಥ ಗಳೋ ಇಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯವರ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಉಳಿದ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಧಿಜ್ಞಾನ ಆಧುನಿಕ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ದೂರವೀಕ್ಷಣ (Clairvoyance)ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ದೂರದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ, ಅಥವಾ ಗತಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕುಳಿತ ಕಡೆಯಿಂದಲೇ, ಕಣ್ಣಿನ ಸಹಾಯ ವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಒಂದು ದೃಶ್ಯದಂತೆ ನೋಡುವುದು ದೂರವೀಕ್ಷಣ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯ. ಜೈನ ತಾತ್ತ್ವಿಕರು ಅವಧಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುವ ಲಕ್ಷಣ ಮನಃಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೂರವೀಕ್ಷಣ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂವಾದಿ ಯಾಗಿದೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಈ ಶಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಈ ಶಕ್ತಿ ಲಭ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆ ಮುಂತಾ ದುವುಗಳಿಂದ ಕುಂಠಿತವಾಗಲು ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅವಧಿಜ್ಞಾನವು ಕೂಡ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದು.

ಮುಂದಿನ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮನಃಪರ್ಯಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ಟೆಲಿಪತಿಗೆ (Telepathy) ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಈ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲನು. ಕಾಲದೇಶಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಧಿಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾದರೆ. ಮನಃಪರ್ಯಯದ ಕಾರ್ಯ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮನವನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವು ದಾಗಿದೆ. ಯೋಗದ ಅಥವಾ ತಪಸ್ಸಿನ ಬಲದಿಂದ ಈ ಮನಃಪರ್ಯಯ ಶಕ್ತಿ ಸಂಪಾದಿತವಾಗು ತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠುರ ನಿಯಮಗಳೂ, ಮನಃಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆವಶ್ಯಕ.

ಕೊನೆಯದಾದ ಕೇವಲಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಪರಮಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಜೀವಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಆತ್ಮಾನು- ಭವವಾದಾಗ, ಕರ್ಮದ ಸಂಕೋಲೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ ಅನಂತತೆಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನುಳ್ಳುದು; ಅದು ಸತ್ತೆಯ ವಿಸ್ತಾರದೊಡನೆ ಇರು ತ್ತದೆ. ಸತ್ತೆಯ ಅನಂತತೆಯೂ, ಅಖಂಡತ್ವವೂ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ ಕಾಲಭೇದಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞೇಯ ಸಂಬಂಧ—ಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞೇಯವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಭಿನ್ನವೆಂದು ಜೈನಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೈನ ತತ್ತ್ವವು ಜ್ಞೇಯವಸ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಭಾವನಿಷ್ಠ ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಜೈನತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ಚೇತನಕ್ಕೂ ಅಚೇತನಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮೂಲ

ಭೂತವಾದದ್ದು. ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಪಾರ್ಥಿವವಸ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ, ಜ್ಞಾತೃವು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರನೆಂದೂ ಜೈನತತ್ವಜ್ಞರು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನವಿಧಾನ ದಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಜೈನತತ್ವವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುಗಳು ಮಾನಸಿಕ ವಿಷಯಗಳಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಮಾನಸಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮದ ಮತ್ತು ಭೌತ ಸಂದರ್ಭಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದೆ; ಇವೆರಡೂ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಗೊಳ್ಳುವ ಜಾಗೃತ್‌ಪ್ರಜ್ಞಾ ವಿಷಯಗಳು ಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಭಾವಿತ ವಾಗಿವೆ; ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಹಾಗೆ ಲಭಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವೂ, ಅವಾಸ್ತವಿಕವೂ ಆಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳದ್ದು; ತನ್ನನ್ನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶ ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

೪. ಜೈನ ನೀತಿತತ್ವ—ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗ

ಇತರ ಹಿಂದೂದರ್ಶನಗಳಂತೆ ಜೈನದರ್ಶನವೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ವಿಧಿಸು ತ್ತದೆ. "ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ ಜ್ಞಾನ ಚಾರಿತ್ರಾಣಿ ಮೋಕ್ಷ ಮಾರ್ಗಃ" ಎಂದು ಉಮಾಸ್ವಾಮಿಯ ಉಕ್ತಿ.[5] ಸರಿಯಾದ ನಂಬಿಕೆ, ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ, ಸರಿಯಾದ ನಡವಳಿಕೆ—ಈ ಮೂರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಮೋಕ್ಷದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಉಮಾಸ್ವಾಮಿಯ ಈ ಸೂತ್ರ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಜೈನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಹು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳಿವೆ; ಸುಳ್ಳು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ದಿಟದ ನಂಬಿಕೆ, ಅನ್ಯಥಾ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ, ತಪ್ಪು ನಡತೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ನಡತೆ. ಕೆಲವು ಹಿಂದೂ ದರ್ಶನಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳು ತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ; ಭಕ್ತಿಯೊಂದಿದ್ದರೆ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟ ಗಂಟು. ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಧಾನತೆಯನ್ನು ಸಾರಿಹೇಳುತ್ತವೆ; ವಸ್ತು ಗಳ ಸತ್ಯಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ವಿಶುದ್ಧಾತ್ಮದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. ಈ ಅನುಭವ ಜೀವದ ಕೊನೆಯ ಗುರಿ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸರಿಯಾದ ನಡತೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಜೈನಭಾವನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗದ ಆಂಶಿಕ ವರ್ಣನೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನು ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ ಹುದುವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ತನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಅಪೂರ್ಣ, ಅಸಮರ್ಪಕ.

ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಜ್ಞಾನ ಚಾರಿತ್ರಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ, ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ರೋಗಿಯ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊಡುವುದುಂಟು. ಯಾವುದೋ ಬೇನೆಯಿಂದ ನರಳು ತ್ತಿರುವ ರೋಗಿ ಗುಣಹೊಂದಲು ಬಯಸುವುದಾದರೆ, ಅವನಿಗೆ ವೈದ್ಯನಲ್ಲಿ ತುಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿರ ಬೇಕು; ಅವನು ಕೊಡುವ ಔಷಧಿಗಳ ಸ್ವಭಾವ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು; ವೈದ್ಯನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸ್ವತಃ ಔಷಧ ಸೇವನೆಮಾಡಬೇಕು. ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಜ್ಞಾನ ಚಾರಿತ್ರಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳ

ಬೇಕು. ಜಯವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ. ಈ ಮೂರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ರತ್ನತ್ರಯ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವು ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲ; ಉಪಾಧ್ಯಾಯನಲ್ಲೊ. ಅವನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲೊ ಇರುವ ತಾರ್ಕಿಕವೂ. ವಿವೇಚನಾಯುಕ್ತವೂ ಆದ ನಂಬಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂರುಬಗೆಯ ಮೌಢ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಸನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ಜೈನರು ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ: ಲೋಕಮೂಢ; ಸಾಧಾರಣ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಗಳು—ನದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ. ವೃಕ್ಷ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಮುಂತಾದುವು ಪರಿಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವುವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ; ದೇವಮೂಢ ಎಂದರೆ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವ ನಂಬಿಕೆ—ರೋಗ ಪರಿಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ: ಪಾಷಂಡಿಮೂಢ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಿಷ್ಠರಂತೆ ನಟನೆ ಮಾಡುವವರನ್ನು ನಂಬುವುದು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು.

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೈನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ವಿವೇಕಯುಕ್ತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವರೆಂಬುದು ವಿಶದವಾಗಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಯೊಡನೆ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ: ಅಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಜ್ಞಾನ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಗಳು ತನ್ನ ವಿಶುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವದ ಗುಣಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಪೂರ್ಣ ದಿವ್ಯಾನುಭೂತಿಯೆಂದರೆ ತನ್ನ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ಅಚಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕಾಶ. ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದುಷ್ಟ ನೈರ್ಮಲ್ಯ—ಇವು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಪಾರಿಶುದ್ಧ್ಯವನ್ನೂ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೂ ಮನಗಾಣಲು ಸಮರ್ಥನಾದಾಗ ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನಾಗುವನು; ಧರ್ಮಜೀವನದ ಪರಮೋತ್ಕೃಷ್ಟ ಲಕ್ಷ್ಯವೇ ಇದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದಾಗ ದೇವತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿತ್ಯ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಚೇತನಸ್ವರೂಪನಾದ ಒಬ್ಬ ದೇವನನ್ನು ಜೈನರು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ.

ಪಂಚ ಮಹಾವ್ರತಗಳು-ಸಮ್ಯಕ್ಚಾರಿತ್ರದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಅಹಿಂಸಾ. ಸತ್ಯ. ಅಸ್ತೇಯ. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ. ಅಪರಿಗ್ರಹ—ಎಂಬ ಐದು ವ್ರತಗಳನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮವು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮೇಲಿರುವ ದಯೆಯೂ. ಪ್ರೀತಿಯೂ ಅಹಿಂಸೆಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಕಾಯಾ. ವಾಚಾ. ಮನಸಾ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ, ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ, ಮೈಯ ಮೂಲಕ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಿಂಸಾ ಸಂಕಲ್ಪವು ಕೂಡ ಹಿಂಸಾಕರ್ಮದಷ್ಟೇ ಪಾಪಪೂರಿತವಾದುದು. ತ್ರಿಕರಣಗಳಿಂದ ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಜೈನ ನೀತಿಜ್ಞರು ಉಪದೇಶಮಾಡುವುದು. ನೇರವಲ್ಲದ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು. ಅವು ಕೃತ, ಕಾರಿತ, ಅನುಮತಗಳು. ಕೃತ ಎಂದರೆ ತಾನೇ ಮಾಡುವುದು; ಕಾರಿತವೆಂದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿಸುವುದು; ಅನುಮತವೆಂದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಾಡುವ ದುಷ್ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ, ಸಂಕಲ್ಪಹಿಂಸೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಹಿಂಸೆಯಷ್ಟೇ ಪಾಪಕರವೆಂಬುದು. ಇದು ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ನೀತಿಯ ಉಪದೇಶ; ಏಸುಕ್ರಿಸ್ತನ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ (Sermon on the Mount) ಸದೃಶವಾದುದು.

ಜೈನರ ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಿಯವೂ. ಹಿತವೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಗಳೂ ಅಹಿಂಸಾಮೂಲವನ್ನುಳ್ಳುವೆಂದು ಜೈನರ ದೃಷ್ಟಿ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೋ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗೋ ಅಪಾಯ

ಪೊದಗುವಂತಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಸತ್ಯಭಾಷಿತವು ಗರ್ಹಣೀಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಹಿಂಸಾತತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ವಾಗಿ ಸತ್ಯವ್ರತವನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸಬೇಕು.

ಅಸ್ತೇಯ ಎಂದರೆ ಕದಿಯದಿರುವುದು; ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲದೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು. ಅಸ್ತೇಯ—ಕದಿಯದಿರುವುದು—ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಅದು ಹಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ: ವರ್ತಕನೊಬ್ಬನು ಕಳ್ಳ ತೂಕದಬಟ್ಟು ಗಳನ್ನೂ, ಕಳ್ಳಸೇರುಗಳನ್ನೂ ಬಳಸುವುದು ಅಸ್ತೇಯವ್ರತದ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏನೂ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಒಬ್ಬನಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೆಲೆಗೆ ಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕಳ್ಳತೂಕಗಳನ್ನೂ ಅಳತೆ ಗಳನ್ನೂ ಬಳಸುವುದು ಅಸ್ತೇಯವ್ರತದ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯೇ, ಕಳ್ಳತನವೇ. ಅನ್ಯಾಯದಿಂದಲೂ, ಅನೀತಿಯಿಂದಲೂ ಆಸ್ತಿಯನ್ನೂ ದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಅಸ್ತೇಯವ್ರತದ ಉಲ್ಲಂಘ ನೆಗೇ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವ್ರತವು ಲೈಂಗಿಕಭೋಗ ಲಂಪಟತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಜಿಸುವು ದರಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಜೈನ ನೀತಿವಿದರು ಎಲ್ಲ ತೆರನಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂತೃಪ್ತಿಗಳನ್ನೂ ತ್ಯಜಿ ಸುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಕೊನೆಯದಾದ ವ್ರತ ಅಪರಿಗ್ರಹ; ಇದರ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಸ್ವೀಕರಿಸದಿರುವುದು. ಆಸ್ತಿ ಮಾಡದಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಲಾಭವನ್ನು ವರ್ಜಿಸುವುದು. ಜೈನ ತತ್ವವಿದರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಎರಡು ಬಗೆ; ಗೃಹಸ್ಥನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ವಲ್ಪ ಸಡಿಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಮನೆ ಮಠಗಳಿಲ್ಲದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಿಗಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಪಂಚ ಮಹಾವ್ರತಗಳು ಇಬ್ಬರಿಗೂ—ಎಂದರೆ ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೂ, ಸಂನ್ಯಾಸಿಗೂ— ವಿಧಿಸಿದುವು. ಗೃಹಸ್ಥನ ಅಥವಾ ಶ್ರಾವಕನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ವ್ರತಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅವನು ತನ್ನಿಂದ ಶಕ್ಯವಾದಷ್ಟು, ಯಥಾಶಕ್ತಿ, ಇವನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ವ್ಯವಸಾಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಒಬ್ಬ ಗೃಹಸ್ಥ ಏಕೇಂದ್ರಿಯ ಸ್ಥಾವರ ಜೀವಿಗಳಾದ ಸಸ್ಯಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸಾತತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸಲಾರನು; ಅವನು ಹಾಗೆ ಪಾಲಿಸಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಹಾನಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೆ ಅಹಿಂಸಾಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವನಸ್ಪತಿಗಳಿಗಿಂತ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ, ತ್ರಸ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹಿಂಸೆಯಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮನೆಮಾಡವಿಲ್ಲದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು ಈ ವ್ರತವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ತಪ್ಪದೆ ಪಾಲಿಸಬೇಕು. ಯಾವ ಜೀವಂತ ಜಂತುವನ್ನೂ ಅವರು ಹಿಂಸಿಸಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಯತಿಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪಂಚ ಮಹಾವ್ರತ ಗಳ ಪರಿಪಾಲನೆ ಅತ್ಯಂತ ಪೂರ್ಣವೂ ನಿಷ್ಠುರವೂ ಆಗಿದೆ.

ಗೃಹಸ್ಥನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಏಕಪತ್ನೀ ವ್ರತ. ಸ್ವದಾರ ಸಂತೋಷ ಪೊಂದನ್ನಲ್ಲದೆ ಅವನು ಅನ್ಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಕೂಡದು. ಯತಿಯ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕಜೀವನದ ಪೂರ್ಣತ್ಯಾಗವೇ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಯಾ, ವಾಚಾ, ಮನಸಾ ಅವನು ಈ ವ್ರತವನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು. ತನ್ನದೆಂದು ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಅವನಿಗಿರಬಾರದು; ಸ್ವಕೀಯ ಆಸ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ, ಒಡವೆ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅವನು ತೊರೆದವ ನಾಗಿ, ಗೃಹಸ್ಥರು ಆಗಾಗ ಕೊಡುವ ಭಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಜೀವಿಸಬೇಕು. ಗೃಹತ್ಯಾಗಿಯಾದ ಪವಿತ್ರ ಯತಿ ತನ್ನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ ನಿರತನಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಯಿದೆ. ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಕೂಡ ಅವನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಸಲಕರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಯತಿಯಾದವನು ಎಲ್ಲ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿ ನಿಸ್ಸಂಗಿಯಾಗುವನು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೯

ಬೌದ್ಧ ತತ್ತ್ವ

(ಅ) ಪೂರ್ವ ಬೌದ್ಧಮತ

ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ

ಬುದ್ಧನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಶಾಂತಿಯ ಕಾಲ. ಸಮಾಜವು ತನ್ನ ಪ್ರಾಚೀನ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ವೇಗವಾಗಿ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಗೆ ಪೂಜೆ ಪುರಸ್ಕಾರಗಳ ಒಳಸತ್ವದ ಪಾಲನೆಗಿಂತ ನಿಯಮಗಳ ಅಕ್ಷರಶಃ ಪರಿಪಾಲನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ದೇವತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿಧೇಯತೆ ಆಕ್ರಮಿಸಿತು. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಪಂಥವೇ ಸಿಕ್ಕು ಸಿಕ್ಕಾಯಿತು, ಬಹಳ ದುಬಾರಿಯಾಯಿತು. ಅವುಗಳ ಫಲ ಅನಿಶ್ಚಿತವೂ ಆಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಯಾಜ್ಞಿಕ ವಿಧಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸುವಾಗ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಲೋಪ. ಇದರ ಸಹಜವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಏನಾಯಿತೆಂದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಗೆಯ ಯಜ್ಞದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಲ್ಲದೆ ಉಚ್ಚರಿಸುವವರ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವಾದುವು. ಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆ ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ರಾಜಮನೆತನದ ಪೋಷಣೆ ಹೆಚ್ಚಿದುದೂ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ದುರಾಸೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಮತಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಜಟಿಲವಾದ ಯಾಗಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ಅಭ್ಯುದಯ, ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ ಅಂಶಗಳು ಇವು: ಏಕ ದೇವ ವಾದ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ತೊಡಗಿದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು; ದುಬಾರಿವೆಚ್ಚದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ನೆರವಿಲ್ಲದೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಜೀವನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನಮಾಡಿ ಸಾಮೀಪ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದೆಂಬ ಆಚರಣೆಯ ಹೆಚ್ಚಳ; ಮತ್ತು ಸ್ವಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನ, ಧ್ಯಾನ, ಶೀಲಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ನಿಯಮಗಳು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿದ ಒತ್ತಡ. ಧರ್ಮದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡುಬಂದಿತು, ಬಹುಶಃ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಸಿಂಧೂ ಕಣಿವೆಯ ಸುಮೇರೋ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಆರ್ಯರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ, ಅವರ ಆರಾಧನಾಕ್ರಮ, ಚಿಂತನಾರೀತಿಗಳನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸುತ್ತ ಇದ್ದ ಬೆಟ್ಟ ಗಾಡುಗಳ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿದ್ದ ಪೂರ್ವ, ದಕ್ಷಿಣಗಳತ್ತ ಆರ್ಯಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಸ್ತರಣ. ಇಷ್ಟು ದೀರ್ಘ ಕಾಲದ ನಂತರ ಈಗ ನಾಡಿನ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಆರ್ಯರು ಎಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಋಣಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಶಿವ ಮತ್ತು ನಂತರದ ಶಕ್ತಿ ಆರಾಧನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಯೌಗಿಕ ಧ್ಯಾನ, ದೇಹದಂಡನೆ ಮತ್ತು ಪುನರ್ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ

—ಇವೂ ಆರ್ಯೇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಬಂದುವು ಎಂದು ಊಹಿಸಿದೆ. ಮೊದಲಿನ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈದಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳ ಆಚಾರಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಅವು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ. ಕುಶಲತೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳಿರಬಹುದು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಲುವು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ಅಪಹಾಸ್ಯದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಟೀಕೆ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಕೂಡ ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳ ಸಫಲತೆ ಯನ್ನು ಕೀಳುಗೈದುವು—ದಿವ್ಯವಾದ ಪರವನ್ನು ಗಳಿಸಲು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ದಾರಿ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದುವು. ಈ ಪರಲೋಕವೆಂಬುದು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಯಜ್ಞಮಾಡಿ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸುಖಮಯವಾದ ಸ್ವರ್ಗಧಾಮವೇನಲ್ಲ, ಅದು ಒಂದು ದುಃಖರಹಿತ ಸ್ಥಿತಿ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ನೈತಿಕ ಶುದ್ಧಿಯಿಂದ, ವಿಷಯ ತೃಷ್ಣೆಯ ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ದೂರ ಮೇಲೇರಿ ಅದರ ಆಕರ್ಷಣೆ ವಿಕರ್ಷಣೆಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಿ, ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಾಂತಿ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ.

ಮಗಧ – ವಿಚಾರ ಆಂದೋಳನದ ಕೇಂದ್ರ

ಬುದ್ಧ, ಮಹಾವೀರರು ಬದುಕಿ, ಬೋಧಿಸಿ, ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಈ ಬದಲಾದ ಮನೋಭಾವ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೀವ್ರಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದುದು, ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದುದು – ಇವುಗಳಿಗೆ ಮಗಧದ ಆಸ್ಥಾನ ತವರಾಗಿದ್ದುದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜಾಲಸುತ್ತವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿರೋಧಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದವರು ಬಹಳ ಜನ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯವರು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಪಾಷಂಡಿ ಗುರುಗಳಾದ (ತೀರ್ಥಿಕರು) ಪೂರಣ-ಕಸ್ಸಪ, ಮಖ್ಖಲಿ-ಗೊಸಾಲ, ಅಜಿತ-ಕೇಶ-ಕಂಬಲಿನ್, ಪಕುಧ-ಕಚ್ಚಾಯನ, ನಿಗಂಥ-ನಾತಪುತ್ತ ಮತ್ತು ಸಂಜಯ-ಬೆಲತ್ಥಪುತ್ತ ಇವರಿರಲಿ; ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ, ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬಹುದೂರ ಹರಡಲು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ, ತನ್ಮೂಲಕ ಸಂದೇಹ, ಅಪನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯ ನಾಶ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಇದ್ದ ಅನೇಕ ಜನರಿದ್ದರು. ಪರಿವ್ರಾಜಕರು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಂಗತ್ವವನ್ನೇನೋ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷಿಗಳಾದ ಕೆಲವರು ಪರಸ್ಪರರ ಬೋಧನೆ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಹಳಮೊರೆಯ ಲಂಗರಿಗೆ ಜೋತುಬಿದ್ದಿದ್ದ ಜನರ ನಾಯಕರಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ತಪಸ್ಸು ಮತ್ತು ಯಜ್ಞಗಳ ಹಳೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸು ವವರು ಬಹಳ ಜನ ಇದ್ದರು, ನಿಜ. ಆದರೆ ನಗರ ನಾಗರಿಕತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದ ಪೂಜಾವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಷಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪೂರ್ಣಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೆಳೆದಂತೆ ಆ ಜನಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು. ಆದುದರಿಂದ, ಪ್ರಾಚೀನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ

ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ಹೊಂದಿರದಿದ್ದ ಜನ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮೊದಲ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ತೋರಿದುವು. ಬುದ್ಧ ಮಹಾವೀರರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಲು ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದ ಆರ್ಯಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನಾಡು ಅನೇಕ ವಿಧಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅತೃಪ್ತಿಗಳಿಂದ ಕುದಿಯತೊಡಗಿತು.

ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ಹಲವು ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದ ಪರಿವ್ರಾಜಕರು ದೇವ ಋಣ, ಋಷಿ ಋಣ ಮತ್ತು ಪಿತೃಋಣಗಳನ್ನು ತೀರಿಸುವ ಮೊದಲು ಅನಾಶ್ರಮಿಗಳಾಗೇ ಇದ್ದರು. ಅವರ ಗುರಿ, ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಗುರುವಿನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಾಧನೆ. ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿದ ದಾರಿ—ಮಾನವ, ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಧಿ ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ರಚನೆ.

ಬುದ್ಧನ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ

ತನ್ನ ಮಹಾತ್ಯಾಗದ ಅನಂತರ ಬುದ್ಧ ಸೇರಿದುದು ಈ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಸಮೂಹವನ್ನೇ. ಉಳಿದ ಅನೇಕರಂತೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಅವನೂ ತನ್ನ ಧ್ಯಾನ ಸಾಧನೆಗೆ ನೆರವಾಗಬಲ್ಲ ಒಬ್ಬ ಗುರುವನ್ನು ಹುಡುಕಿದ. ಅನೂಪಿಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದಿನ ಈ ಏಕಾಂತ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಮಗಧದ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ರಾಜಗೃಹಕ್ಕೆ (ಈಗಿನ ರಾಜ್‌ಗಿರ್) ಆತ ಹೋದ. ಅಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದವನು ಬಿಂಬಿಸಾರ; ಆತ ಸನ್ಯಾಸಿಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯದಾತ. ಅಲಾರ ಕಾಲಾಮ ಮತ್ತು ಉದ್ದಕ ರಾಮಪುತ್ತ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಅಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಜೀವನದ ಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಮಾಧಿಯ ಮೂಲಕ (ಸಮಾಪತ್ತಿ) ನಿವಾರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆತ್ಮ-ಅನಾತ್ಮಗಳ ಭೇದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದಾಟಿ, ತನ್ಮೂಲಕ ಪ್ರಜ್ಞಾಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸುವುದೇ ಆ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳ ಸಮಾಧಿಯ ಗುರಿ. ಮುಂದೆ ತಾನು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದುದಾಗಿ ಬುದ್ಧ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ. ಅವನ ಗುರುಗಳಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದ ಆ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳ ಪರಿಚಯವೂ ಬುದ್ಧನಿಗಾಯಿತು ಎಂದು ನಾವು ನಂಬಬಹುದು. ಅನಂತರದ ಕಾಲದ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅನಾತ್ಮ-ಆತ್ಮಗಳ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಭೇದದ ಪರವಾಗಿಯೇ ಆ ದರ್ಶನಗಳ ಒಲವು ಇತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮುಂದೆ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ದೇಹ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವಿಸ್ತಾರ.

ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರ ಧಾರೆ ಸನ್ಯಾಸದ ಆದರ್ಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಖಚಿತ. ಲೈಂಗಿಕ ವಿಷಯಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ಪರಾಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟುವು. ನೈತಿಕ ಶುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಕಾಯಾ ವಾಚಾ ಮನಸಾ ಎಲ್ಲ ಲೈಂಗಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ನಿರ್ಮೂಲನ ಎಂದಾಯಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಅನಿಕೇತನ ಸ್ಥಿತಿ. ಅಂದಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುರುಗಳು ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು: ಉಪವಾಸದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾದ ಆಹಾರ ನಿಯಮಪಾಲನೆ; ನಿದ್ರೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಮುಂತಾದ ದೇಹಸುಖಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉಪೇಕ್ಷೆ; ಉಡುಗೆತೊಡುಗೆಗಳ ಬಗೆಗೆ–ನಗ್ನತೆಯನ್ನು ವರಿಸುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿನ–ನಿಯಂತ್ರಣ; ಕಾಮ ಕ್ರೋಧಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಇತರರ ನೋವಿನ ಬಗೆಗೆ ತಾತ್ಸಾರವನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಮಾಂಸಾಹಾರದ ವರ್ಜ್ಯ.

ಬೋಧಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿ

ತಾನು ಬಯಸಿದುದು ತನ್ನ ಗುರುಗಳಿಂದ ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ತಪಸ್ಸಿನ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದ ಎಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಜೀವನದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು ಸಮಾಧಿಯ ದಾರಿ ವಿಫಲವಾದ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ತಪಸ್ಸು ಅದನ್ನು ತಿಳಿದೀತೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವುದೇ ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಆರು ವರ್ಷಗಳ ಕಠಿಣ ಸಾಧನೆಯ ವಿವರ ಚಿತ್ರ 'ನಿಕಾಯ'ದಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಅನಂತರ ತೀವ್ರತರವಾದ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ವಿಶ್ವದ ರಹಸ್ಯ ಭೇದನ ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ಆತ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ. ಕಠಿಣವಾದ ತಪಸ್ಸಿನ ಆಚರಣೆ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಆಳದ ಶೋಧನೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಆತ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಆದರೆ ಅತಿಯಾದ ಉಪವಾಸ ಅವನನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆತ ಮೂರ್ಛಿತನೂ ಆದ. ತೀವ್ರತಮವಾದ ತಪಸ್ಸಿನ ನಿಷ್ಫಲತೆ ಆತನಿಗೆ ಅರಿವಾಗಿ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಆಹಾರ ಕ್ರಮಗೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಅವನ ಜೊತೆ ಇದ್ದ ಐದು ಜನ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಅವನನ್ನು ತೊರೆದರು. ಜೀವನದ ಒಗಟೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯಲು ಕೊಟ್ಟಕೊನೆಯ ಮತ್ತು ಯಶಸ್ವಿಯಾದ ಹಾದಿಯ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಆತ ಕೈಗೊಂಡ.

ಪಾಪಮಯವಾದ ಎಲ್ಲ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನೂ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ, ತೃಷ್ಣಾ ರಾಗ ಮತ್ತು ಅರತಿಗಳನ್ನೂ ಆತ ಗೆದ್ದ. ಬದುಕಿನ ರಹಸ್ಯಗಳ–ಮೊದಲು ಜೀವ, ಅನಂತರ ಮಾನವ ಭವಿಷ್ಯ, ಕೊನೆಯದಾಗಿ ವಿಶ್ವ— ಬಗೆಗೆ ಆಳವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆತ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಪಡೆದ. ಅವನಿಗೆ ಬೋಧಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಯಿತು. ಮಾರನ ಮೇಲೆ ಹೋರಾಡಿ ವಿಜಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಹೇಗೆ ಅವನಿಗೆ ವೀರ ಮತ್ತು ಜಿನ ಎಂಬ ಬಿರುದುಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈಗ ಬುದ್ಧ ಎಂಬ ಬಿರುದಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಅವನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ. ಅದರ ನಂತರ ಅವನನ್ನು ತಥಾಗತ (ವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಇರುವಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವನು) ಅಥವಾ ಅರ್ಹತ್ (ಅರ್ಹನಾದವನು) ಎಂದು ಕರೆದರು. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಕೆಲವು ನೈತಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಸಮಂಜಸತೆಯನ್ನು ಬುದ್ಧ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಆತ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದನಾದರೂ ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ.

ಅವನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡು ಹಿಡಿದದ್ದು

ನೆರಂಜರಾ ತೀರದ ಉರುವೇಲದಲ್ಲಿ ಆ ಮಹತ್ವ ಪೂರ್ಣ ರಾತ್ರಿ ಬುದ್ಧ ತಾನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಆ ಹೊಸ ಅಂಶ ಯಾವುದು? ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ ವೇನು ಎಂಬುದರ ಅರಿವಿಗಾಗಿ ನಾವು ಪಾಲೀ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ಧರ್ಮಪ್ರಚಾರದ ಮೊದಲ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನೇ ಹೇಳಿದನೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ 'ಧಮ್ಮಚಕ್ಕಪ್ಪವತ್ತನ ಸುತ್ತ' 'ಅನತ್ತಾಲಕ್ಖಣ ಸುತ್ತ' ಮತ್ತಿತರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾದುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ದುರ್ದೈವವಶಾತ್, ಈಗ ದೊರೆಯುವ ಪಾಲೀ ಸೂತ್ರಗಳು ಬುದ್ಧನ ನಡೆನುಡಿಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣ ಕಟ್ಟದೆ ಉಳಿಸಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಪೂರ್ವ ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೊದಲಿನ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಆ ಸೂತ್ರಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗುರುವಿನ ಅಧಿಕೃತ ನಿಲುವು ಏನು, ಮೊದಲ ಶಿಷ್ಯರ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ತ್ರಿಪಿಟಕದ ಸಂಪಾದಕರ ದೃಷ್ಟಿ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬುದ್ಧನ ಮನಸ್ಸು ಕಾಲಕಳೆದಂತೆ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸಹಜವಾದುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಉಪದೇಶದ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರಕ ಜೀವನದ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವನ ಚಿಂತನಾಲಹರಿಯಲ್ಲಿನ ತೆರವುಗಳು ತುಂಬಿ, ಹಿಂದಿನ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಉಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆಯೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸ್ವೀಕರಣ. ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ನಡೆದಿರಲೂ ಬಹುದು. ವಿಸ್ತೃತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅರಿವು ನಿಯಮ ಪಾಲನೆಗಳಿಗಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿಯೂ ವಿಸ್ತರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿರಲೂಬಹುದು. ಆತನ ಶ್ರೋತೃವರ್ಗದ ವಿಭಿನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಥವಾ ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿರಲೂಬಹುದು.

ಇದು ಮುಂದೆ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಜ್ಞಾ' ಮತ್ತು 'ಉಪಾಯ'– ಪ್ರವಚನದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೀತಿ–ಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಲು ದಾರಿ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತರೂ. ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿದ್ದ ಪುರೋಹಿತರು ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕರು ವಿಸ್ತರಣಗಳನ್ನೂ. ಪ್ರಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲ ನೋಟದಲ್ಲೇ ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದು. ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಪ್ರವಾದಿಗಳ ಪರವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಉತ್ತಮತರ ವಾದಗಳಿಗೆದುರಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಗುರುವಿನ ಉನ್ನತಿಕೆಯನ್ನು ಅವರೆದುರಿಗೆ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲು ದೃಢಮನಸ್ಕರಾಗಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಸೂತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬುದ್ಧನು ಬಹುಶಃ ಆಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಗಧದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರದೆ ಶೌರಸೇನೀ ಪ್ರಾಕೃತದ ಒಂದು ರೂಪವಾದ ಅವಂತೀ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪಾಲಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೂ ಓಲ್ಡೆನ್‌ಬರ್ಗ್‌ರವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಬುದ್ಧನು ಕೇವಲ ಸರಳವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿದನು, ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನಲ್ಲ ಎಂದುಕೊಂಡು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಜಟಿಲವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ.

ಸಾರನಾಥ ಪ್ರವಚನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಬುದ್ಧೋಪದೇಶದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. (ಲೋಕದಲ್ಲಿ) 'ಹೇಯ'ಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳು (ಹೇಯ-ಹೇತು) ಇರುವಂತೆಯೇ ಒಂದು ಪರಿಹಾರವೂ (ಹಾನ) ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮಾರ್ಗವೂ (ಹಾನೋಪಾಯ) ಇದೆ. ದೈಹಿಕ ಅಸ್ವಸ್ಥತೆಯು ಹಾಗೆಯೇ ಇದು. (ರೋಗ. ರೋಗ ಹೇತು, ಆರೋಗ್ಯ. ಭೈಷಜ್ಯ.) ಕ್ಲೇಶಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲು ವೈದ್ಯದ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಆರೋಗ್ಯದ ಎರಡೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ 'ನಿದಾನ' ಅಥವಾ ಕಾರಣಾಂಶ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ದುಃಖ, ಸಮುದಯ, ನಿರೋಧ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗ—ಇವೇ ನಾಲ್ಕು ಉದಾತ್ತ ಸತ್ಯಗಳು (ಚತ್ವಾರಿ ಆರ್ಯಸತ್ಯಾನಿ). ಇವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯ. ಇದು ನಿರಾಶೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸಮತೂಕಗೊಳಿಸುವ ಆಶಾವಾದವೂ ಅಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಜೀವನದ ಕೆಡಕುಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಬಯಸದೆ ಕುರುಡಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನರು ಹಾಕಿದ ಮೂಢಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗದಿದ್ದರೆ, ದೋಷಪೂರ್ಣವಾದ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ಕಿವಿಗೊಡದೆ ಇದ್ದರೆ ಈ ಕೆಡಕುಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ದುಃಖ ಇರುವುದು ಅನುಭವವೇದ್ಯವಾದ ಜೀವನದ ಅನಾನುಕೂಲತೆಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೇ. ಮುಪ್ಪು. ರೋಗ, ಕ್ಷಯ ಮತ್ತಿತರ ಅಹಿತ ಅನುಭವಗಳು ಮತ್ತು ಸಾವು ಇವು ಜನನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಅಂಶಗಳು. ಜನನ ಸಂಭವಿಸುವುದು ಮೂರು

ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ—'ಕಾಮ' 'ರೂಪ' ಮತ್ತು 'ಅರೂಪ'. ನಾರಕಿ. ಪ್ರಾಣಿ. ಪೈಶಾಚಿ. ರಾಕ್ಷಸೀ. ಮಾನವ ಮತ್ತು ದೇವ—ಯಾವ ಜನ್ಮವೂ ದುಃಖ ವಿಮುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತ ವಾಗಿರುವ ಹುಚ್ಚು ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿದೆ—ದೇವತೆಗಳು ಶಾಶ್ವತರು. ಅವರು ಸತತವೂ ಆನಂದ ಪಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು. ಅದು ತಪ್ಪು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರೂ ನಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಪಡೆದು ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳನ್ನೂ ಕೊನೆಗಾಣಿಸಬಲ್ಲ ಜೀವಿ. ಈ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಬುದ್ಧನು ಮಾಡಿದ ಮೂಲ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವೇ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮತಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಶಂಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಓಲ್ಡೆನ್‌ಬರ್ಗ್ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಶಂಕೆ ನಮಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಹನ್ನೆರಡು ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಕಾರಣತಾವಾದ. ಹನ್ನೆರಡು ನಿದಾನ ಗಳು (ಕಾರಣ) ಅಥವಾ ದ್ವಾದಶ ಮುಖ ಕಾರಣ ಶ್ರೇಣಿ (ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ)—ಇವು ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದ ಮೂಲಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದುವೆ? ಸಾರಿಪುತ್ರ ಬೌದ್ಧ ಮತಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿತ ನಾದುದು ಅಸ್ಸಜಿತ್ (ಅಸ್ಸಜಿ) ಅವನಿಗೆ ಲೋಕದ ಅಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತುಗಳ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನೂ ಬುದ್ಧನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಸಿದಾಗ. ಮುಂದಿನ ಅನೇಕ ಬೌದ್ಧ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಲ್ಪಟ್ಟು ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದ ಪದ್ಯವೊಂದು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ:

> ಯೇ ಧಮ್ಮಾ ಹೇತುಪ್ಪಭವಾ ಹೇತುಸ್ತೇಷಾಂ ತಥಾಗತೋಹ್ಯವದದ್
> ತಸ್ಯಯೋ ನಿರೋಧೋ ಏವಂ ಅವಾದಿ ಮಹಾಶ್ರಮಣೋ

ಅಲ್ಲದೆ ಮಜ್ಝಿಮ ನಿಕಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ—ಪತಿಚ್ಚ ಸಮುಪ್ಪಾದವನ್ನು ಯಾವನು ನೋಡು ತ್ತಾನೋ ಅವನು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡವನು ಇದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಕಾರಣ ಇದ್ದರೆ ಪರಿಣಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಪರಿಣಾಮವೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮತಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರು ಬುದ್ಧನು ಈ ಕಾರಣತಾವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದನು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ ವಿರೋಧಿಸಿ ಬುದ್ಧನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಥಾನ್ವೇಷಕ, ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದುವರೆಗೆ ಉಗಮಗೊಂಡಿದ್ದಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅರಿತವನು, ಅದುವರೆಗೆ ಘೋಷಿತವಾಗದಿದ್ದ ಒಂದು ಪಥವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿದವನು. ಅವನು ಮಾರ್ಗಜ್ಞ, ಮಾರ್ಗಪ್ರಾಜ್ಞ, ಮಾರ್ಗಪ್ರಭು.

ಮಾನವರು ಉತ್ತಮರಾಗಲು ತಮ್ಮ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಬೋಧಿಸಿದನು. ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅರಿವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯಪಕ್ಷ ಈ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 'ಋತ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ. ನಿಸ್ಸಾರವಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾರಣತಾವಾದದ ಮೇಲೆ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಬಾರದೆಂದೂ ಬೋಧಿಸಿದನು. ಆದರೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವುದು—ಬುದ್ಧನು ಕಾರಣತಾವಾದವನ್ನು ಮಾನವನ ಆಂತರಂಗಿಕ ವಿಶ್ವಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿದನು, ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಮಾನವನ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಣೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿ ಕಾರಣ ಶ್ರೇಣಿಯ ಮೊದಲ ಹಂತವಾಗಿ ಮಾನವ ದೇಹಧಾರಣೆ. ಎಲ್ಲ ಬಂಧನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಮಾನವನ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ.

ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ನಿಯಮ

ಪಾಲೀ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ನಿಯಮದ ವರ್ಣನಾವೈಖರಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳೂ. ಧರ್ಮಪಂಡಿತರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಹತ್ವ ಎಷ್ಟೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಷ್ಟ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ಬೋಧಿಯ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟ ಅದು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದ ಹನ್ನೆರಡು ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ಅವನು ಎಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಹತ್ತುಸಾವಿರ ಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ಸ್ಪಂದನಗಳು ಉಂಟಾದುವು; ಅವನು ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ವಿಶ್ವಾದ್ಯಂತ ಹರ್ಷೋತ್ಕರ್ಷವಾಯಿತು: ಬೋಧಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಬೋಧಿ ವೃಕ್ಷದ ಕೆಳಗೆ ಅವನು ಇರುಳಾದ ಮೇಲೆ ಇರುಳಾಗಿ ಏಳು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಆ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಖಚಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಿಕೊಂಡನು. ಏಳು ವಾರಗಳವರೆಗೆ ಅವನು ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದೆ ಹೊರಡಲಿಲ್ಲ. ಗಹನವಾದ ಕಾರಣಶ್ರೇಣಿಯ ತತ್ತ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೆ ತಕ್ಕ ಸಂದೇಶವಾಗಿದ್ದಿರಲಾರದು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಜೀವನತತ್ತ್ವಗಳಿದ್ದ ಅನೇಕಾನೇಕ ಪರಿವ್ರಾಜಕರ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ ಜನ ಗಮನವಿಟ್ಟು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬ ಅಂಶ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಬಲವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರ ಇದು. ಸಚೇತನ ಜಗತ್ತಿನ ಭವಿಷ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ನಿಯಮವು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನೇ ಹೇಳಿದುದೇ ಅಥವಾ ಆತನ ಯಾವನಾದರೂ ಅನುಯಾಯಿ ಹೇಳಿದುದೇ ಎಂಬುದು. ಧರ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಅನಂತರ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿರಲಿ, ನಮ್ಮ ಅದೃಷ್ಟಗಳು ನಮ್ಮಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಿತವಾದುವು. ದೇವತೆಗಳ ಇಚ್ಛೆ ಅನಿಚ್ಛೆಗಳಿಂದಾದುವಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಹುದು—ಎಂಬುದು ಮೂಲತಃ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಆಹೂತವಾಗುವ ದೇವತೆಗಳ ವಿಶೇಷ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಮಂತ್ರಗಳ ಫಲಪ್ರದತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸ್ವರ್ಗಜೀವಿಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಇಳಿಕೈದಿದ್ದರೆ, ಬುದ್ಧನು ದೈವ ಅಂಶವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿ ಕಾರಣಕಾರ್ಯ ನಿಯಮದ ಸ್ವಸಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದು ಎಣಿಸಿದನು. ಮುಂದೆ ಅದೇ–ಕೊನೆಯಪಕ್ಷ ಮಾನವನ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಾದರೂ–ಕರ್ಮನಿಯಮವೆನಿಸಿತು. ಆ ಕಾಲದ, ದೈವಾಂಶವನ್ನು ತಮ್ಮ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಜೀವನಗಳಿಂದ ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದ್ದ ವಿಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಗಳಿಸಿದುದು ಸಹಜ. ಹೊರಗಿನ ಅಲೌಕಿಕ ಅಂಶಗಳಿಲ್ಲದೆಯೆ ಜೀವಿಯ ಮೂಲ ಸ್ವಭಾವ, ಕಾರ್ಯ, ಭವಿಷ್ಯಗಳು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವ ಅಂಶವೂ ಮಹತ್ವ ಗಳಿಸಿತು. ಯೂರೋಪಿನ ಕೂಟವಾದಿ (Sophistic) ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ (Humanistic) ಆಂದೋಳನಗಳಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾನವನೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾದನು. ಬುದ್ಧಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ದೊರಕಲಿಲ್ಲ. ನೈತಿಕ ಶುದ್ಧಿ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆ; ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿ, ಮಾನಸಿಕ ದೈಹಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅವನು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಶಕ್ತಿ; ಜೀವನದ ಕ್ಲೇಶಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಿರ್ಲೇಪ; ವೈಯಕ್ತಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಕ್ಕೆ ದೈವಾಂಶ ನುಗ್ಗದಂತೆ ತಡೆದಿರುವಿಕೆ—ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಅವನು ಏರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಬಂದಿತು. ಬುದ್ಧನು ಜನರಿಗೆ ತಾನು ಹೇಳುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಧಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ

ಮುಂಚೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದನು (ಎಹಿ ಪಸ್ಸಿಕ = ಬಂದು ನೋಡಿ). ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ತನ್ನ ಮೇಲಿನ ಗೌರವದಿಂದಲ್ಲ, ತನ್ನ ಸಂದೇಶದ ತರ್ಕಬದ್ಧತೆಗಾಗಿ ಎಂದನು. ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ನಂಬಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ನಿಜ.

ವಿರುದ್ಧ ತತ್ವಗಳು

ಬುದ್ಧನ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಸೂತ್ರ ಎರಡು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸರಳ, ನೇರ; ಮತ್ತೊಂದು ಗಹನ, ಪಾಂಡಿತ್ಯಪೂರ್ಣ. ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸರಳವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಜೀವನದ ನಿಜವಾದ ನಿಯಮ ಮಧ್ಯಮಾರ್ಗದ ಅನುಸರಣೆ. ಅತಿರೇಕಗಳ ನಿವಾರಣೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನೂ ಮುಂದೆ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡನು. ಆತ್ಮ ಸಂಯಮದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಯಾರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಲೋಲುಪ ಜೀವನ ತಕ್ಕುದಲ್ಲ. ಮಾನವನು ಸ್ವಭಾವತಃ ಪಶುವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಚಂಚಲವಾದ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳಿಗೆ ವಶನಾಗುವುದೂ, ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಭಾವೋದ್ರಿಕ್ತನಾಗುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ಕ್ಷಮ್ಯವಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದ "ಲೋಕಾಯತರು"—ರಾಜ ಪಾಯಾಸಿ, ಅಜಿತ ಕೇಶ ಕಂಬಲಿನ್ ಮತ್ತಿತರರು—ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಲು ಬಂದರು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಳಿತು-ಕೆಡಕುಗಳ, ಗುಣ-ದೋಷಗಳ ನಡುವಣ ಭಿನ್ನತೆಯ ಪರಿಜ್ಞಾನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು, ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನೈತಿಕ ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರು ಬೋಧಿಸಿದುದು ಉಚ್ಛೇದವಾದವನ್ನು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಲೋಕಾತೀತ ಅಥವಾ ಪರಜೀವನವನ್ನಾಗಲಿ, ಇಂದಿನ ಕರ್ಮ ಮುಂದಿನ ಮಾನವ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆಂದಾಗಲಿ ನಂಬಿರಲಿಲ್ಲ. ಗೊಸಾಲ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವರು ಅಧಿಚ್ಚಸಮುಪ್ಪಾದವನ್ನೂ, ಯದೃಚ್ಛಾವಾದವನ್ನೂ, ಮಾನವನು ನೈತಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ಮುಂತಾದ ಯಾವುದರ ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣನಾಗಬಲ್ಲನೆಂಬುದನ್ನೂ ನಂಬಿದ್ದರು. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಯತಿವಾದ. ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅವಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲದೆ, ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಒಂದು ವಾದ. ಪುರಾಣಕಸ್ಸಪ ಮುಂತಾದ ಇತರರು ನೈತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಅಲಕ್ಷ್ಯ ತಾಳಿದ್ದರು. ಆತ್ಮವು ಸ್ವಭಾವತಃ ಜಡವಾದುದರಿಂದ ಮಾನವನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಯಾವ ನೈತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಸಂಜಯಬೆಲತ್ತಪುತ್ತ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಕೆಲವರು ಸಂದೇಹವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಪಕುಧಕಚ್ಚಾಯನ ಮುಂತಾದ ಇತರರು, ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ್ದವರು, (ಸಾಸ್ಸತವಾದ) ಎರಡರ ಸಂಬಂಧ ನಿಕಟವಾದುದಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕೊಲೆಯಂತಹ ದೈಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೈತಿಕ ಅಪರಾಧದಂತಹ ಮಾನಸಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು.

ಬುದ್ಧನಂತೆಯೇ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ನಿಗಂಥ ನಾತಪುತ್ತ (ಮಹಾವೀರನು)ನು ಆತ್ಮ ಸಂಯಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟನು. ಬುದ್ಧನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲೇ ಒಂದು ಗುಂಪು–ದೇವದತ್ತ ಮುಂತಾದವರು–ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೋ, ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯ ನೀತಿಗಾಗಿಯೋ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಕಠಿಣವಾದ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳನ್ನೂ (ಮುಂದೆ

ಧೂತಾಂಗಗಳು ಎನಿಸಿಕೊಂಡವು) ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕಾನುಯಾಯಿ ಗಳಿಗೆ ಆಹಾರ, ವಸ್ತ್ರ, ವಸತಿ, ಚಿಕಿತ್ಸೆ (ನಾಲ್ಕು ನಿಸ್ಸಯ ಅಥವಾ ಅವಲಂಬನ) ಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕಠಿಣವಾದ ಸಂಯಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವಂತೆ ಹೇಳಿದರೂ ಅಷ್ಟು ಕಠಿಣ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಿರಲಾರನು. ಅವರು ಇಷ್ಟ ಪಟ್ಟರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಆತ್ಮ ಸಂಯಮ, ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಹೊರತು ದೇಹ ದಂಡನೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಬೋಧಿಸಿದನು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಮಾನವನ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ನೈತಿಕ ಮಹತ್ತ್ವ ವನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದನು. ಬಹುಶಃ ಇದೇ ಕ್ರಮೇಣ ಅವನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಗಹನವಾದ ಕಾರಣ ಶ್ರೇಣಿಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿರಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇನೋ ಈ ಸೂತ್ರವು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೋಧಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲೇ ಸುಳಿದಾಡುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತದೆ.

ಹನ್ನೆರಡು ನಿದಾನಗಳು

ಮಾನವನು ಸದ್ಯದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಫಲವೂ ಮುಂದಿನದರ ನಿಯೋಗಿಯೂ ಆಗಿರು ತ್ತಾನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಕಾಲದ ಮೂರು ಪರಿಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಒಳ ಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಇದನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕು: ಮುಂದೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಗಹನವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿತು. ಹಿಂದು, ಇಂದು ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿ ಹೆಣೆದ ಅಗೋಚರ ಸೂತ್ರ ನೈತಿಕ ಇಚ್ಛೆ. ಬೌದ್ಧಿಕಾಂಶದೊಡನೆ ಹದವಾಗಿ ಕೂಡಿ ಅದು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಡುತ್ತದೆ. ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಜನನ ಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಬತ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡು ತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರ ನಿರ್ವಾಣಗಳೆರಡೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯಭಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿವೆ. ಅಜ್ಞಾನ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗೆ, ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿ ವಿಮೋಚನೆಗೆ, ಅದರ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣ ಸರಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ಕೊಂಡಿಗಳಿವೆ. (ಮುಂದೆ ಬಂದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ: ದ್ವಾದಶ ನಿದಾನ.) ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಮುಂದಿನವರ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ (ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ). ಈ ಕೊಂಡಿಗಳು: ಅವಿದ್ಯಾ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ವಿಜ್ಞಾನ, ನಾಮ-ರೂಪ, ಷಡಾಯತನ, ಸ್ಪರ್ಶ, ವೇದನಾ, ತೃಷ್ಣಾ, ಉಪಾದಾನ, ಭವ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಜರಾ-ಮರಣ.

ಒಂದು ಜೀವಿ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಸೆಯ (ಕಾಮಲೋಕ), ರೂಪದ (ರೂಪಲೋಕ) ಮತ್ತು ರೂಪರಹಿತ (ಅರೂಪಲೋಕ) ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ವರ್ತಿಸಿದ್ದರೆ, ಅವನು ಒಂದು ರಾಶಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಪುನರ್ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅವನ ಇಂದಿನ ಜನ್ಮ. ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಕೊಂಡಿಯು ಮಾತೃಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುದಾಳುವ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಆಸೆಗಳು ಅರ್ಹತೆಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಗರ್ಭ ವನ್ನು ಆರಿಸುತ್ತವೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಭ್ರೂಣವು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ (ನಾಮ) ಮತ್ತು ಒಂದು ದೈಹಿಕ (ರೂಪ) ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತೊಡಗುತ್ತದ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ನಿಧಾನವಾದ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ. ಮಗುವು ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ–ದರ್ಶನ, ಶ್ರವಣ, ಘ್ರಾಣ, ರುಚಿ, ಸ್ಪರ್ಶನ

ಗಳೆಂಬ ಐದು ಬಾಹ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಅರಿವು ಎಂಬ ಆಂತರಿಕ ಇಂದ್ರಿಯ–ಸಜ್ಜಾಗಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ವರೆಗೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜನನದೊಡನೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಪಂಚದೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಪಡೆಯಲು ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಅನುಭವ ಆಗ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಮಧುರ ಅಥವಾ ಕಟು ಅಥವಾ ತಟಸ್ಥ ಪರಿಣಾಮದ ಬಣ್ಣ ಅದಕ್ಕೆ ಲೇಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಧುರ ಅನುಭವದಿಂದಾಗಿ ತೃಷ್ಣೆ ಅಥವಾ ಹಂಬಲ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಯಸತೊಡಗುತ್ತದೆ, ದೇಹದ ಬಯಕೆ ಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಆಸೆಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಒಂದು ಬಗೆ ಯಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಪೂರೈಕೆಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತಂದಾಗ ಮೋಹವು ಕೆಲಸ ಮಾಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಮೋಹ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪಾಪ ಅಥವಾ ಪುಣ್ಯಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇವೆರಡರ ಜೊತೆಗೆ ಮೂರನೆಯದಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅಂಶವೊಂದು ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯ ಅಂಶವೊಂದು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಣೆ. ಜನನದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಣಾಮ ಮುಪ್ಪು ಮತ್ತು ಮರಣ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಕಟ, ದುಃಖ, ನರಳಿಕೆ, ಕಾತರ, ಬೇಸರ, ಜುಗುಪ್ಸೆ ಮುಂತಾದ ಕ್ಲೇಶಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಜೀವಿಯೂ ಇವುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣ ಪರಿಣಾಮ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನ (ಅವಿದ್ಯಾ) ಎನ್ನುವುದು ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯ ಸತ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಅಜ್ಞಾನ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನವು ದುಃಖಮಯವಲ್ಲ, ಸಂತೋಷ ಸುಖಗಳ ವಿಕಸನ ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆ. ಬುದ್ಧನ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು 'ಮಾಯಾ'ತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮ ಎನ್ನಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ, ಶಾಶ್ವತ ಅಶಾಶ್ವತಗಳ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸೋಲು ಎಂದಾಗಲಿ. ಶೂನ್ಯಪಟದ ಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಚಿತ್ರವೇ ವಿಶ್ವ ಎಂದಾಗಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಗಳು ಸೂಚಿಸುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕಾಯಾ, ವಾಚಾ, ಮನಸಾ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿ ಸುವ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಕೆಯೆಂಬ ಅಂಶದ ಪೋಷಣೆ ಒದಗಿದಾಗ ಅವು ಹೊಸ ಜನ್ಮವಾಗಿ ರೂಪದಾಳುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಬೇರು ಸಹಿತವಾಗಿ ಕಿತ್ತು ಹಾಕುವವರೆಗೂ ನೂತನ ಜನ್ಮಧಾರಣೆಯು ಮೊಳಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇದು ನಿಲ್ಲುವುದು ಯಾವಾಗ? ದೇಹದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖಗಳ ಅಶಾಶ್ವತವೂ ಚಂಚಲವೂ ಆದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅರಿತಾಗ ಮತ್ತು ಸಮ್ಯಗ್‌ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಅದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ನಾಶ ಪಡಿಸಿದಾಗ. "ಸಂಖಾರಗಳು ಅಶಾಶ್ವತ, ಮೂಡುತ್ತವೆ ಮುಳುಗುತ್ತವೆ; ಹೇಗೆ ಉದಿಸಿದುವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಸ್ತವಾಗುತ್ತವೆ, ಅವುಗಳ ನಿರ್ಗಮನವೇ ಸಂತೋಷ". ಆದರೆ ಈ ಕಾರಣತಾವಾದವು ಒಬ್ಬ ವಿಧಾಯಕನಾಗಲಿ, ಒಂದು ಭದ್ರವಾದ ತಳಹದಿಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಋತದಂತೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ವಗಳಂತೆ ಕರ್ಮನಿಯಮವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಅವಿನಾಶಿ ತತ್ವದಂತಹ, ವಿಧಾಯಕ ಮನವೊಂದರ ಆಜ್ಞೆ ಯಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾನ ನಾಶವಾಗುವ ವರೆಗೆ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತನಗೆ ತಾನೆ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ನಾಶಗೊಂಡು, ನೂತನ ಜನ್ಮದ ಹಂಬಲಿಕೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯದಂತೆ ಮಾಡುವವರೆಗೆ, ರೂಪಗಳಾದ ಮೇಲೆ ರೂಪಗಳು ಬರುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕಾರಣತಾ ನಿಯಮ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆಂತರಂಗಿಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾನವನು ಹಿಂದಿನ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಇದ್ದರೂ, ಇಂದಿನ ಚಿಂತನೆ

ಹಾಗೂ ಸಂಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಏನಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ ಹಾಗಾಗಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಸುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಜ್ಞಾನದ ಈ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಸಂಯುತ್ತ ನಿಕಾಯದಲ್ಲಿ ದುಃಖದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ವರೆಗಿನ ಸರಣಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ: ದುಃಖ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಸಂತೋಷ. ಆನಂದ, ಶಾಂತಿ, ಪ್ರಮೋದ, ಧ್ಯಾನ, ಜ್ಞಾನ, ತಥಾಗತತ್ವ. ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿದ್ದರೆ, ದುಃಖವೇ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿನ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ದಾರಿಯಾಗಬಹುದು. ವಸ್ತುವಿನ (ಜ್ಞೇಯ) ನಿಜರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚುವುದರ ಮೂಲಕ (ಆವರಣ) ಕೆಡಕುಗಳಿಗೆ (ಕ್ಲೇಶ) ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಅಜ್ಞಾನ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಜ್ಞಾನ.

ಅನಾತ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ರಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಆತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ, ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹುಚ್ಚಿನಂತಾಗಿತ್ತು. ಅನ್ವೇಷಣೆ ಅದರ ನೈತಿಕ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬಾಳುವೆಯ ಅಡಚಣೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುರಿತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ದೇಹದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಬಗೆ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತುದಾಗಿತ್ತು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹ-ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿತ್ತು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಗಳು ಉಗಮ ಹೊಂದಿದುವು. ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ. ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗಗಳ ಜುಗುಪ್ಸಾವಹ ಲಕ್ಷಣ, ಕೇವಲ ಚರ್ಮದಾಳದಷ್ಟೇ ಆದ ದೈಹಿಕ ಸೌಂದರ್ಯದ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪ. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿತವಾದ ಭಾವೋದ್ವೇಗಗಳು ಕೊಡುವ ತೊಂದರೆ, ದೇಹದ ಸೆರೆಯಿಂದ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧತೆಯಾಗಿ ಉಗ್ರ ತಪಸ್ಸಿನ ಆಚರಣೆಗಳು, ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ದೇಹದಂಡನೆ– ಇವೆಲ್ಲ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಧ್ವನಿಸಲು ಸಹಕಾರಿಯಾದುವು. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೂಡಿದುವು. ಅಶಾಶ್ವತ ಆತ್ಮವು ಸತ್ಯವೆನಿಸಿದ ದ್ರವ್ಯವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಗಳು, ತನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ ದ್ವೈತವಾದ ಮುಂತಾದುವು. (ಒಂದೇ ತೆರನಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ) ಮೂಡಿದವು.

ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿತ್ಯತಾವಾದ (ಅದ್ವೈತವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ದ್ವೈತವಾಗಲಿ) ಮತ್ತು ಉಚ್ಛೇದವಾದಗಳಿಗೆ ನಡುವೆ ಬುದ್ಧನ ಧರ್ಮ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದದ ಆತ್ಮ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಅದು ಕೇವಲ ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದೈಹಿಕ ರೂಪಧಾರಣವು ಕೊನೆಗೊಂಡಾಗಲೂ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಹೊರಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವು ಇಲ್ಲವೆಂದುದು (ಅನಾತ್ಮವಾದ) ಇಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಅದಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ (ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವ) ಇಲ್ಲವೆಂದು. ಮಾತೃಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೂತನ ಜೀವಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು (ನಾಮ-ರೂಪ) ಕೆಲಸಮಾಡುವ ವಿಜ್ಞಾನ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಹೊಂದುವ ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಬಲ್ಲ, ಅ-ದೃಢ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಸಂಖಾರ. ದೊರೆ ಮಿಲಿಂದ (ಗ್ರೀಕ್ ಅರಸ ಮೀನಾಂಡರ್)

ನಿಗೂ ಸಾಧು ನಾಗಸೇನನಿಗೂ ನಡೆದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂವಾದ 'ಮಿಲಿಂದ ಪನ್ಹ' ಎಂದು ಹೆಸರಾಂತಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಂಶ ಇದು: ದೇಹ ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ಅಂಗಾಂಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಜಟಿಲವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೂ (ಮುಂದೆ ಜೀವ ಅಥವಾ ಪುದ್ಗಲ ಎನಿಸಿತು) ದೈಹಿಕ ಮಾನಸಿಕ ಅಂಶಗಳ ಸಂಕಿರಣ. ಎರಡೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಮೂಲಾಂಶಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕರಗಿಹೋಗುವಂಥವು.

ಐದು 'ಸ್ಕಂಧ'ಗಳು

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಐದು. ಈ ಐದು 'ಸ್ಕಂಧ'ಗಳನ್ನು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದೆ. 'ರೂಪ' ಅಥವಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಭೌತವಸ್ತು (ಭೂಮಿ, ನೀರು, ಗಾಳಿ, ಬೆಂಕಿ) ಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ದೈಹಿಕರೂಪ; ಮತ್ತು 'ನಾಮ' ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕಾಂಶ. ಇದು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆ: ವೇದನಾ, ಸಂಜ್ಞಾ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ- ಈ ವಿಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣ ಪರಿಣಾಮ ಶ್ರೇಣಿಯ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಇವು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆಗಳೊಡನೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಸುಮಾರು ಇನ್ನೂರರ ವರೆಗೆ ಉಪ ಅಂಶಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿಭಜನೆಗಳಿವೆ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ನಶ್ವರವಾದುವು. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ನಾಮ-ರೂಪ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನುಭವಗಳ ಅಥವಾ ಸ್ಕಂಧಗಳ ಗುಂಪನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥದಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾವನೆಗಳು, ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ಅನಿಸುವಿಕೆಗಳು, ಭಾವಗಳು—ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಜೋಡಣೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನೆಯ್ಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ನೊರೆಯ ರಾಶಿಯಂತೆ ಅಥವಾ ಗುಳ್ಳೆಗಳಂತೆ ಸಂತತವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೆ ಇವು ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯಂತೆ, ಬಾಳೆಯ ದಿಂಡಿನಂತೆ, ಯಕ್ಷಿಣಿಯ ಕಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿನಂತೆ ಅಸತ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಪದವು ಸರಿಹೊಂದುವಂತಹ ಯಾವ ದೃಢವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಕಂಧಗಳು ಒಂದು ಪ್ರವಾಹದಂತೆ. ಮುಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿನ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ 'ಸಂತಾನ' ಇದೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವಂಥದು (ಕ್ಷಣಿಕ). ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎಂದರೆ ಉಗಮಹೊಂದಿದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಮಾಯವಾಗುವಂಥದು; ಅಥವಾ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ—ಎಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳು ಮೂರೂ ಅವಿಭಾಜ್ಯವೆನ್ನುವಂತೆ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ರಮಣೀಯವಾಗಿ — ಕಾಣುವ ವರ್ತಮಾನ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನುಳ್ಳವು.

ಈ ಸ್ಪಷ್ಟ-ಅಸ್ಪಷ್ಟ, ಸರಳ-ಜಟಿಲ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿಂದೆ, ಸುಖ ಹಾಗೂ ದುಃಖಪ್ರದ ಭಾವನೆಗಳ ಹಿಂದೆ, ಉದ್ವೇಗ, ಸ್ವಭಾವ, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಹಿಂದೆ-ಯಾವುದಾದರೂ ಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತುವಿದೆಯೆ? ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಥವನ್ನು ಆಗ ಮಾಡಿರುವ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಆ ಭಾಗಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ರಥವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ರಥ'ವೆಂಬ ಬೇರೊಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಸ್ತು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ. ಆತ್ಮವು ಭೌತಿಕ ಅಣುಗಳಿಗೆ, ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ, ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ, ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವೆಂದಾಗಲಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಬುದ್ಧನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ತ್ವ ಕ್ರಮೇಣ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲಿನ ಅವನ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನು

ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಅದರ ಶಾಶ್ವತತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಾಲಸುತ್ತ). ಮುಂದಾದರೋ ಆತ್ಮವಾದವು ಉಪಾದಾನ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪಾಷಂಡವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಯಿತು. (ಸಕ್ಕಾಯದಿಟ್ಠಿ–ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪಾಷಂಡವಾದ). ಅದು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ (ಸಂಯುತ್ತ ನಿಕಾಯದ ಬರ್ದೆನ್‌ಸುತ್ತದ ಹೊರತು) ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಭೇದವಾದ ಮತ್ತು ಯಾಗಾದಿಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಟ ವಾದವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು. ಅನತ್ತಾಲಕ್ಖಣ ಸುತ್ತದಲ್ಲಿ ಸ್ಕಂಧಗಳ ಅಶಾಶ್ವತತೆ, ಪರಿವರ್ತನ ಶೀಲತೆ, ದುಃಖಕಾರಕತೆಗಳು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟು ಅವು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿ ಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬೇರೆಯೇ ಏನೋ ಒಂದು ಆತ್ಮವಾಗಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಊಹೆಯನ್ನೂ ಇದು ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜ.

'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಕೂಡ ಒಂದು ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದರಿಂದ, ಧ್ರುವವಾದ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಜನ್ಮಾಂತರಕ್ಕೆ ವಾಹಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಸಜೀವನವೊಂದು ಹಳೆಯ ಜೀವನವೊಂದರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ–ಹಳೆಯ ದೀಪವೊಂದರಿಂದ ಹೊಸ ದೀಪವೊಂದನ್ನು ಬೆಳಗಿದ ಹಾಗೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು: ಹಿಂದಿನದರಿಂದ ಮುಂದಿನದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರವಹಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಆರಿಹೋದ ದೀಪವು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಹಚ್ಚಲಾರದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜನಕಕಾರಕ ವಾದ ಸ್ಕಂಧಗಳು ಕರಗಿಹೋದ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಹೊಸ ಸ್ಕಂಧಗಳ ಸಮೂಹದ ನಿರ್ಮಾಣ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಮವು (ಅದು ಪಾಪವಾಗಲಿ ಪುಣ್ಯವಾಗಲಿ) ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕೊಂಡಿಯಾಗುವುದಾದರೆ. ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಉಗ್ರವಾದ ನಿಯಮ ಪಾಲನೆಯಿಂದ–ಜೈನ ಮತ್ತು ಆಜೀವಕಧರ್ಮಗಳು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದಂತೆ–ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೂರು ಬಗೆಯ ಶುದ್ಧಿಗಳಿಂದ (ವಿಶುದ್ಧಿ)–ಶೀಲ. ಸಮಾಧಿ. ಪ್ರಜ್ಞಾ–ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಬೇಕು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸ್ನೇಹ ಮತ್ತಿತರ ಉದಾತ್ತ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು (ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿಹಾರ-ಭಾವನಾ) ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ. ಮತ್ತು ಕೆಲವುಕಡೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಮೋಕ್ಷಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಏರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಸ್ವಯಂ ಬುದ್ಧನೇ ತನ್ನ ಮಹಾ ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ (ಪರಿನಿಬ್ಬಾನ) ಈ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿದನು. ಸ್ಕಂಧಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆಸವಗಳ (ಕಾಮ. ಬದುಕುವ ಆಸೆ. ಅಜ್ಞಾನ, ತಪ್ಪುಭಾವನೆ) ನಾಶ ಅಗತ್ಯ. ಬುದ್ಧನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದನು: ಶಾಶ್ವತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ, ಕೇವಲ ನೈತಿಕತೆಯ ಫಲಪ್ರದತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಯಾಗಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ–ಈ ಮೂರು ಸಂಕೋಲೆ ಗಳನ್ನು ಕಳಚಿ ಎಸೆಯದಿದ್ದರೆ ಶುದ್ಧಿಯ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟವಾದ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರವಾಹದೊಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದೂ ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (ಸೋತಾಪತ್ತಿ). ಇನ್ನು 'ನಿಬ್ಬಾನ' ದೂರವೇ ಉಳಿಯಿತು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದು ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ (ಸಕದಾಗಾಮಿನ್, ಒಮ್ಮೆ ಹಿಂದಿರುಗುವವನು) ರಾಗ, ಮೋಹ, ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೂರನೆಯ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಸೇರಿ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿರುಗದವರು (ಅನಾಗಾಮಿನ್) ಇನ್ನೂ ಉನ್ನತರು. ಇವರು ಉನ್ನತವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪಾರದರ್ಶಕವಾದ (ಓಪಪಾತಿಕ) ಜೀವನವನ್ನು ಬಾಳುವವರು (ವೇದಾಂತದ ಕ್ರಮ ಮುಕ್ತರಂತೆ). ಉನ್ನತತಮರಾದವರು 'ಅರ್ಹತ್' ಎನಿಸುವರು. ಆಸವ ಗಳ ಕೊನೆಯ ಗುರುತನ್ನೂ ಅಳಿಸಿದವರು, ಶುದ್ಧೀಕರಣವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಂಡವರು. ಬಿಡುಗಡೆ ಗೊಂಡವರು. ಮುಂದೆ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವುದು, ಅಂತಿಮ

ವಿಮೋಚನೆ ದೊರಕುವುದು, ಶೀಲ, ಧ್ಯಾನ, ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಗಳೆಂಬ ತ್ರಿಶುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಬೀಜಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದ ಮಾನವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉನ್ನತ ವಾದ ಎಂಟು ಮುಖದ ಮಾರ್ಗವು (ಆರ್ಯ ಅಷ್ಟಾಂಗಿಕ ಮಾರ್ಗ) ಸಮ್ಯಗ್‌ದೃಷ್ಟಿ, ಸಮ್ಯಗ್ ಸಂಕಲ್ಪ, ಸಮ್ಯಕ್‌ವಾಕ್, ಸಮ್ಯಕ್‌ಕರ್ಮ, ಸಮ್ಯಗಾಜೀವ, ಸಮ್ಯಗ್ ವ್ಯಾಯಾಮ, ಸಮ್ಯಕ್ ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮ್ಯಕ್ ಸಮಾಧಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ತಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ದೇಹರೂಪಕ್ಕೆ ಸಮಾನವೂ ಅಲ್ಲ, ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಹರಿಯುವ ಒಂದೇ ಆತ್ಮದ ವಿವಿಧ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿನ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದದೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ರಾತ್ರಿ ಇಡೀ ಬೆಳಗುವ ಒಂದೇ ಬೆಳಕು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಎಣ್ಣೆಯ ಮತ್ತು ಬತ್ತಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಪೋಷಿತವಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷಣ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಸಮವೆಂದು ಕಾಣುವಂತಹ ಬೆಳಕನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದೂ. ಈ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ನಾವು ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿವರ್ತನಾರಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿಯು ತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಯಾವುದೂ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಿಯಲ್ಲ. ಅದರದ್ದೇ ಕ್ಷಣಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅದು ಸಮ. ಅದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಲಕ್ಷಣ ಹೇಳಲಾಗದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ (ಸರ್ವಂ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಂ). ಮುಂದಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಎರಡು ಉಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ– “ಎಲ್ಲವೂ ದುಃಖ ದುಃಖ” (ಸರ್ವಂ ದುಃಖಂ ದುಃಖಂ), “ಎಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ಷಣಿಕ” (ಸರ್ವಂ ಕ್ಷಣಿಕಂ ಕ್ಷಣಿಕಂ)–ಇದನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅನಾತ್ಮತಾ, ಅನಿತ್ಯತಾ ಮತ್ತು ದುಃಖತಾ– ಇವು ಸಮಸ್ತ ಲೌಕಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಲಕ್ಷಣ. “ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯ ಶೂನ್ಯ” (ಸರ್ವಂ ಶೂನ್ಯಂ ಶೂನ್ಯಂ) ಎಂಬುದು ಮಹಾಯಾನ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹೇಳಲಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸೂಕ್ತಿಯಾದರೂ, ಮೊದಲಿನ ಚಿಂತನೆ ಇಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾದ ಶೂನ್ಯವಾದವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ವೈಭಾಷಿಕರ ವಸ್ತುಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತಾವಾದ, ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ, ಯೋಗಾ ಚಾರರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಶೂನ್ಯವಾದ–ಇವು ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರಟ ಅವತರಣಗಳು. ಭಾರತದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರೆಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ, ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಲೇ ಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸ್ಕಂಧಗಳೂ ನಾಶಹೊಂದತಕ್ಕವು ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧನೂ ಪೋಷಣೆಕೊಟ್ಟ ನಾದರೂ, ಅವನ ಮೂಲ ಉಪದೇಶಗಳು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದವೆ ಎಂಬುದು ಸಂದೇಹ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಎರಡೂ ಜೋಡಣೆಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದ್ದು ದರಿಂದ, ಅವುಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಯಾವುದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ಶಾಶ್ವತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಮೂಡ ಲಾರದು ಎಂಬುದು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಸ್ತುಗಳು

ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂದರೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳ (ಧಮ್ಮ ಅಥವಾ ಧಾತು) ಜೋಡಣೆಯೆಂದಾ ದಾಗ, ಅವು ವಿಘಟನೆಹೊಂದುವಂಥವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿನಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದಂತಾ ಯಿತು. ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಭೌತಿಕ ಸ್ಕಂಧಗಳು–ಭೂಮಿ, ನೀರು, ಬೆಂಕಿ, ಗಾಳಿ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಕಂಧ (ವಿಜ್ಞಾನ) ಇವು ಕೂಡಬೇಕು. ಈ ಐದು ಸ್ಕಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ (ಅಸಂಸ್ಕೃತ) ಕೂಡಿ ಆರು ಧಾತುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ

ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ವಿನಾಶ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಿಯೂ (ಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾನಿರೋಧ, ನಿರ್ವಾಣ) ಇನ್ನೊಂದು ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಧಾತುವೂ (ಅನುದ್ದೇಶಿತ ನಾಶ, ಅಪ್ರತಿ ಸಂಖ್ಯಾನಿರೋಧ) ಕೂಡಬೇಕು. ಕೊನೆಯದರ ಅರ್ಥ ಅಗತ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳ ಅಗತ್ಯ ವಿನಾಶ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಮೊದಲ ತಾತ್ವಿಕರು–ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು–ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಮೂರು ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಶಾಶ್ವತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ನಾಗಾರ್ಜುನನು ತನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಅಂಶದಿಂದ ಇದು ಸಮರ್ಥಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀನ ಯಾನ ಅಥವಾ ಶ್ರಾವಕಯಾನದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಪುರುಷ ಶೂನ್ಯತಾ (ಬೇರೆ ಕಡೆ ಪುದ್ಗಲ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ) ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂದೂ, ಬುದ್ಧಯಾನ ಅಥವಾ ಮಹಾಯಾನವು ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಂದೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಮಹಾ ಸಾಂಘಿಕರು ಧಾತುಗಳ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರದ ಸತ್ಯತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರಬೇಕು. ಅನಂತರ ಇವರ ಹಾದಿಯಲ್ಲೇ ನಡೆದ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಒಂದು ಭಾವವಾದವನ್ನು (positive philosophy) ತಮ್ಮ ತಥತಾ ಅಥವಾ ಭೂತ-ತಥತಾ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನ ಧರ್ಮಕಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿದರು, ವೇದಾಂತದ ಬ್ರಹ್ಮನ್ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸರಿಹೊಂದುವಂತೆ. ಕೀತ್ ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವಂತೆ ಮೊದಲಿನ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಆದರ್ಶವಾದ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯವಾದಗಳು ಚಿಂತನೆಯ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಗೌಣವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿರುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವವು ಮೂಲತಃ ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿತ್ತೇ ವಿನಾ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಬಂಧ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ

ಮಾನವರು ಇತರರ ಒಳಿತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಮ್ಮ ಒಳಿತನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಇತರರಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಆತ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದೇವೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು, ಇಲ್ಲಿಗೂ ಮುಂದಕ್ಕೂ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಾವನೆಯೇ ಅತೀವ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಕೆಳಗಿನ ಐದು ಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ (ಸಂಯೋಜನಾ) ಶಾಶ್ವತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಮೊದಲನೆಯದು, ಮೇಲಿನ ಐದು ಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ ಮತ್ತು ಅರೂಪ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ ಮೊದಲಿನ ಎರಡು. ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಇರುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತ ದೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿರುವ ಆತ್ಮದ ಸತ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅವರನ್ನು ಪುಸಲಾಯಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅವರು ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥದ ವ್ಯರ್ಥತೆಯನ್ನು ಮನ ಗಾಣುತ್ತಾರೆ. ದೇಹ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಒಂದು ಭವಿಷ್ಯಜೀವನ ಬೇಕೆಂದು ಹಂಬಲಿಸುವುದರ ವ್ಯರ್ಥತೆ ಯನ್ನು ಮನಗಾಣುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧನು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಮತ್ತು ವಿನಾಶವಾದಗಳಿಗೆ ನಡುವಣ ಮಧ್ಯ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದನು. ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆತ್ಮ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಸೇರುವ ಸ್ಕಂಧಗಳು ಉಳಿದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ, ಸ್ಕಂಧಗಳು ಕರಗಬಹುದು, ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಸ್ಕಂಧ ಸಮೂಹದ ಕರ್ಮಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸ್ಕಂಧಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಹರಿಯುತ್ತವೆ. ಇದು ಬೇರೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆತ್ಮವು ಜನ್ಮಾಂತರಗತವಾಗುವು ದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಕರ್ಮ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಹೊಣೆಯ ಅರಿವು ಹೆಚ್ಚಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ

ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ನಾವು ಸತ್ತಮೇಲೆ ನಮ್ಮದೇ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಾಗಿ ಬರಲಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂತೋಷ ಅಥವಾ ಸಂಕಟದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂಬ ಅರಿವು ಆಗಬೇಕು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ತಾತ್ವಿಕರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದರು, ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಸಾಂಗತ್ಯಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದರು. ಕರ್ತೃವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳ ಫಲವನ್ನು ತಾನೇ ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ಕೃತಪ್ರಣಾಶ) ಮತ್ತು ಅವನ ನೈತಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ಫಲವನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ (ಅಕೃತಾಭ್ಯುಪಗಮ). ಬುದ್ಧನ ಪೂರ್ವಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ (ಜಾತಕ) ನಂಬಿಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿತ್ತು. ನೈತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದರ ಫಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ, ಒಬ್ಬ ದೈವೀ ನ್ಯಾಯವಿಧಾಯಕನನ್ನಾಗಲಿ, ಅದೇ ಆತ್ಮವು ಹಲವು ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದನ್ನಾಗಲಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ನೈತಿಕ ನಿಯಮ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು, ಇನ್ನೂ ಉನ್ನತ ನಿಯಮವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬೋಧಿಯೂ ಸಂಚಿತ ಹಾಗೂ ಅಗಾಮಿನ್ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳನ್ನು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸಿದಾಗ. ಆಗಲೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅದು ನಾಶಗೊಳಿಸಲಾರದು. ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ಅರ್ಹಂತನು ಉಪಾಧಿಶೇಷ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ವೇದಾಂತದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಾಯುವವರೆಗೂ ದೇಹ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಆಸೆಗಳೂ ಇಂಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಆತ್ಮವು ಪುನರ್ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಚಲನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಹ ಬಿದ್ದುಹೋದ ಮೇಲೆ ಅನುಪಾಧಿಶೇಷ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಅವನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬೇರೆ ದೇಹಧಾರಣೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರವಾಹ ಬತ್ತಿಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳು (ಕಪ್ಪು, ಬಿಳುಪು, ಅಥವಾ ಮಿಶ್ರಿತ) ಪಕ್ವವೂ ಆಗವು (ವಿಪಾಕ), ಫಲವನ್ನೂ ಕೊಡವು (ಫಲ).

ಮಾಲುಂಕ್ಯಪುತ್ತ, ಉತ್ತಿಯ ಮತ್ತು ವಚ್ಚಗೊತ್ತ ಮುಂತಾದ ಅನ್ವೇಷಕ ಮತಿಗಳು ತಥಾಗತನು ಸತ್ತಮೇಲೆ ಏನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಕುತೂಹಲಿಗಳಾದುದು ಸಹಜ. ಬುದ್ಧನು ಪವಿತ್ರ ಜೀವನವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಕುರಿತುದಲ್ಲದೆ, ನಿರ್ಮೋಹ, ನಿಃಕಾಮನೆ, ದುಃಖಕ್ಕೆ ತಡೆ, ಶಾಂತಿ, ಉನ್ನತವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬೋಧೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಗೊಡದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲ ತೋರಿಸುವುದನ್ನು ನಿರುತ್ಸಾಹಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನು (ಉದಾ: ಪಾಸಾದಿಕ ಸುತ್ತಂತದಲ್ಲಿ): ತಾನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಬೇಕೆಂದೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಬಯಸಲಿಲ್ಲ (ಅವ್ಯಾಕೃತ). ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಣಾನಂತರ ಬುದ್ಧನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಒಂದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಪರಿಶೀಲನೆ ವ್ಯರ್ಥ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಾಹಿರ ಎಂದು ತಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದುದರಿಂದ.

ನಿರ್ವಾಣ

ಹಾಗಾದರೆ ಸಮಸ್ತ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗಳ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯಾದ ನಿರ್ವಾಣ ಎನ್ನುವುದು ಏನು? ಮುಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ನಾಮತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪದವಾದರೆ, ನೈತಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಮೂಲವಾಹಿನಿ ಕಡಿದುಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದರೆ, ಸ್ವಾರ್ಥತೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಲು ಇಚ್ಛಿಸದ ಬುದ್ಧನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದುದು: (ಉದಾ: ಬ್ರಹ್ಮಜಾಲಸುತ್ತ ಮತ್ತು ಪೊತ್ಥಪಾದ ಸುತ್ತಗಳಲ್ಲಿ) ನಿರ್ವಾಣವು ಇರುವಿಕೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ

ಯನ್ನಾಗಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡೂ ಹೌದು ಎಂದಾಗಲಿ ಅವೆರಡೂ ಅಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಅದರರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗದುದು. ಆರಿಹೋದ ದೀಪದ ಬೆಳಕು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಅಥವಾ ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೋಯಿತು ಎಂದು ಕೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಅಸಂಬದ್ಧವೋ ಹಾಗೆ ಅಗಲಿದ ಸಂತನಿಗೆ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಒಂದು ದಿಕ್ಕನ್ನಾಗಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು ಅಸಂಬದ್ಧ. ಅವೆರಡೂ ಆರಿಹೋಗುತ್ತವೆ ಅಷ್ಟೆ (ನಿಬ್ಬುತೋ) ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ನಿಲುಕದಂತೆ ಮಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧನ ಈ ಮೌನ ಅವನು ಅಗಲಿದ ಆತ್ಮವು ಏನಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೋ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪದೇಶಿಸ ಲಿಲ್ಲವೆಂದೋ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡೀತು. ಆದರೆ ವಿನಾಶವಾದದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವನು ನೇತ್ಯಾರ್ಥಕ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಣ ಎಂದರೆ ಜೀವನದ ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸು ವುದು ಎಂದರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. ಆಸೆಯ ಜ್ವಾಲೆಗಳಿಂದ ಸುತ್ತುವರಿದ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚ ದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನ ಅದು. ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಆಸೆಗಳ, ಮೋಹ, ಜುಗುಪ್ಸೆ, ಭ್ರಮೆಗಳ ನಿರ್ಮೂಲನ. ವಿವಿಧ ಧ್ಯಾನ, ಸಮಾಧಿಗಳ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮವು ಹೇಗೆ ಮೇಲೇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ ಬುದ್ಧನು ಶೂನ್ಯದ ಆಕಿಂಚಿನ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಿಲುಕಬಹುದಾದ ಉನ್ನತ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ, ಶೂನ್ಯವೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿರ್ವಾಣದ ಅವರ್ಣ ನೀಯತೆಯು ಅದನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಭಾವೋದ್ವೇಗಗಳ ನಿರ್ಮೂಲನ (ಕ್ಲೇಶಾವರಣ) ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರುವ ಅಡಚಣೆಗಳ ನಿರ್ಮೂಲನ (ಜ್ಞೇಯಾವರಣ) ಎಂದು ನಾವು ವರ್ಣಿಸಲು ತಡೆಯಾಗಬಾರದು. ಬುದ್ಧನು ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ತಕ್ಷಣವೇ ತನ್ನ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಎರಡು ಎಡರುಗಳು–(ಕಾರಣತಾವಾದ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಾಣ) ಎದುರಾಗುತ್ತ ವೆಂದು ಯೋಚಿಸಿದನು ಎಂದೂ, ಜನರಿಗೆ ತನ್ನ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಅವನು ಹಿಂದು ಮುಂದು ನೋಡಿದನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವನ ಕರುಣಾಮಯ ಸ್ವಭಾವ (ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಸಹಂಪತಿ ದರ್ಶನವಾದ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ) ಹಲವರ ಸಂತೋಷ, ಲಾಭಗಳಿಗಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉಪದೇಶದ ಹೊರೆಯನ್ನು ಅವನು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳು ವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಅವು ಇಂದಿಗೂ ಒಗಟುಗಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ವಾಣವು ಅನ್ವೇಷಕರ ಮನೋಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಟ್ಟಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಾಳಿದೆ.

ನಿರ್ವಾಣವು ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಸ್ಕಂಧವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಭಾವರೂಪ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡಿತು. ವಿಮೋಕ್ಷ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ಥಗಿತ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಎಲ್ಲ ಅರಿವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಶಾಂತಿಸ್ಥಿತಿ. ಆದರೆ ಸ್ವರ್ಗ ಸುಖಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಅರ್ಹತ್'ನು ಸ್ವರ್ಗಸುಖವನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಮೋಸ. ಮಾಯಾಜಾಲ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಮುಂದೆ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಅಮೃತತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದುದು ಮತ್ತು ಸುಖ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದುದು ಒಂದು ಶಾಶ್ವತ ಆನಂದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯೊಡನೆ ಅದನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಲು ಅನುವಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದ ಯೋಗಿ, ಜೈನ ಧರ್ಮದ ತೀರ್ಥಂಕರ (ಸಿದ್ಧನ ವಿಷಯವಿರಲಿ). ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಅರ್ಹತ್–ಇವರು ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮರಾದವರು. ದೇವತೆಗಳ ದೀರ್ಘವೂ ಆದರೆ ಮಿತಿಯುಳ್ಳುದೂ ಆದ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಅನುಕಂಪೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವವರು, ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಟ್ಟೆಕಿಚ್ಚು ಪಡದವರು.

ಸಂತನಿಗೆ ವಿಮೋಚನೆಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಅದ್ಭುತಶಕ್ತಿಗಳು, ಅಲೌಕಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆಗ ಭೌತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅವನಿಗೆ ತಡೆಯಾಗವು, ಅವನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಡುವುವು. ದೂರದ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳು, ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳ ಘಟನೆಗಳು, ಇತರರ ಮನಸ್ಸುಗಳು, ಮಾನವರ ಭವಿಷ್ಯ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ನಿಲುಕುವುವು. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಗೌಣವಾದ ಲಾಭಗಳೆಂದು ಅವನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಅವುಗಳಿಂದ ಹೆಮ್ಮೆಪಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ಕರ್ಮದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಅರಿವಿನ ಸಂಚಯದಲ್ಲಾಗಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸತ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಉದಾತ್ತವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಜೀವನದ ಅಶುದ್ಧಿಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸು, ಇಚ್ಛೆ, ಉದ್ದೇಶ, ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿ ಅವರನ್ನು ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಲು ಪವಾಡ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡದಿರುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಆನಂದದ, ಸಮಾಧಿಯ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನದ ಹಂತಗಳನ್ನು ಸರಳವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ, ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ, ಶಾಂತಿಯಿಂದ, ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯತೆಯಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಏರುವಂತೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಅವನು ಈ ಮುಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಹಾದುಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಸರೂಪ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನೇಕತೆಯೂ ಅಶಾಶ್ವತವಾದ ಭೌತಿಕತೆಯೂ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವ ಅನಂತತೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರ; ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅನಂತತೆ; ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದ ಶೂನ್ಯತಾಕ್ಷೇತ್ರ; ಮುಂದೆ ಭಾವನೆಗಳ ಇರುವಿಕೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಖಚಿತವಲ್ಲದುದೂ ಆದ ಜ್ಞಾನವು ತುಂಬುವ ಕ್ಷೇತ್ರ; ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಅಡಗಿ ಹೋಗುವ ಕ್ಷೇತ್ರ. ದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾವು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅವರು ಧ್ಯಾನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ಲೀನಗೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಯಾರೂ ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳ ಪ್ರಖ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರೂಪರಹಿತ ಪ್ರಪಂಚದ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹಿಂದೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟದ ಒಂದು ಭಾಗ ಅದು. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಾಗಲಿ ಆತ್ಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ದೇಹಧಾರಣವೂ ಶಾಶ್ವತವೆಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಶಾಶ್ವತವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ದೇವತಾ ಶರೀರವೂ ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ತಾನು ವಿಮೋಚನೆಯ ಪ್ರವಾಹದೊಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಲು, ಆಮೇಲೆ ಒಮ್ಮೆ ಹಿಂದಿರುಗುವ, ಹಿಂದಿರುಗದ, ಕೊನೆಗೆ ಅರ್ಹಂತನ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇರುವ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಈ ಅಂತಿಮವಾದ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಕಠಿಣವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಾಲ್ಕು ಉದಾತ್ತ ಭಾವನೆಗಳು–ಸಮಸ್ತಜೀವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ದಯೆ (ಮೈತ್ರೀ), ನೊಂದವರನ್ನು ಕುರಿತು ಅನುಕಂಪ (ಕರುಣಾ), ಇತರರ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿ ಸಂತೋಷಪಡುವುದು (ಮುದಿತಾ), ಮತ್ತು ಇತರರ ದೋಷಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದಿರುವುದು (ಉಪೇಕ್ಷಾ)–ಇವು ಅಗತ್ಯ, ಒಬ್ಬನ ಮನಸ್ಸು ವಿಶಾಲವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮತ್ತು ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸುವ ಅರ್ಹತೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ (ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಹಾರ ಭಾವನಾ). ಜುಗುಪ್ಸಾವಹವಾದ ಈ ದೇಹವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದರೆ (ಅಶುಭ ಭಾವನಾ) ಈ ನಾಲ್ಕು ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ಪುಷ್ಟಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸೂತ್ರದ (ಬುದ್ಧ, ಸಂಘ, ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಶರಣುಹೋಗುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ಸೂತ್ರ) ನಿರಂತರ ಸ್ಮರಣೆ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮದ ಸಾಧನೆ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು

ಆಮೇಲೆ ಸೇರಿಸಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಯೌಗಿಕ ಧ್ಯಾನ ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನದು. ಸ್ಥೂಲದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಕ್ಕೆ, ಭೌತಿಕದಿಂದ ಮಾನಸಿಕಕ್ಕೆ, ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹೋಗುವ ವಿಚಾರವು ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಕೇವಲ ನೈತಿಕ ಶುದ್ಧಿ, ಧ್ಯಾನಗಳಿಗಿಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದು ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಸಮತ್ವವನ್ನು. ಉದಾತ್ತವೂ, ಮಂಗಳಕರವೂ ಆದ ಧರ್ಮ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದುದು ನಿಯಮ ಪಾಲನೆ (ವಿನಯ) ಯನ್ನು, ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ (ಧರ್ಮ) ಯನ್ನು.

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ–ಒಂದು ಮತವಾಗಿ

ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ನಡುವೆ ವಿಚಾರವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಬುದ್ಧನೇ ಮಹಾಪದಾನ ಸುತ್ತಂತದಲ್ಲಿ ಆರಾಧನಾ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ಇತರ ಸತ್ಯಶೋಧಕರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಗೌರವ ತನಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದುದರಿಂದ; ಇತರ ದೇವತೆಗಳು, ಮಾನವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವೊಂದು ತನಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದುದರಿಂದ. ಮಹಾಪುರುಷ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅವನನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಸಿದುವು. ಅವನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಸುತ್ತಲೂ ಪವಾಡಗಳ ಹಂದರ ಹಬ್ಬಿತು. ಹತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಭೇದಿಸಿ ನೋಡಬಲ್ಲ ಜ್ಞಾನ, ಅವನಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಮತ್ತು ತನ್ನ ನಡೆನುಡಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆಯೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಕಾರಿಯಾದ ಹದಿನೆಂಟು ಲಕ್ಷಣಗಳು, ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯವನ್ನು ತಾನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದೇನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ನಾಲ್ಕು ಭರವಸೆಗಳು ಅವನಿಗೆ ಕೆಲವು ಗೌರವ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು (ಜಿನ, ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸುಗತ, ತಥಾಗತ, ಭಗವತ್ ಇತ್ಯಾದಿ) ಕೊಟ್ಟವು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಪಸ್ಸಿ, ಸಿಖಿ, ವೆಸ್ಸಭೂ, ಕಕುಸಂಧ, ಕೋಣಾಗಮನ ಮತ್ತು ಕಪ್ಪಸ – ಬುದ್ಧ ದೀಪಾಂಕುರನಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಅದರ ನಾಲ್ಕರಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಬುದ್ಧರ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಸೇರಿರುವುದಾಗಿ ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತೆಯೂ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿದೆ. ಈಗಿನ ಬುದ್ಧನು ಹಿಂದೆ ಸುಮೇಧನೆಂಬ ಬುದ್ಧನಾಗಿದ್ದನಂತೆ, ಬುದ್ಧ ದೀಪಾಂಕುರನ ಮುಂದೆ ತಾನು ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಮುಡುಪಾಗಿಡುವೆನೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ್ದನಂತೆ. ಈತನಿಗೆ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಬೋಧಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಬುದ್ಧ ದೀಪಾಂಕುರನು ಆಶ್ವಾಸನೆ ನೀಡಿದ್ದನಂತೆ.

ಮೈತ್ರೇಯ ಮುಂತಾದ ಮುಂದಿನ ಬುದ್ಧರ ವಿಷಯ ದೊರಕುವುದು ಆಮೇಲೆ. ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೃಹಸ್ಥರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದ ಉಲ್ಲೇಖ ದೊರಕುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅರ್ಹಂತರು ಕೊನೆಗೆ ಬುದ್ಧರಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ತಾಳಿ ಬೋಧಿಸತ್ವರಾಗುವ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೂತ್ರಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಬುದ್ಧ ಇರಬಹುದು ಅಷ್ಟೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬುದ್ಧತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೆಳೆದು, ಬುದ್ಧನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವರು ಅಥವಾ ಸಾಧುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪಾಷಂಡವಾದವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಖೆಗಳು ಬುದ್ಧನು ಜೀವಂತನಾಗಿದ್ದಾಗಿನ ಮತ್ತು ಸತ್ತಮೇಲಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕಿತ್ತಾಡುವಂತಾಯಿತು. ಸತ್ತ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ, ಮೆಚ್ಚಿಕೆಯಾಗಲಿ, ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಮುಕ್ತ ಸಂತನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕುರಿತ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ದೊರಕುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಒಳಿತನ್ನೂ

ಚರ್ಚಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಬುದ್ಧನ ಜನನ, ಬೋಧಿ, ಪ್ರಥಮೋಪದೇಶ, ಮಹಾಸಮಾಧಿಗಳು ನಡೆದ ಸ್ಥಳಗಳು ಯಾತ್ರಾಸ್ಥಳಗಳಾದುದು; ಬುದ್ಧ, ಧರ್ಮ, ಸಂಘಗಳಿಗೆ ಶರಣಾಗುವುದರಿಂದ ಭಿಕ್ಷುಗಳೂ, ಭಿಕ್ಷುಣಿಯರೂ ಮುಕ್ತಿಪಡೆಯಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅವನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯು ವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವನೆ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ದೇವಪಂಕ್ತಿಯ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ (ಉದಾ: ಇಂದ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮ) ಬುದ್ಧನು ಉನ್ನತನೆಂಬ ಭಾವನೆ–ಇವೆಲ್ಲ ಧರ್ಮ ಸ್ಥಾಪಕನನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಹಾಗೆ ಸ್ತೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಿದುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವವಾದ ಪ್ರತಿ-ಸುಧಾರಣೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು ಮಹಾಯಾನದಲ್ಲಿ. ಬುದ್ಧನು ಆದಿತತ್ತ್ವದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರಿದನು. ದೈವಾಂಶ ಸಂಭೂತತ್ವವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ದೇವವಂಶಾ ವಳಿಯ ಭಾಗವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ವೇದಕಾಲದ ದೇವರುಗಳು ಮತ್ತೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಧರ್ಮದ ನೂತನ ದೇವಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹಳೆಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕೆಳಗುರುಳಿಸಿದ್ದಾದ ಮೇಲೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ವಹಿಸಿದ್ದಾಗಿನ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಹೀನಯಾನ ಮತ್ತು ಮಹಾಯಾನ

ಮಹಾಯಾನವು ಮಾಡಿದಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಸರ್ವಜನ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ರಹಸ್ಯವಾದ ಉಪದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಭೇದವನ್ನು ಎಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ನೆರವು ನೀಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ, ನಿರ್ವಾಣ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ಮುಂದೂಡುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅದು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಅರ್ಹಂತರೂ ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವರ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು, ಕೊನೆಗೆ ಬುದ್ಧ ರಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಹುಚ್ಚು ಆಸೆಯನ್ನು ಅದು ಪೋಷಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸುಲಭ ಆದರ್ಶವಾದವನ್ನೂ, ಶೂನ್ಯವಾದವನ್ನೂ ಅದು ನಿರುತ್ಸಾಹಗೊಳಿಸಿತು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧಕರಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡು ವಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವಂತೆ ಅದು ಜನರಿಗೆ ಹೇಳಿತು. ಮುಂಬರಿದ ಚೇತನಗಳ ಏಕಾಂತತೆಯನ್ನೂ, ಹೊರಗಿನ ನೆರವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವ ಸತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಲೀನನಾಗುವೆನೆಂಬ ಆಸೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಸ್ವಂತ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಗಳಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿತು. ಅದೊಂದು ಕಠಿಣಯಾನ (ಕಷ್ಟದ ದಾರಿ). ಮುಂದೆ ಧರ್ಮಪರಿಣಾಮದ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಸಹಜಯಾನ (ಸುಲಭವಾದ ದಾರಿ) ಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಆನಂದಮಯ ಸ್ವರ್ಗದ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಅವು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಅದೊಂದು ಸ್ವಾರ್ಥದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಧರ್ಮವೆ? ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನಗೆ ತಾನೇ ಬೆಳಕಾಗಬೇಕು; ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿತಲ್ಲವೆ? ಇದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬುದ್ಧನು ಮೋಕ್ಷ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಲೋಭನೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದನು. ಮಳೆಗಾಲದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಎಲ್ಲ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ದೇಶಾದ್ಯಂತ ತಿರುಗುತ್ತಾ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯುಳ್ಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಸಮುದಾಯದ ಮನೆಬಾಗಿಲಿಗೆ

ಮೋಕ್ಷ ರಹಸ್ಯದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಒಯ್ಯುಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿದನು. ಆದರೂ ಮಹಾಯಾನವು ಅದನ್ನು ಹೀನಯಾನ ಎಂದು ಕರೆದಿತು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಶ್ರಾವಕನೂ ತನ್ನ ಮೋಕ್ಷವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಗುರಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಜನಸಮೂಹದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವಿಲ್ಲದೆ ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ ತನ್ನ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಭಾವನೆ ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದರಿಂದ. ಆದುದರಿಂದ ಶ್ರಾವಕಯಾನ ಅಥವಾ ಅರ್ಹತ್‌ಯಾನವು ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ದೋಣಿ (ಹೀನ-ಯಾನ). ಜೀವನ ಸಮುದ್ರದ ಬಿರುಗಾಳಿಯ ಮಧ್ಯೆ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಆಚೆ ದಡಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಲ್ಲುದು. ಬುದ್ಧಯಾನ ಅಥವಾ ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವಯಾನ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ದೊಡ್ಡ ದೋಣಿ (ಮಹಾ-ಯಾನ). ಸನ್ಯಾಸಿಯು ತನ್ನ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದ ಅಪಾಯಕರ ಸಾಗರದ ಆಚೆಗೆ ಇತರ ಜೀವಿಗಳನ್ನೂ ಒಯ್ಯಬಲ್ಲನು.

ಔತ್ತರೇಯ ಮತ್ತು ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಎಡೆಯಾಗದಂತೆ ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಬಹುದು: ಸಿಲೋನ್, ಬರ್ಮ, ಸಯಾಂಗಳು ಮೊದಲಿನ ಧರ್ಮದ ಭದ್ರ ನೆಲೆಗಳು. ನೇಪಾಲ, ಟಿಬೆಟ್, ಚೈನಾ ಮತ್ತು ಜಪಾನ್‌ಗಳು ಎರಡನೆಯದರ ನೆಲೆಗಳು. ಪ್ರವಾಸಿಗರ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ, ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಅವಶೇಷಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಂಚಿಕೆಯೂ ಖಚಿತವಾದುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ವೆಂದೂ, ಔತ್ತರೇಯ ಮತ್ತು ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ. ಹೀನಯಾನ ಮತ್ತು ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥಗಳೆರಡೂ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಒಂದೇ ಮಠದ ಆವರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆಯು ತ್ತಿದ್ದುವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇಷ್ಟು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಭಾಷೆ (ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಥವಾ ಪಾಲಿ ಅಥವಾ ಮಿಶ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತ), ಶಿಲ್ಪ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆ, ನೈತಿಕ ಸಾಧನೆಗಳ ಉಗ್ರತೆ. ಧರ್ಮಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ,-ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆ ತಲೆದೋರಿತು. ಬುದ್ಧನ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪಂಗಡಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕೂಡಿದುವು. ಅನ್ಯತ್ರದೃಷ್ಟ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾಗಿ ಔತ್ತರೇಯ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಧಾರಣೆಗಳಾದುವು. ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಸುತ್ತ (ಸಿದ್ಧಾಂತ), ವಿನಯ (ನಿಯಮಪಾಲನ) ಮತ್ತು ಅಭಿಧಮ್ಮ (ತತ್ತ್ವ) ಗಳೆಂಬ ತ್ರಿಪಿಟಕ ಗಳೊಡನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯಿತು.

ಗ್ರಂಥಾವಳಿ

ತ್ರಿಪಿಟಕವು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ:

I ವಿನಯ – ಪಿಟಕ

1. ಭಿಕ್ಕು – ವಿಭಂಗ
2. ಭಿಕ್ಕುನೀ – ವಿಭಂಗ
3. ಮಹಾ – ವಗ್ಗ
4. ಚುಲ್ಲ – ವಗ್ಗ
5. ಪರಿವಾರ – ಪಾಠ

II ಸುತ್ತ – ಪಿಟಕ

1. ದೀಘ – ನಿಕಾಯ
2. ಮಜ್ಝಿಮ – ನಿಕಾಯ
3. ಸಮ್ಯುತ್ತ – ನಿಕಾಯ

4. ಅಂಗುತ್ತರ – ನಿಕಾಯ
5. ಖುದ್ದಕ – ನಿಕಾಯ. ಇದರಲ್ಲಿ:

(i) ಖುದ್ದಕ ಪಾಠ (ii) ಧಮ್ಮ ಪದ (iii) ಉದಾನ (iv) ಇತಿವುತ್ತಕ
(v) ಸುತ್ತ–ನಿಪಾತ (vi) ವಿಮಾನ–ವತ್ಥು (vii) ಪೆತ–ವತ್ಥು (viii) ತೆರ ಗಾಥಾ
(ix) ತೆರೀ–ಗಾಥಾ (x) ಜಾತಕ (xi) ನಿದ್ದೇಸ (xii) ಪಟಿಸಂಭಿದಾ ಮಗ್ಗ
(xiii) ಅಪದಾನ (xiv) ಬುದ್ಧ–ವಂಶ ಮತ್ತು (xv) ಚರಿಯಾ–ಪಿಟಕ

III ಅಭಿ ಧಮ್ಮ – ಪಿಟಕ

1. ಧಮ್ಮ – ಸಂಗಣಿ
2. ವಿಭಂಗ
3. ಕಥಾ – ವತ್ಥು
4. ಪುಗ್ಗಲ – ಪಣ್ಣತ್ತಿ
5. ಧಾತು – ಕಥಾ
6. ಯಮಕ
7. ಪತ್ಥಾನ

ಮೇಲ್ಕಂಡ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳ ಸುಂದರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದವೂ ಈಗ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಅವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ Sacred Books of the East; Sacred Books of the Buddhists ಮತ್ತು Pali Text Society ಮಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

The Vinaya Texts	..	*Rhys Davids* and *Oldenberg.*
Dialogues of the Buddha	..	*Rhys Davids* and *Mrs. Rhys Davids.*
Further Dialogues of the Buddha	..	*Lord Chalmers.*
The Book of the Kindred Sayings	..	*Mrs. Rhys Davids* and *Woodward.*
The Book of the Gradual Sayings	..	*Woodwards* and *Hare.*
Dhammapada	..	*MaxMuller.*
The Sutta Nipāta	..	*Fausball.*
Psalms of the Brethren	..	*Mrs. Rhys Davids.*
Psalms of the Sisters	..	*Mrs. Rhys Davids.*
Udāna	..	*Strong.*
Points of Controversy	..	*Aung* and *Mrs. Rhys Davids.*
Puggala paññatti	..	*B. C. Law.*
The Buddha Vamsa	..	*Morris.*
Jātaka Mālā	..	*Speyer.*

ಇವುಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಬಹುದು:

The Mahavamsa	..	*Geiger* and *Mrs. Bode.*
The Questions of King Milinda	..	*Rhys Davids.*
Dīpa vamsa	..	*Oldenberg.*
Buddhist Suttas	..	*Rhys Davids.*

The First Fifty Discourses of Gotama the Buddha .. *Sīlāchāra.*
Buddhist psychological Ethics .. *Mrs. Rhys Davids.*

ಮೂಲದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ:

Buddhism in Translations .. *Warren.*
The Vedantic Buddhism of the Buddha .. *Jennings.*

ಪೂರ್ವ ಬೌದ್ಧಮತದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸುಂದರ ಕೈಹೊತ್ತಗೆಗಳು ಇವು:

Manual of Indian Buddhism .. *Kern.*
Buddha–His life, His doctrine, His order .. *Oldenberg.*
A Manual of Buddhism .. *Mrs. Rhys Davids.*
American Lectures on Buddhism .. *Rhys Davids.*
Buddhist Philosophy in India and Ceylon. .. *Keith.*
Life of Buddha and History of Buddhist Thought .. *Thomas.*
Hinduism and Buddhism .. *Eliot.*
Early Monastic Buddhism .. *Dutt.*
Pre-Buddhistic Indian philosophy .. *Barua.*
The Central Conception of Buddhism .. *Stcherbatsky.*
Systems of Buddhistic Thought .. *Yamakami Sogen.*
Buddhist India .. *Rhys Davids.*
Nirvāṇa .. *de La Vallée Poussin.*
Women under Primitive Buddhism .. *Horner.*
History of Indian Literature Vol. 1. .. *Winternitz.*

ಮಹಾಯಾನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಕೃತಿಗಳು ಮೇಲಿನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೬ (ಮುಂದುವರಿದುದು)

ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನ

(ಆ)—ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಭಾರತೀಯ ಶಾಖೆಗಳು—ಐತಿಹಾಸಿಕ ಭೂಮಿಕೆ

೧. ಪ್ರವೇಶ

ಬೌದ್ಧರ ಮತ್ತು ಜೈನರ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗ್ರಂಥಗಳ ಅವಲೋಕನೆಯಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರಿಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶ ಹಲವಾರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಕುದಿಯುತ್ತಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ; ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಶ್ರಮಣರು ಇಲ್ಲವೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೀಗೆ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವೇದದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು; ಇಹ ಮತ್ತು ಪರದ ಸುಖ-ಸಂತೋಷಗಳಿಗಾಗಿ ದೇಹದಂಡನೆ ಮತ್ತು ತಪಶ್ಚರ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಶ್ರಮಣರು ವೇದ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರು, ವೇದದ ಪವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಪಂಥಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ ಕೆಲವು ಚಿಂತಕರಿದ್ದರು: (೧) ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕರ್ಮದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದ 'ಕರ್ಮಿಗಳು' ಅಥವಾ 'ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಾನುಯಾಯಿಗಳು', ಮತ್ತು (೨) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದ ಪರಮೋದಾತ್ತ ಭಾವನೆಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದ 'ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಾನುಯಾಯಿಗಳು' ಅಥವಾ 'ಜ್ಞಾನಿಗಳು'.

ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಬುದ್ಧಿಪ್ರಮಾಣವಾದದಿಂದ, ವೈದಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪಶುಯಜ್ಞದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಜುಗುಪ್ಸೆಯಿಂದ, ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಆಡಂಬರ, ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದ ಬೇಸರದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗದಲ್ಲೇ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಗಳ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಒಪ್ಪದ ವಿಭಿನ್ನ ಮತಗಳು ಉಂಟಾದುವು. ಸಂಸಾರಸಾಗರವನ್ನು ದಾಟಲು ಇವು (ಯಜ್ಞಾದಿಗಳು) ಶಿಥಿಲನಾವೆಗಳು ಎಂದು ಈ ಮತಗಳು ಬಗೆದು ಯಜ್ಞಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದುವು. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ[1] ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಪಶುಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಸುವಿಸ್ತಾರವಾದ[2] ಅಶ್ವಮೇಧವನ್ನು ವಿಶ್ವಸಂಕೇತವಿರುವಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಈ ವಿಭಿನ್ನ ಪಕ್ಷಗಳೆಲ್ಲ ನಿಕಟಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದುವು; ಶ್ರಮಣರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ದೇಶದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಮತ್ತು ಅನರ್ಘ್ಯವಾದ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನಿತ್ತರು.

ಶ್ರಮಣರು, ಅದರಲ್ಲೂ ಬೌದ್ಧರು, ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು: 'ಹೀನಯಾನ' (ಸಣ್ಣದಾರಿ) ಮತ್ತು 'ಮಹಾಯಾನ' (ದೊಡ್ಡದಾರಿ). ಹೀನಯಾನದವರಿಗಿಂತ ತಾವು ಉತ್ತಮರೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಹಾ

ಯಾನದವರೇ ಈ 'ಮಹಾ-'ಮತ್ತು 'ಹೀನ-' ಎಂಬ ಗುಣನಾಮವನ್ನು 'ಯಾನ'ದ ಹಿಂದೆ ಸೇರಿಸಿದರು.

ಹೀನಯಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಏಳು ಗುಣವಿಶೇಷಗಳು ಮಹಾಯಾನದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಆ ದಾರಿ ದೊಡ್ಡದೆಂದು ಮಹಾಯಾನದವರ ವಾದ[೬] ('ಮಹಾಯಾನಸೂತ್ರಾಲಂಕಾರ', ೧೯, ೫೦, ೬೦).

ಅಸಂಗ (ಸುಮಾರು ೩೦೦ ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ). ಶಾಂತರಕ್ಷಿತ (೭೦೦ ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ) ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಚಾರ್ಯಪುರುಷರು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು–ಮಹಾಯಾನಸೂತ್ರಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಬುದ್ಧನ ಮೂಲವಾಣಿಯೆ? ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೌದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ–ಹೀನಯಾನ-ಮಹಾಯಾನ ಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂಚಿನದು ಯಾವುದು? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ–ಮಹಾಯಾನ ತುಂಬ ವಿಕಸಿತ ವಾಗಿದೆ. ಹೀನಯಾನವಾದರೋ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಮಹಾಯಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಆ ಪಂಥದ ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಂದಿಗ್ಧ ವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಮುಖ್ಯಶಾಖೆಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಬುದ್ಧನ ಮುಖ್ಯ ಉಪದೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

೨. ವೈಭಾಷಿಕರು

ಅಶೋಕನ ಆದರ್ಶವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ಕನಿಷ್ಕರಾಜ (ಸುಮಾರು ೧೨೦) ನ ನಿರ್ದೇಶದಂತೆ ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಸಂಗೀತಿಯೊಂದು ಸೇರಿತು: ಆ ವೇಳೆಗೆ ಒದಗಿದ್ದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲೆಂದು ಈ ಸಂಗೀತಿ ನೆರೆದದ್ದು. ಈ ಸಂಗೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಅಭಿಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ 'ವಿಭಾಷಾ'[೭] ಎಂಬ ಮಹಾಭಾಷ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸಂಸ್ಕೃತಮೂಲ ನಷ್ಟವಾಗಿದೆ; ಆದರೆ ಚೀಣೀ ಭಾಷೆಯ ಎರಡು ಅನುವಾದಗಳು ಉಪಲಬ್ಧ.

ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರದ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಒಡಕುಂಟಾಯಿತು; ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುಂಪು 'ವಿಭಾಷಾ'ದಲ್ಲಿ ಅತಿಶ್ರದ್ಧೆ ತೋರಿಸಿತಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಗುಂಪಿನವರನ್ನು 'ವೈಭಾಷಿಕ'ರೆಂದು ಕರೆದರು. ವೈಭಾಷಿಕರಲ್ಲೇ ಹಲವಾರು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನಮತಗಳಿದ್ದುವು. ಕಾಶ್ಮೀರದೇಶ ದವರನ್ನು 'ಕಾಶ್ಮೀರವೈಭಾಷಿಕ'ರೆಂದೂ, ಗಾಂಧಾರ (ಪಶ್ಚಿಮದೇಶ) ದವರನ್ನು 'ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈಭಾಷಿಕ'ರೆಂದೂ 'ಅಪರಾಂತಕ'ರೆಂದೂ (ಪಶ್ಚಿಮದ ಗಡಿಯಲ್ಲಿರುವವರೆಂದರ್ಥ). 'ಗಾಂಧಾ ರಾಚಾರ್ಯ'ರೆಂದೂ 'ಗಾಂಧಾರಮಂಡಲಾಚಾರ್ಯ'ರೆಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ವೈಭಾಷಿಕರು ಮೂಲಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ (ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನ ವೆಂಬ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವುವೆಂದು ವಾದಿಸುವವರು) ಗಳ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಕ್ಷ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ'ಗಳೆಂದೇ ಹೆಸರು: ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷ 'ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ'ರದ್ದು. ಅವರ ವಿಚಾರ ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಶ್ಮೀರದ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ 'ಮೂಲಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು: ಉಳಿದವರು ಬರೀ 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿ ವಾದಿ'ಗಳು.

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದದವರ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಕಾತ್ಯಾಯನೀಪುತ್ರ ಆರು ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ 'ಜ್ಞಾನ-ಪ್ರಸ್ಥಾನ'ವೆಂಬುದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ವಿಭಾಷಾ'

ಎಂಬುದು ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯ. ಈ ವಿಭಾಗದವರಿಗೆ 'ವಿನಯ' ಮತ್ತು [೫]'ಸೂತ್ರ'ಗಳ ಸಂಗ್ರಹವೂ ಉಂಟು; ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿವೆ, ಆದರೆ ಮೊದಲು ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿದ್ದು ನಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಇಳಿದಿರಬಹುದು.

ವೈಭಾಷಿಕರು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಶಾಖೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ವೈಭಾಷಿಕರ ಅತಿಮುಖ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು.

'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ದಂಥ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದ ಮಹಾಲೇಖಿಕ ವಸುಬಂಧು ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (೫, ೨೫-೨೬) ವಸ್ತುಗಳು ಗತಕಾಲದಲ್ಲೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಇವರು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು[೬] ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಎಲ್ಲವೂ, ಕಳೆದದ್ದು, ಉಳಿದದ್ದು, ಏಳುವುದು, ಇರುವುವೆನ್ನುವ ವಾದ ತುಂಬ ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯದ್ದೇ. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು? ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಆಧಾರಗಳು.

ಮೊದಲನೆಯದು. ಸ್ವಯಂ ಬುದ್ಧವಚನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ. ಅವನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯತ್ ಮೂರೂ ಇರುವುವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[೭]

ಎರಡನೆಯದು. ಬುದ್ಧನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ—ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದು ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗಲು ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯಗಳು ಅವಶ್ಯಕ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ, ಚಕ್ಷುವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ (ಕಣ್ಣು) ಮತ್ತು ರೂಪ ಎರಡೂ ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳೂ. ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ್ವಸ್ತುಗಳು ಇರದಿದ್ದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಗತಕಾಲ' ಮತ್ತು 'ಆಗಾಮಿಕಾಲ' ಇರದಿದ್ದರೆ 'ಮಹಾಸಮ್ಮತನಿದ್ದ', 'ಶಂಖ ಮುಂದೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ' ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳು ನಿರಾಸ್ಪದವಾಗುತ್ತವೆ; ವಸ್ತು ಇರದಿದ್ದರೆ ಅದರ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಅಸಂಭವ.

ಮೂರನೆಯದು. ವಸ್ತು (ಆಲಂಬನ) ವಿದ್ದರೆ ಅದರ ವಿಜ್ಞಾನವಿರಬಹುದು, ಇಲ್ಲದಿರ ಬಹುದು. ಭೂತವಸ್ತು ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ್ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ವಿಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಹೇಗಿದ್ದಾವು?

ನಾಲ್ಕನೆಯದು. ಭೂತಕಾಲವಿರದಿದ್ದರೆ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮ, ಒಳ್ಳೆಯದೋ ಕೆಟ್ಟದೋ, ಫಲಕೊಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಫಲ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ಅದರ ವಿಪಾಕಹೇತು ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿ ಇವುಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಮೇಲಿನ ಆಧಾರಗಳ ಮೇಲೆ ವೈಭಾಷಿಕರು ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧರು ಉಳಿಯುವ ಯಾವೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುವಾಗ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳಾಗಲೀ ವೈಭಾಷಿಕ ರಾಗಲೀ ವಸ್ತು ಮೂರೂ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ? ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೈಭಾಷಿಕರು ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಲ್ವರು ಪ್ರಮುಖರ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ[೮].

(೧) ಭದಂತಧರ್ಮತ್ರಾತ—ಭಾವಾನ್ಯಥಾವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಇವನು. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಕ್ರಿಯೆಯಾಯಿತೆಂದರೆ ಅದು ವೃತ್ತಿಯ ವಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ವಿನಾ ವಸ್ತುವಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಬಂಗಾರವೆಂಬ ವಸ್ತು ಹಲವು ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಕಳೆದು ಕಡೆಗೆ ಸರವೋ ಓಲೆಯೋ ಆಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಬಂಗಾರದಲ್ಲೇ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ವಸ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತು ಮತ್ತಿತರ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ವಿಭಿನ್ನವಾದುದು. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ, ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಸ್ತು ಅದರ ಭವಿಷ್ಯದ್ವೃತ್ತಿ

ಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದು ವರ್ತಮಾನವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ವರ್ತಮಾನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟರೆ ಭೂತವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೇ ಯಾವ ವಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಮೂರೂ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೂ ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದೇ ರೂಪ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭವಿಷ್ಯತ್ತು, ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭೂತಕಾಲದ ವಸ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅತ್ಯಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು.

(೨) ಭದಂತ ಘೋಷಕ—ಇವನ ಮತದಂತೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಾದ ವಿಕ್ರಿಯೆ ಅದರ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಅವನ ವಾದ ಹೀಗೆ: ಒಂದು ವಸ್ತು ಭೂತಕಾಲದ್ದೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದರೆ ಅದರ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬಾತ ಒಬ್ಬಳು ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀಯರೆಂದರೆ ಬೇಸರವಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವಸ್ತು ವರ್ತಮಾನವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಆಗಾಮಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಧರ್ಮವಿರುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಉಳಿದೆರಡು ಧರ್ಮಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು.

(೩) ಭದಂತ ವಸುಮಿತ್ರ—ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಾದ ವಿಕ್ರಿಯೆ ಅದರ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಎಂದಿವನ ಮತ. ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿವಿಧವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತೇವಲ್ಲ; ಈ ನಿರ್ದೇಶನ ವೈವಿಧ್ಯ ಅವಸ್ಥಾಭೇದವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ, ವೈವಿಧ್ಯವೆಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ವಿನಾ ವಸ್ತುವಿಗಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲೂ ವಸ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಎಣಿಕೆಯ ಬೊಟ್ಟನ್ನು (ಮೃದ್ಗುಡಿಕೆ) ಒಂದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟರೆ ಅದು ಒಂದು. ನೂರರ ಜಾಗದಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ನೂರು. ಸಾವಿರದ ಜಾಗದಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಸಾವಿರ. ಅಂತೆಯೇ ಕ್ರಿಯಾವಸ್ಥೆ (ಕಾರಿತ್ರ)[೯]ಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ವಿದ್ದರೆ ಅದು ವರ್ತಮಾನವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಕ್ರಿಯಾವಸ್ಥೆ ಮುಗಿದುಹೋಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಭೂತ, ಅದು ಇನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟದಿದ್ದರೆ ಅದು ಆಗಾಮಿ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪ ವಿಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಎಣಿಕೆಯ ಬೊಟ್ಟಿನಂತೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾಭೇದದಿಂದ ವಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತೇವೆ.

(೪) ಬುದ್ಧದೇವ–ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ (ಅನ್ಯಥಾನ್ಯಥಿಕವಾಗಿ) ವಿಕ್ರಿಯೆಯಾದುದನ್ನು ವಸ್ತು ವಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತೇವೆಂಬುದು ಇವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವನ ವಾದ ಹೀಗೆ–ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅಥವಾ ಹಾಗೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದುದುರ ಮತ್ತು ಆದಾದಮೇಲೆ ಬರುವುದರ ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲೆ. ಒಬ್ಬಳೇ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಮಗಳೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ತಾಯಿಯೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರ ಭೂತ-ಆಗಾಮಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತದ್ದು. ವಸ್ತುವಿನ ಹಿಂದೆ ಏನಾದರಿದ್ದು ಮುಂದೆಯೇ ಇದ್ದೀತಾದರೆ ಅದು ವರ್ತಮಾನ; ಹಿಂದೆ ಏನೂ ಇರದೆ ಮುಂದೆ ಏನಾದರಿದ್ದರೆ ಅದು ಭೂತ.[೧೦]

ವೈಭಾಷಿಕರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧರ ಇತರ ಪಕ್ಷವೊಂದು ಖಂಡಿಸಿವೆ.[೧೧]

ವೈಭಾಷಿಕರು ವಾಸ್ತವ್ಯವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಯೋಗಾಚಾರರೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಅಣುವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಇವರು ವಿಶ್ವರಚನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

೩. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು[೧೨]

ಯಶೋಮಿತ್ರ ತನ್ನ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶವ್ಯಾಖ್ಯೆ'ಯಲ್ಲಿ (ಬಿಬ್ಲಿಯೋಥಿಕ ಬುದ್ಧಿಕ ಪು. ೧೨) "ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ[೧] ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪುವವರು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಗುಂಪಿನವರು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಅಭಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯತ:

ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅಭಿಧರ್ಮಗಳು ಬುದ್ಧವಚನವಲ್ಲ. 'ಸೂತ್ರಾಂತ' ವೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ 'ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು' ಎಂದು.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವನು ತಕ್ಷಶಿಲೆಯ ಕುಮಾರಲಾತ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಲವಾರು ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಶಾಖೆಯ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳು ಇಂದು ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಹಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಸುಬಂಧುವಿನ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ' ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ವಸುಬಂಧು ವೈಭಾಷಿಕನಾದರೂ ಪ್ರಾಯೇಣ ಇದೇ ಮತವನ್ನು ಅವನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ವಿಚಾರವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿತ್ತು, ಮತ್ತು ಕಡೆಕಡೆಗೆ ಅವನೇ ಯೋಗಾಚಾರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದನು.[೧೪]

ವೈಭಾಷಿಕರಂತೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರೂ ವಾಸ್ತವ್ಯವಾದಿಗಳು; ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಣ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ–ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವೈಭಾಷಿಕರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗ್ರಾಹ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಅನುಮಾನಗ್ರಾಹ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ವಾದಿಸುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ; ವಿಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದುಕಾರಣ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚ ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ವಾದಿಸುವಂತೆ ಅಣುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಾಗದು, ಅವಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳಿಂದಾಯಿತೆನ್ನುವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದು; ಆದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವು ನಮಗಿರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅರಿವು ನಮಗಿಲ್ಲವೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ವವಾದದ್ದೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂತತಿವಾದ. 'ಮಿಳಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆ' (ಪು. ೪೦)[೧೫]ಯಲ್ಲಿ ಇದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಆದರಿಂದ ಮುಂದಿನದು ಉದ್ಧೃತವಾಗಿದೆ–

ರಾಜನೆಂದ–"ನಾಗಸೇನ, ಹುಟ್ಟಿದವನು ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವನೋ, ಅಥವಾ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುವನೋ?"

"ಏಕರೂಪವಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಭಿನ್ನರೂಪದಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲ"

"ಸಾಮಂತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವಿರಾ"

"ರಾಜನೆ, ಏನನ್ನುವೆ? ಒಮ್ಮೆ ನೀನು ಮಗುವಾಗಿದ್ದೆಯಲ್ಲ, ಬೆನ್ನಮೇಲೇ ಮಲಗಿದ್ದ ಸಣ್ಣ ಹಸುಳೆಯಾಗಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಬೆಳೆದವನಾಗಿದ್ದೀ. ಎರಡೂ ಏಕರೂಪವೇ?"

"ಇಲ್ಲ, ಮಗುವೇ ಬೇರೆ, ನಾನೇ ಬೇರೆ"

"ಹಾಗಾದರೆ ನಿನಗೆ ತಾಯಿತಂದೆಯರೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು, ಗುರುವೂ ಇಲ್ಲ; ನಿನಗೆ ವಿದ್ಯೆ-ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ! ರಾಜನೇ, ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷದ ಗರ್ಭವತಿ ಸ್ತ್ರೀಯೇ ಬೇರೆ, ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷದ ಗರ್ಭವತಿ ಸ್ತ್ರೀಯೇ ಬೇರೆ ಎನ್ನಲಾದೀತೆ? ಮಗುವಿನ ತಾಯಿಯೇ ಬೇರೆ, ಮಗು ದೊಡ್ಡವನಾದಾಗ ತಾಯಿಯೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆಯೆ? ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗುವ ಮಗುವೇ ಬೇರೆ, ಶಾಲೆಯಿಂದ ಉತ್ತೀರ್ಣನಾದರೆ ಮಗು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೆ? ಅಪರಾಧ ಮಾಡುವವನೇ ಬೇರೆ, ಶಿಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನೇ ಬೇರೆ ಎನ್ನಲಾದೀತೆ?

"ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನೀವೇನು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ, ಭಂತೆ?"

ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಥವಿರನೆಂದನು: "ನಾನೆನ್ನುತ್ತೇನೆ, ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಮನುಷ್ಯನೆಂದು. ಸಣ್ಣ ಹಸುಳೆ

ಯಾಗಿದ್ದವನೇ ಇಂದು ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರಗಳೂ ದೇಹದಿಂದಾಗಿ ಏಕತ್ರ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿವೆ".

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ('ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ' ೪, ಪೆ. ೧೩೬); ಒಂದು ಶಾಖೆಗೆ 'ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ'ರೆಂದೇ ಹೆಸರು, ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಖೆಯನ್ನು 'ವಿಭಾಷಾ' ಗ್ರಂಥ 'ದಾರ್ಷ್ಟಾನಿಕ'ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. 'ವಿಭಾಷೆ'ಯಲ್ಲಿ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರದ್ದೇ ಉಲ್ಲೇಖ ಅಷ್ಟಾಗಿಇಲ್ಲ; ಈ ಭಾಷ್ಯಾಗ್ರಂಥ್ಕ ದಾರ್ಷ್ಟಾನಿಕರ ಪರಿಚಯ ಇದ್ದಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಶಾಖೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಯಾವರೋ ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕುಮಾರಲಾತನಿಗೂ ಅವನು ಬರೆದ 'ದೃಷ್ಟಾಂತಪಂಕ್ತಿ'ಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಟಿಬೆಟನ್ ಮೂಲಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕರು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸುವವರೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಟಿಬೆಟನ್ ಮೂಲಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರಿಗೂ ದಾರ್ಷ್ಟಾನಿಕರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ 'ದೃಷ್ಟಾಂತ'ವೆಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗದ ಅರ್ಥ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತ ಪ್ರಸ್ಥಾನವಿರುದ್ಧವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಯಾವುವು? ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೇ ಅವು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ವಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ಮಿಳಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೇ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಈಗ ತಾನೇ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಸಂತತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ದೇನಲ್ಲ; ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲೇ ಪರಿಣಾಮವಾದವೆಂದು ಸುವಿದಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಂತತಿ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ; ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಾದರೋ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಪುರುಷನಿಗಲ್ಲ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಜೈನರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸಂತತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕ್ಷಣಿಕ ಅಥವಾ ಕ್ಷಣಭಂಗ-ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿದೆ: ವಸ್ತುವಿಗೆ ದೃಢವಾದ ರೂಪವುಂಟೆಂದು ಬಗೆದರೆ, ಅದು, ಸಂತತಿಯಾಗಿ ಹೇಗಿದ್ದೀತು? ದೃಢವಾಗಿರಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೇ ಸಂತತವಾಗಿರಬೇಕು; ದೃಢ-ಸಂತತ ಎರಡೂ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಆಧಾರಗಳ ಮೇಲೆ 'ಇರುವ ವಸ್ತು ಕ್ಷಣಿಕ'ವೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಾದಿಸಬಹುದು:[೧೭] ಸಂಸ್ಕೃತವಾದುದೆಲ್ಲ ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದೆನ್ನುವೆವು. ಏಂದರೆ, ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ಅವ್ಯಾಹತವಾದ ಸಂತತಿ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಪರ್ಯಾಯ ವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದ, ನಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದ ನಿರೋಧವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಉಳಿದರೆ ಅದು ಅವ್ಯಾಹತವಾದ ಸಂತತಿಯೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ವಾದಿಸಿದರೆ ಅದು ಅಸಂಭಾವ್ಯ. ಏಂದರೆ ಸಂತತಿಯಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಒಂದು ವಸ್ತು ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ನಂತರ ಕೆಲವುಕಾಲ ನಿಲ್ಲುವುದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ನಿಂತೀತು? ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದೆ? ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿಲ್ಲುವುದೆ? ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಂತರ ಅದು ನಿಲ್ಲುವುದು ಹೇಗೆ? ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲದೇಕೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ನಿಲ್ಲಲು ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತ ಅವಶ್ಯಕ. ಆದರೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ನಾಶದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಅದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಾಶದ ಕಾರಣ ಒದಗಿದಾಗ ಅದು ಅಳಿಯುತ್ತದೆ–ಸುಡದಮಡಕೆಯ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವಂತೆ–ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ವಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ವಾದ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣದು, ನಂತರವೂ ಕಾರಣವಿರದು. ಆದರೆ ಮಡಕೆಯ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ ತಾನೆ?

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ ಬೇಕಿ ವಿಷಯಸಂತತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡು ತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ; ಆದರೆ ಯಾವೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಂತತಿ ವೈಷಮ್ಯವಿರದು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಹೊಸವಸ್ತು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ "ಇದು ಅದೇ" ಎನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದೀಪಶಿಖೆಯಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ[೮೧] ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ಸಾಕು, ವಸ್ತುವಿನ ಇರುವಿಕೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ನಿರೋಧದಿಂದ. ವಸ್ತು ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ನಿರೋಧ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅದೇ ವಸ್ತು.

ಅದಲ್ಲದೆ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ; ಆಂತರಿಕವೋ ಬಾಹ್ಯವೋ ಪರಿಣಾಮ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಇರದಿದ್ದರೆಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮ ಆದಿಯಲ್ಲೇ ಆರಂಭವಾಗಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಪಸರಿಸಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ–ಮೊಸರಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಲಿದ್ದಂತೆ. ಪರಿಣಾಮ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಮಾರುಪಾಟುಂಟು, ವಸ್ತುಗಳ ಕ್ಷಣಿಕತೆ ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದೇ ಸರಿ.

ಮತ್ತೆ, ವಸ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಬದಲಾಗದಿದ್ದರೆ ಆಯಾ ತೂಕ, ಗಾತ್ರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಣ್ಣ ಹುಡುಗ ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಕಾಸವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ' ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ; ವಿಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಸ್ತು ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅಥವಾ ನದಿಯನ್ನೊ, ತಟಾಕವನ್ನೊ, ಕೊಳವನ್ನೋ ನೋಡಿ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅಲ್ಲಿ ನೀರು ಬತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಸುಮಾರು ಹೆಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ವಿಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ನಂತರದ ಕಾರಣವೇ ಇರದು. ಗಾಳಿ ಬೀಸುತ್ತದೆ, ನಿಸರ್ಗಸಿದ್ಧವಾಗಿ; ಆಗಾಗ ತೀವ್ರವಾಗುತ್ತದೆ, ತುಂಬ ಮಂದವಾಗುತ್ತದೆ. ಸತತವಾದ ವಿಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಮಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಈ ರೀತಿ ಆಗಲಾರದು.

೫. ಯೋಗಾಚಾರರು

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕಶಾಖೆಯ ವಿಚಾರ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಅರ್ವಾಚೀನ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಒಂದು ಗುಂಪು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮ್ಮಿಳಿತವಾಯಿತೆಂದು ನಂಬಲು ಆಧಾರವುಂಟು. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಪ್ರಕಾರ, ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅದು ಅನುಮಾನಗಮ್ಯವಷ್ಟೆ; ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೊದಲಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವ 'ಜ್ಞಾನ', 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಪದಗಳುಳ್ಳ ವೇದಾಂತಪರ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಹಲವಾರರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ವಸ್ತುತ: ಆತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ ಇವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಪರವಾಗಿ ಸುಖವಾಗಿ ಅರ್ಥಹೇಳಬಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳು[೮೯] ಹಲವಿವೆ.[೫೦]

ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ವಾದಿಸುವವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಯೋಗಾಚಾರರೆಂದೂ ಹೆಸರು. 'ಯೋಗಾಚಾರ' ಎಂಬ ಪದ ಮೊದಲಿಗೆ ತಾಪಸಿಯೆಂಬ

ಅರ್ಥದಲ್ಲಿದ್ದಿತು, ಬರುಬರುತ್ತ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗೆ ಅಥವಾ ಆ ಮತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಿತವಾಯಿತು. 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ' (೨, ೨, ೨೮)ಕ್ಕೆ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ 'ಯೋಗ'ವೆಂದರೆ ಶಮಥ (ಸಮಾಧಿ) ಮತ್ತು ವಿಪಶ್ಯನ (ಪ್ರಜ್ಞೆ) ಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಧನ—ಈ ಎರಡೂ ನೊಗಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿದ ಎರಡು ಎತ್ತುಗಳಂತೆ. ಯೋಗದ ದಾರಿ ಹಿಡಿದು ನಡೆಯುವವನು ಯೋಗಾಚಾರ.

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ 'ಮಹಾಯಾನಸೂತ್ರ'ಗಳಲ್ಲೇ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿದೆ; ಆದರೆ ಈ ವಾದದ ಆದ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿದವನು ಮೈತ್ರೇಯನಾಥ, ಅಸಂಗನ ಗುರು. ತನ್ನದೇ ಆದ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಸ್ರೋತ ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗ ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹರಿಯತೊಡಗಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸ್ವಯಂ ಬುದ್ಧನದೇ ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ ಈ ಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ—"ಬುದ್ಧನ ಮಕ್ಕಳೇ, ಈ ಮೂರೂ ಭೂಮಿಗಳು[೨೧] ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ[೨೨]. ಈ ಶಾಖೆಯ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ನಿಜದಲ್ಲಿ ಅದು ಇರದು; ತಿಮಿರವೆಂಬ ಕಣ್ಣುಬೇನೆ[೨೩] ಇರುವಾತನಿಗೆ ಕೂದಲಗಂಟು ಕಾಣುವಂತೆ, ಎರಡು ಚಂದ್ರರು ಕಾಣುವಂತೆ. ಈ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಊಹಿಸಲೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ದ್ರಷ್ಟೃವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದೃಶ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ."

ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಎತ್ತಬಹುದು: ವಸ್ತುವಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದಾಗಿರದೆ ನಿರ್ವಸ್ತುಕವಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಏಕಿರಬೇಕು? ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಇರಬಾರದೇಕೆ? ಮತ್ತೆ, ವಿಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೇಕೆ? ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇರಬಾರದೇಕೆ? ಒಬ್ಬನೇ ಮನುಷ್ಯ, ಅಥವಾ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ, ಒಂದೆಡೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಕಾಣುವುದು ಏತಕ್ಕೆ? ಹೇಗೆ? ಅದು ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಗ್ರಾಹ್ಯ, ತಿಮಿರದ ಬೇನೆ ಬಂದಾತನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಮಾತ್ರಗಾಹ್ಯವಲ್ಲ.

ಮೇಲಾಗಿ, ಕಣ್ಣುದೋಷ ಇರುವಾತ ಕೂದಲಗಂಟನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ, ಅಥವಾ ಚಂದ್ರದ್ವಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ಪೂರ್ಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಏಕೆ? ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನ ಪೂರೈಸುವದಲ್ಲವೆ? ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಂದು ನಿದರ್ಶನ ನೋಡಿ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಊಟಮಾಡಬಹುದು, ನೀರು ಕುಡಿಯಬಹುದು, ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೊಟ್ಟೆತುಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಟ್ಟೆತುಂಬುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇಕೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಸಮಂಜಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವದಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರಮಾಡಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ, ಒಂದು ಕಾಲ, ದೇಶಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವದಿಂದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಬಹುದು; ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಸಂಭೋಗವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ರೇತಸ್ಖಲನವಾಗಬಹುದು.

ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಟ್ಟೆಯಂಥ ಯಾವುದಾದರೂ ವಸ್ತು ನಿಜ ಹೇಗಾದೀತು? ವೈಶೇಷಿಕರೆನ್ನುವಂತೆ ಸಮಷ್ಟಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಂದೆನ್ನಲಾಗದು, ಏಕೆಂದರೆ ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೇನಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಅಣುಗಳಂತೆ ಬಹು ಎನ್ನಲಾಗದು; ಅಣುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಣುಗಳು ಸಂಘಟಿಸಿ ವಸ್ತುವಾಯಿತೆನ್ನಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಣುವಿನ

ಆರು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ (ಪೂರ್ವ, ಪಶ್ಚಿಮ, ಉತ್ತರ, ದಕ್ಷಿಣ, ಊರ್ಧ್ವ, ಅಧ:) ಆರು ಅಣುಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೇರಿತಾದರೆ ಅಣುವಿಗೆ ಆರು ಪಕ್ಷಗಳುಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು; ಹಾಗಾದರೆ ಅದು ಅಣುವೇ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅಣುವಿನಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷವಿಲ್ಲ.

ಮೈತ್ರೇಯನಾಥನ 'ಮಧ್ಯಾಂತ ವಿಭಂಗಕಾರಿಕೆ' (೧, ೨) ಈ ವಾದದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಇಲ್ಲಿ ಅಭೂತಪರಿಕಲ್ಪವುಂಟು; ದ್ವೈತವಿಲ್ಲ; ಶೂನ್ಯತೆಯುಂಟು; ಅಭೂತ ಪರಿಕಲ್ಪ ಶೂನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. (೧) ಮೊದಲನೆಯದು–ಅಭೂತಪರಿಕಲ್ಪವುಂಟು. ಅಂದರೆ, ಕೆಲವರು ಅದು ಸರ್ವಧರ್ಮಶೂನ್ಯ–ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ–ಎಂದು ಬಗೆಯುವರು. ಆದರೆ ಇದು ತಪ್ಪು; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕೆ ಯಾರಾಗಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದುದೇನು? ಅಭೂತ ಪರಿಕಲ್ಪವೂ ಉಂಟು; ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಆಸೆಬಟ್ಟು ಶ್ರಮಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಉಂಟು. (೨) ಎರಡನೆಯದು–ದ್ವೈತವಿಲ್ಲ. ದ್ರಷ್ಟೃ, ದೃಶ್ಯಗಳೆಂಬ ದ್ವೈತವಿಲ್ಲ, ಅವು ಬಾಸಮಾತ್ರ, ಮನಸ್ಸಿನ ಕಲ್ಪನೆ, ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಅನಂತಸಂತತಿ. ಅವಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ನಿರ್ವಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಂತ. ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಅವು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದಿಂದ ಸಂಬದ್ಧ. ಇದೇ ಸಂಸಾರ. (೩) ಮೂರನೆಯದು–ಶೂನ್ಯತೆಯುಂಟು. ದ್ರಷ್ಟೃ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯ ಎರಡರ ಧರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ರಿಕ್ತವಾದುದು ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು[೨೪]. (೪) ನಾಲ್ಕನೆಯದು–ಅಭೂತಪರಿಕಲ್ಪ ಶೂನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನೇ ಆಲಂಬನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವಾಗ ಅದು ಅಭೂತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಧ್ಯಾನವೇ ಇಲ್ಲ.

ನಾವು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಈ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಜಗತ್ತು ಚಿತ್ತಮಾತ್ರ. ಅಂದರೆ ಚಿತ್ತವೇ ವೇದ್ಯ, ವೇದಕ, ವೇದನೆಗಳ ಮೂರು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದರೆ ಪಕ್ಷವೇ ಇಲ್ಲದ ವಿಜ್ಞಾನ ಹೀಗೆ ಮೂರುಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಹೇಗೆ?

ದೀಪ ತನ್ನ ಸುತ್ತ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುವುದಲ್ಲದೆ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಆಚಾರ್ಯರು ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವವೇದ್ಯ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಶಾಸ್ತ್ರದ[೨೫] ಆಧಾರದಿಂದ ಈ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಕಾಣದೆ, ಚಿತ್ತದ ಸ್ರೋತವನ್ನು ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತ ಅದರ ಉಗಮ ಎಲ್ಲಿ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ–ವಸ್ತುವಿದ್ದರೇ ಚಿತ್ತ, ಎಂದು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ವಸ್ತು ಒಂದು, ಚಿತ್ತ ಇನ್ನೊಂದೆ? ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಒಂದೆಯೆ? ಅದು ಹಾಗಾಗದು. ಕತ್ತಿಯ ಅಲುಗಿನಿಂದ ಕತ್ತಿಯ ಅಲುಗನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಬೆರಳ ತುದಿಯಿಂದ ಬೆರಳತುದಿಯನ್ನೇ ಮುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ". ಹಾಗೆಯೇ ವಿಜ್ಞಾನ ಸ್ವವೇದ್ಯವಾಗಲಾರದು.

ಅಲ್ಲದೆ ದೀಪ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ; ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಬೆಳಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆವರಿಸುವ ಕತ್ತಲೆಯಿರದು.

ಚಿತ್ತದ ಸ್ವವೇದ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು, ಅದು ಹಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಸ್ಮರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ; ನೋಡದಿದ್ದಾಗ ನೆನಪೂ ಇಲ್ಲ.

ಆಚಾರ್ಯರು[೨೬] ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಜನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಅಂಗಗಳ ಹಲವಾರು ನಾಮಧೇಯಗಳುಂಟು, "ಆತ್ಮ", "ಜೀವ" ಇತ್ಯಾದಿ, "ಸ್ಕಂಧ",

“ಧಾತು” ಇತ್ಯಾದಿ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಎರಡೆರಡು ನಾಮಧೇಯಗಳು ಮೂಲಾರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ, ಆತ್ಮಕ್ಕೇ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರುಗಳಿಲ್ಲ. ಏತಕ್ಕೆ? ಅವು ವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮಗಳಷ್ಟೇ ವಿನಾ ಹೊರಗಡೆ ಇರುವುವಲ್ಲ. ಆತ್ಮ, ವಸ್ತು ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ವಾಸನೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ನದಿಯಂತೆ ಹರಿಯುವ ಅಥವಾ ದೀಪದಂತೆ ಉರಿಯುವ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನ[೨೭]ದಿಂದ ಆತ್ಮ, ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಬರುವುವು. ಅವು ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ; ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವು ಅಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮನಾಗಲೀ ಪದಾರ್ಥವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಈ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆದಿದೆ.

ಆತ್ಮದ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರ ಧರ್ಮಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ ಇವು ಯೋಗಾಚಾರ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಈ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದಗಳು–‘ಪುದ್ಗಲ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ’ ಮತ್ತು ‘ಧರ್ಮನೈರಾತ್ಮ್ಯ’[೨೮]. ನೈರಾತ್ಮ್ಯವೆಂದರೆ ಆತ್ಮದಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರುವ ಭಾವ; ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ‘ಸ್ವಭಾವ’, ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ, ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಯಾವೊಂದರ ಮೇಲೂ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿರದೆ ನೈಜವಾದ ಧರ್ಮ. ಆತ್ಮವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಈ ಧರ್ಮ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಉಂಟು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸನಾತನವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ‘ಪುದ್ಗಲ’ ಎಂದರೆ ನಾವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ‘ಮನುಷ್ಯ’, ‘ವ್ಯಕ್ತಿ’ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವ ವಸ್ತು, ಅಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ. ‘ಪುದ್ಗಲನೈರಾತ್ಮ್ಯ’ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಿಂದ “ನಾವು ಪುದ್ಗಲ ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಎಂದು ಏನನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ವಧರ್ಮವಿಲ್ಲ, ಅರ್ಥಾತ್ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ, ಅದು ವಸ್ತು-ಸತ್ ಅಲ್ಲ; ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನೆರವಾಗಲು ಈ ಕಲ್ಪನೆ” ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ‘ಆತ್ಮ’ವಾಗಲಿ ‘ಸ್ವಭಾವ’ವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪನ್ನ, ಇದು ‘ಧರ್ಮನೈರಾತ್ಮ್ಯ’.

ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮೂರು ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ–ಪರಿಕಲ್ಪಿತ, ಪರತಂತ್ರ[೨೯], ಮತ್ತು ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನ[೩೦]. ಈ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ‘ಲಕ್ಷಣ’ ಅಥವಾ ‘ಸ್ವಭಾವ’ಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಆನೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವನೆನ್ನೋಣ. ನಾವು ಆನೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವುದೇನು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆ ಆನೆ ಕಲ್ಪನೆಯಷ್ಟೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಆನೆಯ ರೂಪ ನಿದಾನ, ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆನೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಂದರೆ ಆನೆ ಪರತಂತ್ರವಾಯಿತು. ಕಡೆಯದಾಗಿ, ಆನೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟತಾನೆ? ಇದು ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನ.[೩೧]

ಹೀಗೆ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಆಲಂಬನವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ, ಏನೂ ಇರದೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸದಿದ್ದಾಗ ಅದು ಸ್ವಸ್ಥ[೩೨]ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ‘ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತಾ’ ಅಥವಾ ‘ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರತಾ’ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶಮಥ ಮತ್ತು ವಿಪಶ್ಯನಾಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಚಿತ್ತ ಹೀಗೆ ‘ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತಾ’ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಅದರ ವಿಭಿನ್ನ ಆಕಾರಗಳ ಮೇಲೆ ವಿವಿಧವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ.[೩೩] ‘ಲೋಕೋತ್ತರಜ್ಞಾನ’. ಆಶ್ರಯ ಪರಾವೃತ್ತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞೇಯವೆಂಬ ಆವರಣಗಳೂ ರಾಗ-ದ್ವೇಷ-ಮೋಹಾದಿ ಕ್ಲೇಶಗಳೂ ದೌಷ್ಠುಲ್ಯಗಳೂ, ಇವು ನಿವಾರಿತವಾದಾಗ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನ ತನ್ನ ನೈಜವಾದ ‘ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನ’ (ದೃಕ್-ದೃಶ್ ಎಂಬ ದ್ವೈತವಿಲ್ಲದೆ) ದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತದೆ. ಮುಂಚೆ ಆವರಿತವಾದ ಅಥವಾ

ತಿರೋಧತ್ತವಾದ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನ ಆವರಣ-ತಿರೋಧಾನಗಳ ನಿವಾರಣೆಯಾದಾಗ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದೇ 'ಅನಾಸ್ರವಧಾತು' ಅಥವಾ 'ವಿಮುಕ್ತಿ'.

ಈ ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತೆಯೇ ವೇದಾನ್ತದ ಪಾರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗುರು ಗೌಡಪಾದರ 'ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ'[೩೪]ದಿಂದ ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೇದಾನ್ತದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ.

ಗೌಡಪಾದರ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ 'ಕೈವಲ್ಯ' ಅಥವಾ 'ದ್ರಷ್ಟೃ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಇರುವ' ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ 'ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತೆ'ಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

೫. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು

ಮೈತ್ರೇಯನಾಥ ಯೋಗಾಚಾರ ಮತವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದಂತೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ (ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ೨೦೦?) 'ಮಹಾಯಾನಸೂತ್ರ'ಗಳಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧಿಸುವಂತೆ 'ಮಾಧ್ಯಮಿಕ'ವಾದವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದನು. ಅವನ ಸತ್ಪಾತ್ರಶಿಷ್ಯನಾದ ಆರ್ಯದೇವ (ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ೨೦೦-೨೨೫ ಸುಮಾರು) 'ಚತು:ಶತಿಕೆ'ಯ ಕರ್ತೃ; ನಾಗಾರ್ಜುನನ 'ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಿಕಕಾರಿಕೆ'ಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದವನು ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ (ಕ್ರಿ. ೬೦೦-೬೫೦ ಸುಮಾರು).

ಬುದ್ಧನ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿದವರು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು. ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವೆಂದರೇನು? ಅತಿಯಾದ ಭೋಗ, ಅತಿಯಾದ ಕಾಯಕ್ಲೇಶ ಎರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವನ್ನು[೩೫] ಬುದ್ಧ ತನ್ನ ಪ್ರಥಮದೇಶನದಲ್ಲಿ[೩೬] ಉಪದೇಶಮಾಡಿದನೆಂಬುದು ಸುವಿದಿತವಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸುವ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗ ಅದಲ್ಲ; ಇದು ಮುಂದೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ[೩೭] ಬುದ್ಧನ ಹಲವು ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ 'ಅದ್ವಯವಾದಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಅಭಿಧಾನದಲ್ಲಿರುವ 'ದ್ವಯ' ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.[೩೮] ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಯಾವುವು? ಅವು ಸತ್ತಾ-ಅಸತ್ತಾ, ಶಾಶ್ವತ-ಅಶಾಶ್ವತ, ಆತ್ಮ-ಅನಾತ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪಾಳಿ ಎರಡೂ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಅಪಾಯಕಾರಿಗಳೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ, ಬುದ್ಧ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದನಂತೆ: "ಕಾತ್ಯಾಯನ, 'ಇದೆ', 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲೇ ಜನ ಬಹುವಾಗಿ ತೊಳಗುವರಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ"[೩೯]. ನಾಗಾರ್ಜುನ[೪೦] "ಸತ್ತಾ, ಅಸತ್ತಾ ಎಂಬುದನ್ನೇ ನೋಡುವ ಅಜ್ಞರು ದೃಶ್ಯನಿರೋಧದ ಸುಖವನ್ನರಿಯರು"[೪೧] ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ[೪೨] ಹೀಗಿದೆ: "ಕಾಶ್ಯಪ, 'ಇದೆ' ಎಂಬುದೊಂದು ನಿಶ್ಚಯ, 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು. ಈ ಎರಡು ನಿಶ್ಚಯಗಳ ಮಧ್ಯೆಯಿರುವುದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಆಸರೆಯಿಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಭಾಸವಿಲ್ಲ, ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲ, ನಾಮಧೇಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ, ಕಾಶ್ಯಪ, ಮಧ್ಯಮಾರ್ಗವೆಂಬುದು, ಧರ್ಮದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಸಾಧನರೂಪವಾದುದು"[೪೩]. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧ ಎರಡೂ ವಿನಿಶ್ಚಯಗಳನ್ನೊಪ್ಪದೆ ಮಧ್ಯಮದ ವಾದವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.[೪೪] ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಏನೂ ಇಲ್ಲ; ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಯಾವುದು ಏಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಅಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಯಾವುದು ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ, ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅಂಕವಿಲ್ಲ; ಯಾವುದೂ ಸಮವೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಷಮವೂ ಅಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಅಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ.[೪೫] ಈ ಶಾಖೆಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಹೀಗೆ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೆಂದು ಹೆಸರು.[೪೬]

ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತ, ನಿಷೇಧಕ ಹೀಗೆ ಎರಡೇ ಪಕ್ಷಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವುಬಾರಿ ಮೂರು, ನಾಲ್ಕು[೪೭] ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[೪೮]

ಎರಡೂ ವಿರುದ್ಧ ವಾದಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಭಾವನೆ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲೇ ಬರುತ್ತದೆ: ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸತ್-ಅಸತ್‌ಗಳ ವಿಚಾರ (ಋಗ್ವೇದ ೧೦, ೧೨೯, ೧)–"ಅಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಸತ್ತೂ ಇರಲಿಲ್ಲ". ಅನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ[೪೯] ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ (೧೩, ೧೨) ಬಂದಿತು.

ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದದ ನಿಯಮವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಈ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವವಾದ 'ಶೂನ್ಯವಾದ'ದಲ್ಲಿ ಈ ನಿಯಮ ಧ್ವನಿತ ವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೇ ಪಂಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ:

ಪ್ರತಿವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದರ ಸ್ವಭಾವವುಂಟೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವಷ್ಟೆ, ತಾಪ ಬೆಂಕಿಯ ಸ್ವಭಾವ ವಿದ್ದಂತೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುತ: ಅದೇನು? ಸ್ವಭಾವದ ಲಕ್ಷಣವೇನು? ಅಕೃತ್ರಿಮವಲ್ಲದುದು, ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಆಶ್ರಯ ಬೇಡದುದು, ಮೊದಲು ಇರದೆ ನಂತರ ಬಾರದಿರುವುದು. ತಾಪವಾದರೋ ಹೇತು-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದುದು. ಮುಂಚೆ ಇರದಿದ್ದು ನಂತರ ಬರು ವುದು, ಪರತಂತ್ರವಾದುದು. ಇದು ಬೆಂಕಿಯ ಸ್ವಭಾವ ಹೇಗಾದೀತು? ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳಲ್ಲೂ ಬಿಡದೆ ಇದ್ದೇ ಇರುವ, ಮುಂಚೆ ಇರದೆ ನಂತರ ಬಾರದ, ಪರತಂತ್ರವಲ್ಲದ ಲಕ್ಷಣವಿದ್ದರೆ ಅದು ಬೆಂಕಿಯ ಸ್ವಭಾವ. ಆದರೆ ಅಂಥದು ಏನಾದರೂ ಇದೆಯೆ?

ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ–'ಇಲ್ಲ, ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು. ಆದರೂ ಅಶಿಕ್ಷಿತರಾದ ಶ್ರಾವಕರಲ್ಲಿ ಭಯ ತಪ್ಪಿಸಲು ಸಂವೃತಿಸತ್ಯದಿಂದ ಸಮಾರೋಪಮಾಡಿ 'ಇದೆ'ಯೆನ್ನುತ್ತೇವೆ.

ಆದರೆ ಅದು ಸಮಾರೋಪಿತವಾಗಿ ಸಂವೃತಿಸತ್ಯದಿಂದ ಇದೆಯೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗಿದ್ದೀತು?

ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ–"ಅದು 'ಧರ್ಮತಾ', ಧರ್ಮದ ಪಕ್ಷ." ಧರ್ಮತಾ ಎಂದರೇನು? ಸ್ವಭಾವ. ಸ್ವಭಾವವೆಂದರೇನು? ಪ್ರಕೃತಿ. ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದರೆ? ನೈ:ಸ್ವಾಭಾವ್ಯವಾದುದು. ಹೀಗಂದರೇನು? 'ತಥತಾ'. ತಥತಾ ಎಂದರೇನು? ಹಾಗಿರುವುದು, ಅವಿಕಾರಿತ್ವ, ಯಾವಾ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವಿಕೆ (ಸದೈವ ಸ್ಥಾಯಿತ್ವ).

"ಆದ್ದರಿಂದ ತಾಪ ಬೆಂಕಿಯ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೆಂಕಿಯ ಅನುತ್ಪಾದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವೆಂದೇ ಅನ್ನಬೇಕು".[೫೦] ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವ ಇರದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ; ಅದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದು ದರಿಂದ ಅದರ ನಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ.

ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ವಭಾವರಹಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ನೈ:ಸ್ವಾಭಾವ್ಯವೇ 'ಸರ್ವಧರ್ಮ: ಶೂನ್ಯಾ ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂಬುದು. ಓದುಗರು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಸಮಾರೋಪಿತ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಗ್ರಂಥವೊಂದರಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿರುವ ಶ್ಲೋಕ[೫೧] ಹೀಗೆ ಹೇಳು ತ್ತದೆ: ಸಮಾರೋಪಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಸತ್ಯ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ: 'ಶೂನ್ಯತಾ' ಮುಂತಾದ ಪದ ಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸಮಾರೋಪಗಳೂ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ದುರದೃಷ್ಟವಶದಿಂದ, ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ 'ಶೂನ್ಯತೆ'ಯೆಂಬ ಪದದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಹು ಅಪಾರ್ಥಗಳು ಇದ್ದುವು: ಅದು 'ಅಭಾವ', 'ನಾಸ್ತಿತಾ' ಪದಗಳಿಗೆ

ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದರ ಅನಿವಾರ್ಯ ದುಷ್ಫಲವನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಹೀಗೆ ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು (೨೪, ೧೧): ಹಾವನ್ನಾಗಲೀ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಅಪಾರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಂಡರೆ ಕೇಡುಂಟಾಗುವಂತೆ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಅಪಾರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅನರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅಪಾರ್ಥದ ಮಡಿಲಿಂದ ಎದ್ದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು (೨೪): ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವಾದರೆ, ಉತ್ಪಾದವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಭಂಗವೂ ಇಲ್ಲ ದಿದ್ದರೆ, ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳೆಲ್ಲಿ ಬಂತು? ಅವುಗಳಿಂದ ಎದ್ದ ಶೀಲವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು? ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳ ಫಲವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು? ಬುದ್ಧನ ಶಾಸನವೆಲ್ಲಿ? ಸಂಘವೆಲ್ಲಿ? ಹೆಚ್ಚೇಕೆ, ಬುದ್ಧನೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ !

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುತ್ತ ಉಳಿದ ವಾದಗಳ ನಡುವೆ ಸಂವೃತಿ ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯಗಳೆಂಬ ಸತ್ಯದ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಶಂಕರರ ವೇದಾನ್ತ ದರ್ಶನದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಭಾವನೆಯಿದೆ (ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ಯವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯ ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.) ಎರಡು ಸತ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರಿಯದಿದ್ದರೆ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದ ಆಳವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದವನ ಮತ. ಶೀಲವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡದೆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ ತಿಳಿಯದೆ ನಿರ್ವಾಣವಿಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿದರೆ ಇಂಥ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯತೆ ಯೆಂಬುದೇ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ: ಹೇತು-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ; ನಿಜದಲ್ಲಿ ಇದು ನೈ:ಸ್ವಾಭಾವ್ಯತೆಯೇ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚೋಪ ಶಮ.

೬. ಉಪಸಂಹಾರ

ಈ ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಮಾಡಲು ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದ್ದಾದರೂ ಏನು? ಬುದ್ಧನ 'ಮಾರವಿಜಯ'ವೇ ಎಂದು ಒಡನೆಯೇ ಉತ್ತರ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಂಕೇತಿಕ ವಾಗಿ 'ಮಾರವಿಜಯ' ಮನ್ಮಥನನ್ನು ಗೆದ್ದದ್ದು, ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಮನೆಗಳ ನಿರೋಧ[೩೩]; ಕಾಮನೆಗಳು ಹೀಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗದಿದ್ದರೆ ವೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ದುಃಖಗಳಿಗೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಬಲಶತ್ರುವನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಜಯಿಸಲೇಬೇಕು. ವೇದಗಳ ಕಾಲ ದಲ್ಲೇ ಸುವಿಖ್ಯಾತವಾಗಿದ್ದ ಕಾಮನಿರೋಧ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಮಾರನನ್ನು ಗೆದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧ ಬುದ್ಧನಾದುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿದ್ದ ಬುದ್ಧನ ಮುಂದಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆ—ಮನುಷ್ಯನ ಚಿತ್ತ ದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ದಮನಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ?—ಎಂಬುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಅನಿತ್ಯ, ದುಃಖ, ಅನಾತ್ಮಗಳೆಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ತಂದನು. ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಈ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಭೋಗದಲ್ಲಿರುವ ಲಾಲಸೆ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವೈಭಾಷಿಕರು ಏನನ್ನಾದರೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದಾರೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ, ಯೋಗಾಚಾರ, ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಈ ಮೂರು ಶಾಖೆಗಳು ಗಾಢ ವಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮ ಈ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳ ಪ್ರತಿ ಪಾದನೆಯೇ ಈ ಶಾಖೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಅನಿತ್ಯತಾವಾದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂತತಿವಾದ, ಕ್ಷಣಭಂಗವಾದಗಳಿಂದ ದೃಢ ಪಡಿಸಿದರು, ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸಕಳೆಯನ್ನು ತಂದರು. ಯೋಗಾಚಾರ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಮಾಡಿರುವ ವಾದ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿದೆ. ಕಾಮನೆಗೆ ದೃಕ್-ದೃಶ್ಯ ಎರಡೂ ಅಗತ್ಯ; ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಅವರು ಬಲವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಿಂದ–ಇರುವುದೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನವಷ್ಟೆ, ಪೃಥಕ್ಕಾದ ದೃಕ್-ದೃಶ್ಯಗಳಿಲ್ಲ–ಎಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪುದ್ಗಲ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದಗಳು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಲ್ಲೂ ಉಂಟು[೫೩]. ಕಾಮನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಮುಕ ಯಾರು? ಕಾಮ್ಯವಾವುದು? ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ತಮ್ಮ ಶೂನ್ಯವಾದದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ 'ನಿಃಸ್ವಭಾವ' ಅಥವಾ 'ಶೂನ್ಯ'ವೆಂದು ವಿವರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕಾಮನೆಯನ್ನು ಯಾರು ಏತರಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕು?

"ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿರುವಾತನಿಗೆ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಆಸೆಯಿರದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ನಿರಾಲಂಬ, ಲಾಭದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸಂತೋಷವಿಲ್ಲ. ನಷ್ಟದಿಂದ ದುಃಖವಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ವೈಭವದಿಂದ ಅವನು ಉನ್ಮತ್ತನಲ್ಲ, ಅಥವಾ ವೈಭವವಿಲ್ಲದೆ ದೀನನಲ್ಲ. ಸುಖದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ದುಃಖದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಅನಾಸಕ್ತನಾದವನಿಗೆ ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶೂನ್ಯವನ್ನು ನಂಬುವವನಿಗೆ ಅಭಿಮಾನ-ದ್ವೇಷಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಶೂನ್ಯವಾಗುವುದೇ ಬಯಕೆ, ಅದೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ! ರಾಗ-ದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನಿಗೆ ಶೂನ್ಯ ತಿಳಿಯದು; ವಾದಮಾಡುವವನು, ಜಗಳವಾಡುವವನು, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನುಗ್ಗುವವನು ಇದೆಲ್ಲ ಬರಿ ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಅರಿಯನು."[೫೪]

ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. 'ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ', 10.6.4

೨. 'ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ', 13, 1-5.

೩. 'ಮಹಾಯಾನಸೂತ್ರಾಲಂಕಾರ 19, 59-60.

೪. ಇದಕ್ಕೆ 'ಮಹಾವಿಭಾಷಾ' ಎಂತಲೂ ಹೆಸರಿದ್ದಿತು; ಆದರೆ 'ಮಹಾ' ಎನ್ನುವುದು ಗೌರವಸೂಚೀ ಶಬ್ದ-ವಷ್ಟೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ–ನಿರ್ವಾಣ, ಮಹಾಪರಿನಿರ್ವಾಣ ಈ ಪದಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವಂತೆ.

೫. ಯಶೋಮಿತ್ರ ತನ್ನ 'ಸ್ಫುಟಾರ್ಥ' (ಬಿ.ಬು.ಪು. 12) ದಲ್ಲಿ "ವಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುವವರು, ಅದರಲ್ಲಿ ಆನಂದಿಸುವವರು, ಅದರಂತೆ ನಡೆಯುವವರು, ಅದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ವೈಭಾಷಿಕರು" ಎಂದು. ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. 'ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ'ಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅರ್ಥ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

೬. "ತದಸ್ತಿವಾದಾತ್ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದೀ ಮತ:"

೭. ಸಂಯುಕ್ತಾಗಮ 3,14ರಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ; ನೋಡಿ, ಮಾಧ್ಯಮಿಕವೃತ್ತಿ 22,11, ಮಜ್ಝಿಮನಿಕಾಯ, 3,188.

೮. ಪಂಜಿಕಾಸಹಿತ 'ತತ್ತ್ವಸಂಗ್ರಹ (ಝಾ ಅವರ ಆಂಗ್ಲಾನುವಾದ) 1787 ಮುಂದೆ.

೯. 'ಕಾರಿತ್ವ'ವನ್ನು 'ವ್ಯಾಪಾರ' ಎಂತಲೂ ಅನ್ನುವರು.

೧೦. ವಸುಬಂಧು ತನ್ನ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ' (5,25,26) ದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ.

೧೧. ಪಂಜಿಕಾ ಸಹಿತ 'ತತ್ತ್ವಸಂಗ್ರಹ', 180 ಮುಂದೆ

೧೨. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಅಣುವಾದಿಗಳು, ಆದರೆ ಈ ಅಣುಗಳು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ, ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿಸನ್ಮಾತ್ರ. 'ಸರ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಂಗ್ರಹ', ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ, 5.

೧೩. ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ 'ಮಧ್ಯಾಂತವಿಭಾಗಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಟೀಕಾ' ಕಲ್ಕತ್ತಾ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಸೀರೀಸ್ ಪು. 11, ನೋಡಿ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ವಚನಗಳು 'ಸೂತ್ರ'ಗಳು; ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳು 'ಶಾಸ್ತ್ರ'ಗಳು.

೧೪. 'ವಿಂಶತಿಕಾ', 11-15

೧೫. ಆಂಗ್ಲಾನುವಾದ, ಸೇಕ್ರೆಡ್ ಬುಕ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಈಸ್ಟ್, 35ನೇ ಸಂಪುಟ, ಪು 63 ಮುಂದೆ

೧೬. ಲೆವಿ, ಜೆ. 1927, ಪು. 95-127

೧೭. 'ಮಹಾಯಾನ ಸೂತ್ರಾಲಂಕಾರ 18, 82-88

೧೮. ಚೀಣೀ ಸಂಸ್ಕೃತದ "ಮಾಯಾಕಾರಫಲಕವತ್", ಇಲ್ಲಿ "ಪಲಕ" ಎಂದರೇನು?

೧೯. ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ (ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪ್ಪ. 3.1): "ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದನ್ನರಿತವನು; ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಸತ್ತ್ವಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿ, ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬದುಕಿ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಸೇರುತ್ತವೆ"

೨೦. ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಕ್ವಾರ್ಟರ್ಲಿ, ಸಂ.10, 1934, ಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ "ಎವೆಲ್ಯೂಷನ್ ಆಫ್ ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದ" ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿ.

೨೧. ಕಾಮಲೋಕ, ರೂಪಲೋಕ, ಅರೂಪಲೋಕ. ಪ್ರಪಂಚ ಈ ಮೂರುಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ.

೨೨. 'ಲಂಕಾವತಾರ' (10,15) ವನ್ನೂ ನೋಡಿ: "ಮೂಢರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ವಾಸನೆಗಳಿಂದ ಚಲಿಸಿದಾಗ ವಸ್ತುಗಳು ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ." ಚಿತ್ತ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಇವೂ ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು.

೨೩. 'ಸುಶ್ರುತ', 1.3

೨೪. ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯವಾದ (ಅಂದರೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ) ಎರಡೂ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲೂ ಶೂನ್ಯತೆ ಯನ್ನೊಪ್ಪುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ದೃಕ್-ದೃಶ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಅಭಾವ; ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಪ್ರಕಾರ ನಿ:ಸ್ವಭಾವತೆ.

೨೫. 'ಆರ್ಯರತ್ನಚೂಡಸೂತ್ರ' (ಅಥವಾ 'ಪರಿಪೃಚ್ಛಾ') ದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ. ಇದನ್ನು 'ಮಾಧ್ಯಮಿಕವೃತ್ತಿ' (ಪು. 62) ಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತಮಾಡಿದೆ; 'ಬೋಧಿಚರ್ಯಾವತಾರಪಂಜಿಕಾ', ಪು. 392.

೨೬. 'ತ್ರಿಂಶಿಕಾ', 1. ಪು. 16.

೨೭. ಈ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಅಹಂವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯ ಅದು. ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಜ್ಞಾನ 'ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನ' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು 'ಲಂಕಾವತಾರ'ದ ವಿವರಣೆ (2, 99-100): "ಸಮುದ್ರದ ತರಂಗಗಳು ಗಾಳಿಯಿಂದ ಎದ್ದು ಕುಣಿಯುವಂತೆ, ಅವುಗಳ ನಿರೋಧ ಇಲ್ಲದಿರುವಂತೆ, ಗ್ರಹಣವಿಜ್ಞಾನವೂ ವಸ್ತುಗಳೆಂಬ ಗಾಳಿಯಿಂದ ಎದ್ದು ವಿವಿಧ ವಿಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿಗಳಂತೆ ಕುಣಿಯುತ್ತದೆ"

೨೮. ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ ಈ ಎರಡು ಪದಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ ('ಚತು:ಶತಿಕಾ', ಮೆಮಾಯರ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಎಎಸ್‌ಬಿ, ಸಂ. 3, ಸಂಖ್ಯೆ 8, ಪುಟ 449-514)

೨೯. ಈ ಪದವನ್ನು ಸ್ಥಿರಮತಿ ತನ್ನ 'ತ್ರಿಂಶಿಕೆ' (ಪು. 39) ಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ: "ಹೇತು-ಪ್ರತ್ಯಯ ಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದರಿಂದ ಪರತಂತ್ರ".

೩೦. ಕೆಲವುಬಾರಿ ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಕಡೆಯ ಪದಗಳನ್ನು 'ಕಲ್ಪಿತ' ಮತ್ತು 'ನಿಷ್ಪನ್ನ' ಎಂದಷ್ಟೆ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

೩೧. 'ತ್ರಿಸ್ವಭಾವನಿರ್ದೇಶ', 28, ನೋಡಿ

೩೨. ವಸುಬಂಧು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ('ತ್ರಿಂಶಿಕಾ', 28): 'ಸ್ಥಿತಂ ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರತ್ವೆ'

೩೩. 'ತ್ರಿಂಶಿಕಾ' 29-30

೩೪. ಗೌಡಪಾದನ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ 'ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ', ಪು. cxxxiii ಮುಂದೆ, ತತ್ರಾಪಿ 15ನೇ ಪರಿಚ್ಛೇದ ನೋಡಿ; 'ದಿ ಫಿಲಾಸಫಿ ಆಫ್ ಗೌಡಪಾದ'; 3, 35, 46; 4, 47-57, 72, 60-66.

೩೫. 'ಮಹಾವಗ್ಗ' (ವಿನಯ) 1.6.17.

೩೬. ಈ ಎರಡು ಭಾವನೆಗಳನ್ನೂ ದೂಷಿಸಿ ಯುಕ್ತವಾದ, ಅಂದರೆ ಮಧ್ಯಮವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು 'ಭಗವದ್ಗೀತೆ' (6,16) ಯೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ.

೩೭. 'ಅಮರ', 1.1.14

೩೮. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಇಲ್ಲಿ 'ಎರಡು' ಎಂದರೆ ದೃಕ್ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯ.

೩೯. 'ಕಾತ್ಯಾಯನಾವ-ವಾದ', 'ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ವೃತ್ತಿ' (ಪು. 269) ಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತ, ಸಂಯುಕ್ತನಿಕಾಯ' (ಸಂ. 7, ಪು. 17) ವನ್ನೂ ನೋಡಿ.

೪೦. 'ಮಾಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾ', 5,8.

೪೧. 'ಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾ' (15,7) ವನ್ನೂ ನೋಡಿ; 'ಸಂಯುಕ್ತನಿಕಾಯ', ಸಂ. 7, ಪು. 17.

೪೨. 'ಕಾಶ್ಯಪಪರಿವರ್ತ', 60 (ಪು. 90), 'ಮಾಧ್ಯಮಕವೃತ್ತಿ' (ಪು. 270)ಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತ.

೪೩. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಇಂತಹ ಪ್ರಕರಣಗಳಿಗೆ ಗೌಡಪಾದನ 'ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ' (ಪು. 103-4) ನೋಡಿ.

೪೪. 'ಸಂಯುಕ್ತನಿಕಾಯ', 7, ಪು. 17 (12, 15): "ತಥಾಗತನು ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗದಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ".

೪೫. 'ಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕೆ'ಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನೋಡಿ. ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನಂತಧರ್ಮಗಳುಂಟು; ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎಂಟನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

೪೬. 'ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ' (ಪು. 30) ರಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿನ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿವರಣೆ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ.

೪೭. ಅವು: ಸತ್, ಅಸತ್, ಸದಸತ್, ನಾಸತ್‌ನಸತ್. 'ಚತು:ಶತಿಕಾ' (8,70) ನೋಡಿ; 16,25; ಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾ', 22,21.

೪೮. ವಿವರಗಳಿಗೆ ಲೇಖಕನ 'ಚತುಷ್ಕೋಟಿ' ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿ (ಝೂ ಸ್ಮಾರಕಗ್ರಂಥ, ಪು. 85 ಮುಂದೆ)

೪೯. 'ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ' 4,18; 'ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ' 3,8,8.

೫೦. 'ಮಾಧ್ಯಮಕವೃತ್ತಿ' ಪು. 264-5; ವಸ್ತುವಿನ ನಿ:ಸ್ವಭಾವತೆಗೆ ಇತರ ಆಧಾರಗಳನ್ನು 'ಮಹಾಯಾನ ಸೂತ್ರಾಲಂಕಾರ' (pi, 50-1) ದಲ್ಲಿ ನೋಡಿ.

೫೧. 'ಅದ್ವಯವಜ್ರಸಂಗ್ರಹ' (ಜಿ.ಓ.ಎಸ್. ಪು. 121) ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ 'ತತ್ವರತ್ನಾವಲೀ'. ವಾಕ್ಯ ಹೀಗಿದೆ– "ಸರ್ವಾರೋಪವಿನಿರ್ಮುಕ್ತಂ ಸ್ವತಸ್ತತ್ತ್ವಂ ಚಕಾಸತಿ. ಶೂನ್ಯತಾದ್ಯಭಿಧಾಸ್ಯೆಸ್ತು ತತ್ರಾರೋಪನಿರಾ ಕ್ರಿಯಾ"

೫೨. 'ಮಾರವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ 'ಮಾರ'ನೆಂದರೆ ಅಕ್ಷರಶ: 'ಮೃತ್ಯು' ಅಥವಾ 'ಮೃತ್ಯುವಿಗೆ ಕಾರಣ': ಅರ್ಥ 'ಕಾಮ' (ಬಯಕೆ).

೫೩. ಮಾಧ್ಯಮಕರು 'ಪುದ್ಗಲಶೂನ್ಯತಾ', 'ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತಾ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

೫೪. 'ಆರ್ಯಧರ್ಮಸಂಗೀತಿಸೂತ್ರ', 'ಶಿಕ್ಷಾಸಮುಚ್ಚಯ', ಪು. 265 (ಬೆಂಡೆಲ್ ಮತ್ತು ರೌಸ್ ಅವರ ಆಂಗ್ಲಾನುವಾದ) ದಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೯ (ಮುಂದುವರಿದುದು)

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ

(ಇ) — ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಶಾಖೆಗಳು

೧. ಶಾಖೆಗಳ ಉದಯ

ಪಂಥವೊಂದು ಶಾಖಾಪ್ರಶಾಖೆಗಳಾಗಿ ಒಡೆದು ಬೇರ್ಪಡುವ ಲಕ್ಷಣ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬಹಳಬೇಗ ತಲೆದೋರಿತು. ಕಥಾವತ್ತು (ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨೪೬) ಈ ಪಂಗಡಗಳೊಳಗಿನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಆ ಪ್ರಭೇದಗಳು ರೂಢಮೂಲವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ವಾಣಾನಂತರ ಸುಮಾರು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ವೇಶಾಲಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಂಡ ಸಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮಹಾಸಭೆಯ ಪ್ರಥಮವಿಭಾಗ ಮೊದಲಾಯಿತೆಂದು ದಾಖಲೆಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥವಿರರು ಹತ್ತುಸಹಸ್ರ ವಜ್ಜಿಯದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕಿದರು. ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಹತ್ತು ಉಪನಿಯಮಗಳ[1] ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಮೇಲೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದವು. ವಜ್ಜಿಯದ ಆ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ತಾವೇ ಒಂದು ಮಹಾಸಾಂಘಿಕವಾದರು.[2] ಮಹಾಯಾನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆರಂಭ ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳೂ ಸಾಮ್ಮಿತೀಯರೂ ಸ್ಥವಿರರಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟರು. ಇದರಲ್ಲೊಂದೊಂದು ಶಾಖೆಯೂ ಅನೇಕ ಉಪಶಾಖೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದಿತು.

ವಸುಮಿತ್ರ, ವಿನೀತದೇವ ಮತ್ತು ಭವ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧೇತಿಹಾಸಕಾರರು ಹದಿನೆಂಟು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಖೆಗಳ ವಿಚಾರ[3] ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಗುರುವಿನ ಯಥಾರ್ಥೋಪದೇಶವನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಾಗಿ ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥವಿರವಾದ, ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ, ಮಹಾಸಂಘಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ಮಿತೀಯ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಶಾಖೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಉಳಿದವು ಇವುಗಳ ಉಪಶಾಖೆಗಳು.

ಮೊದಲು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ಸ್ಥವಿರವಾದ ಮೂರನೆಯ ಮಹಾಸಭೆಯ ಕಾಲದಿಂದ (ಅಶೋಕನ ರಾಜ್ಯಭಾರದ ಕಾಲ) ಹಿಡಿದು ಅದು ಭಾರತದ ಭೂಭಾಗದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾದ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಕ್ರಮೇಣ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಇಳಿಮುಖವಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೂ ಸಿಲೋನ್, ಬರ್ಮಾ ಮತ್ತು ಸಯಾಂದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಿದೆ. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲವೂ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆದ ಶಾಖೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಕಾಶ್ಮೀರ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಾರಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಅದು ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಕವಲು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಿತು. ಸಾಮ್ಮಿತೀಯರದೂ (ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರೀಯರು) ಅಧಿಕಸಂಖ್ಯೆಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಪಂಗಡವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಈ ಪಂಥದ ಮೂಲಕೃತಿಗಳು ಯಾರಿಂದಲೂ ರಕ್ಷಿಸಿಡಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈ ಶಾಖೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅತ್ಯಲ್ಪಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರ

ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳಿಂದಲೇ ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕಠಿಣ ಪ್ರಸಂಗ ಒದಗಿದೆ. ಇತರ ಶಾಖೆಗಳವರಿಂದ ನಾಸ್ತಿಕರೆಂದು ಸರ್ವಾತ್ಮನಾ ದೂಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅವರು ವಿಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಗಳೊಡನೆ ಒಂದೇ ಆದುದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದಾಗಲೀ ಆಗಿರದ[4] ಅರ್ಧನಿತ್ಯ ತತ್ತ್ವವಾದ ಪುದ್ಗಲಾತ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ದೃಢಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದರು. ಇತರ ಶಾಖೆಗಳವರ ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾದ ವಿಶೇಷಣಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಶೂನ್ಯಕ್ಕೂ ನಡುವಣ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಈ ಶಾಖೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದೆ. ಮಹಾಯಾನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದರ್ಶನದ ಅಗ್ರಗಾಮಿಗಳೆಂದು ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರನ್ನೀಗ ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.[5] ಧರ್ಮಗಳು ನಿರ್ವಾಣ, ಬುದ್ಧಕಾಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸರ್ವಮುಕ್ತಿ (ಬೋಧಿಸತ್ವದ ಆದರ್ಶ) ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಶಾಖೆಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಪ್ರಭೇದಗಳು ತೀವ್ರವೂ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆದವು. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅವರ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ವಾದವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಭಾವನಾ ಸಂಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಕ್ವವಾಗಿ ಬೆಳೆದವು.

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನುಳ್ಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. ಅದರ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಡಗಿವೆ. ಆಂತರಿಕ ಪ್ರಭೇದಗಳೆಷ್ಟೇ ಇದ್ದರೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಯಾವ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿತ್ಯ, ಅಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬೌದ್ಧೇತರವಾದ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ–ಜೈನಧರ್ಮವೂ ಸಹ–ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿದವು. ನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾವನೆ. ಈ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅನೇಕಾನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇದನ್ನೇ ಅರಿಯಲೆಂದೂ ವಿವರಿಸಲೆಂದೂ ಅರಸುತ್ತಿವೆ.

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿರಾಕರಣೆಯ (ಪುದ್ಗಲನೈರಾತ್ಮ್ಯದ) ಫಲಿತಾರ್ಥ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಥೇರವಾದ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಗಳು (ವೈಭಾಷಿಕ) ಈ ನಾನಾತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಕ್ಯಾಂಟಿನ ತತ್ತ್ವಪದ್ಧತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜಟಿಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ತಮ್ಮ ಸವಿಮರ್ಶವೂ ಮಾನಸಿಕವೂ ಆದ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಮತ್ತು ಯೋಗಾಚಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರು.

ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಎರಡನೆಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಘಟ್ಟವನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಂದ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೨ನೇ ಶತಮಾನ) ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು (ಧರ್ಮನೈರಾತ್ಮ್ಯ). ದ್ರವ್ಯವು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದರೆ ಅದರ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಸಹ ಅಂಥವೇ ಆದವು. ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಎಣಿಸುವಂತೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು (Real) ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪದಾರ್ಥಗಳ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಪರಮೋಪದೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಂತವಾಗಿಯೇ[6] ಕ್ಷಣಿಕವಾದವನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಶಂಕರರ ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕನೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಂವೃತಿ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅಂಗೀಕಾರದಿಂದ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನವದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದರ್ಶನಗಳ ಆತ್ಮದೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ

ವಿಶೇಷಣದೃಷ್ಟಿ ಈ ಎರಡು ಮೂಲಭೂತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣಗಳ ಖಂಡನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತರ್ಕದ ಜನ್ಮವಾಯಿತು. ಕ್ಯಾಂಟಿನ ತರ್ಕಸರಣಿಯಂತೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕನೂ ಸರ್ವದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಾದ–ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ನಿರ್ವಾಣ (Absolute), ತೋರಿಕೆಯ ಅಸತ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗಿರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟುವು. ಆದಾಗ್ಯೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೂ ತೀವ್ರವಾಗಿಯೂ ನಿರಾಕರಿಸುವಂತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ತೋರಿದುದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮೂಡಿತು. ಯೋಗಾಚಾರದವರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಷ್ಕರಣವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೇವಲಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದೆಂದೂ ಆದರೆ ಅದರೊಡನೆ ಸಂಸರ್ಗಹೊಂದಿದಂತೆ ತೋರುವ ಕರ್ತೃಕರ್ಮರೂಪವಾದ ದ್ವೈತಭಾವವನ್ನು ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಎಣಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಅದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ; ದ್ವೈತಭಾವ ನಿಜವಾದುದಲ್ಲ; ಆದರೆ ದ್ವಯಶೂನ್ಯತೆ ಸಂಭವಿಸುವಲ್ಲಿ ಅದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಅದು ಶೂನ್ಯ.[8]

ಕ್ಯಾಂಟಿನ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕದರ್ಶನ ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದಲ್ಲಿ ಫಿಷ್ಟೆ, ಷೆಲ್ಲಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಹೆಗಲ್‌ರವರ ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಗಳಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಗಾಚಾರರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ನೇರವಾದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದೆ. ಇದು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಮೂರನೆಯ ಮಹಾಘಟ್ಟವಾಗಿದೆ.

ತಾಂತ್ರಿಕ ದರ್ಶನ (ವಜ್ರಯಾನ, ಮಂತ್ರಯಾನ ಮೊದಲಾದವು) ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿತು. ಶೂನ್ಯತೆಯ ಆಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮಂತ್ರ, ತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅರ್ಚನೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಮುಚ್ಚಯವೇ ತಾಂತ್ರಿಕ ದರ್ಶನ. ಅದು ಮತವೂ ಹೌದು ದರ್ಶನವೂ ಹೌದು. ಇಂಡಿಯಾದೇಶದಿಂದ ಅದು ಮರೆಯಾದಾಗ (ಹನ್ನೊಂದರಿಂದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನ) ಟಿಬೆಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಈ ರೂಪವೇ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಹಲಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನಶಾಖೆಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಚೀಣಾ ಮತ್ತು ಜಪಾನ್‌ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ[9] ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ.

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಶೂನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುವುದು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿದೆ. ಬಸ್ಟನ್[10] ಮತ್ತಿತರ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮೇತಿಹಾಸಕಾರರು ಈ ಕಾಲಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಚಕ್ರದ ಮೂರು ಪ್ರವರ್ತನಗಳೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೌದ್ಧೇತರರಾದರೋ ವೈಭಾಷಿಕ, ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ, ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಮತ್ತು ಯೋಗಾಚಾರ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹೀನಯಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನೇಕತ್ವವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿವೆ. ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಮಹಾಯಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ಶೂನ್ಯತಾಪರವಾಗಿವೆ. ಆಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಸ್ಥಾನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವೈಭಾಷಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ (ಆಭಿಧರ್ಮಿಕ) ಇದೆ. ಇದರ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶನವಾಗಿ ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಆಭಿಧರ್ಮಿಕದ ಬೆಳೆವಣಿಗೆ ನಿಂತುಹೋಯಿತೆಂದಾಗಲೀ, ಯೋಗಾಚಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಳಕೆ ತಪ್ಪಿತೆಂದಾಗಲೀ ಊಹಿಸಬಾರದು. ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಬೆಳೆದು ಮುಂದು

ಮರಿದವು. ಯಾವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಾಗಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತೆಂಬುವುದನ್ನು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲನೆಯದೆಂಬುದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಈ ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ವಿವಿಧವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾದ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವದ ಅಡಿಪಾಯದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಧರ್ಮತತ್ತ್ವವಾಗಿ ಬೆಳಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ತಾನು ಮಧ್ಯಸ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಭಿಧರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಧರ್ಮತತ್ತ್ವ ಆತ್ಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾಗಿಯೂ ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅಳಿವನ್ನು ಕ್ರಮಗೊಳಿಸುವ ಸೃಷ್ಟಿನಿಯಮವಾಗಿದೆ: ನಿತ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯತೆಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ದೂರವಾಗಿರುವುದೇ ಮಧ್ಯಸ್ಥಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅನ್ಯಾಶ್ರಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧರ್ಮಗಳ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೆಂಬುದಾಗಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ ಎಂಬ ಎರಡು ಮೂಲಭೂತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸದಿರುವುದೇ ಮಧ್ಯಸ್ಥಮಾರ್ಗ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದದ (ದ್ರವ್ಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ) ಹಠಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಸರ್ವಶೂನ್ಯವಾದದ (ದ್ರವ್ಯ ಹಾಗೂ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಅನಭ್ಯುಪಗಮ) ನಾಸ್ತಿಕ್ಯಭಾವವನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳು

ಪಾಳೀಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನಿಚ್ಚ (ಅನಿತ್ಯ) ಅನತ್ತ (ಅನಾತ್ಮ) ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎಂದು ಉದ್ಘೋಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಸಾಧನೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಗಿರುವುದು ಅಂತಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷಣಗಳೇ ವಿನಾ ಜಟಿಲವಾದ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧ ವಾದಗಳಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಅವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರು. ಆತ್ಮವನ್ನಂಗೀಕರಿಸುವ ದರ್ಶನಗಳು ಯಾವ ಆತ್ಮವನ್ನು ನಿತ್ಯ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದು ಸಾರಿದರೋ ಆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಳಸಿದ ತಾರ್ಕಿಕವಾದವಾಗಿದೆ ಬೌದ್ಧಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿದರ ನೈರಾತ್ಮ್ಯದೃಷ್ಟಿ. ಅದು ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವ, ಅನಾತ್ಮತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಲಕ್ಷಣತ್ವ ಎಂಬ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬದ್ಧವಾದ ಮೂರು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯವಸ್ತು ಕಾರ್ಯಸಮರ್ಥವಾದುದು ಎಂದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾರ್ಯವೊಂದನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಸಮರ್ಥವಲ್ಲದಿರುವ ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಏಕಕಾಲಿಕವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಕ್ರಮಿಕವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಇದು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಭವಿಸುವುದಾದರೆ ಒಂದೇಬಾರಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಮುಗಿಯುವುದರಿಂದ ನಿತ್ಯವಾದ ಆ ವಸ್ತು ಪ್ರಥಮಕ್ಷಣಾನಂತರ ಇರುವುದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಅದು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಾದರೆ ಎರಡನೆಯ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅದೇ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದೇ ಕಾರ್ಯದ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಸಂತತಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅಸಂಬದ್ಧವೇ ಸರಿ. ಮುಂದಿನಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದು ಈ ಕಾರ್ಯಸಂತಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ

ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆಂಬುದು ವಿಶದವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಥಮಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾರ್ಯ ಸಮರ್ಥವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇತರ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅದು ಅಸಮರ್ಥ ವಾಗಿದೆ. ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆಯೋ ಅದು ಒಂದೇವಸ್ತು ಆಗಲಾರದು.[11] ಹಾಗೆಯೇ ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಕ್ರಮಿಕವಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥ ಕ್ರಿಯಾ ಕಾರಿಯಾಗಲಾರದು. 'ಎ' ಎಂಬುದು ಮೊದಲು 'ಎಕ್ಸ್'ನ್ನೂ ಅನಂತರ 'ವೈ'ಅನ್ನೂ ಅನಂತರ 'ಜೆಡ್'ನ್ನೂ ಉತ್ಪಾದನೆಮಾಡುತ್ತದೆ. 'ಎಕ್ಸ್' ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ 'ವೈ' ಅನ್ನೂ ಉತ್ಪಾದನೆಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳ ಬಹುದು. ಹಾಗಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ 'ಎ' ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಿತು. ಎರಡನೆಯ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಸಹ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದ ನಿಲುವಿಗೇ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಾಗೆ ಅಸಮರ್ಥವಾಗುವು ದಾದರೆ ಅದು ಎಂದೂ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು ಎಷ್ಟೇ ಕಾಲವಾದರೂ ಕಲ್ಲಿನ ಚೂರು ಮೊಳಕೆಯನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿಮಾಡಲಾರದಂತೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ 'ಎ' ಎಂಬುವುದು ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಆಗ ಅದು ಒಂದೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೂ, ಅಸಮರ್ಥ ವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'ಕಾರಣವು ಒಂದೇಬಗೆಯಾಗಿದೆ (ಉದಾ: ಬೀಜ): ಆದರೆ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಸಹಕಾರಿಗಳ ಸದ್ಭಾವ ಅಥವಾ ಅಭಾವವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದೆ' ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಸಹಕಾರಿಗಳಿಂದ ಆ ಧ್ರುವವಸ್ತುವಿಗೇನಾದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟೋ? ಕಾರ್ಯಕರವಲ್ಲದ ಅವುಗಳ ಕೇವಲ ಸದ್ಭಾವ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡ ಲಾರದು. ಅದ್ದರಿಂದ ಮೊಳೆಯುವ ಮುನ್ನವೇ ಆ ಬೀಜವನ್ನವು ರೂಪಾಂತರಿಸಲೇಬೇಕು. ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿದ ಬೀಜವೀಗ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಬೀಜದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನದು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೊಂದಿರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬೀಜಕ್ಕೆ ಎರಡು ಸ್ವರೂಪಗಳಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ–ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಸ್ವಸ್ವರೂಪ ವೊಂದು ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತೊಂದು. ಪದಾರ್ಥ ವೊಂದರ ದ್ವಿಸ್ವಭಾವವನ್ನಂಗೀಕರಿಸುವುದೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯ ಗಳಂತೆ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣವೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ವಸ್ತುಭೇದ: ಒಂದು ವಸ್ತು ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಕೇವಲ ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದು.

ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕ್ಷಯಿಸಿ ನಾಶವಾಗುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೂ ಇದೇ ತೀರ್ಮಾನವೇ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯಾದ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ನಾಶಪಡಿಸಲ್ಪಡುವವರೆಗೂ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇರುತ್ತಲೇ ಇರುವುದೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಭಾವನೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ತಾನಾಗಿ ನಾಶ ವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೆ ಎಷ್ಟೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಭಾವವೂ ಅದರಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರ ಲಾರದು. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ ಮಾತೇ ಏಳಲಾರದು. ದಂಡಘಾತ ಘಟವನ್ನು ನಾಶ ಪಡಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿನಾಶ ಘಟಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದೊಣ್ಣೆಯ ಪೆಟ್ಟಿನಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಆಗದು.ಅದು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಆಕಾಶ ದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಷ್ಟ ವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕು. ಘಟಕ್ಕೆ ವಿನಾಶ ಸಹಜವೇ ಆಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಂತೂ ದೊಣ್ಣೆಯ ಪೆಟ್ಟು ಅದರ ಹಾನಿಗೆ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತವಾಗುವುದೇ ವಿನಾ ವಿನಾಶಕರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ

ಕಾಲವಾಯಿತು, ನಾಶವಾಯಿತು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬುದನ್ನಾದರೂ ಕ್ಷಣಕಾಲ ವಿಚಾರಿಸಿ. ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದವರೆಗೂ ವಸ್ತುವೊಂದು ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದು ಅನಂತರ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಬದಲಾಗ ತೊಡಗಿತು ಎಂಬುದು ಅದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೂ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ವಿಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಕಾರ ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟೂ ಸಹ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ವಿನಾಶವೇ ಎಂದೇಕೆ ನಾವು ಹೇಳಬಾರದು? ವಸ್ತು ಅದರ ಬಾಳ್ವೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಿರಲೇಬೇಕು. ಜ್ವಾಲೈಕ್ಯದಂತೆ ಅಥವಾ ಪ್ರವಾಹೈಕ್ಯದಂತೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥೈರ್ಯವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಸರಿ. ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಸಂತಾನ. ವಸ್ತು ಒಂದು ಕ್ಷಣ: ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂದಾಗಲೀ ಮುಂದಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲ ಪರಿಮಾಣವಿಲ್ಲ; ವಿಸ್ತಾರವಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಿರನ್ವಯ ವಿನಾಶ ಸಹಜವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಅವಯವಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವನಿರಾಕರಣೆಗೂ ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಯಾವುದು? ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೇಜ ಒಂದು ವಸ್ತು. ಮರ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಅವುಗಳು ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಆಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಮೇಜವು ಅಂಶತಃ ದೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕೆಲ ಭಾಗಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಸಾಧ್ಯ. ವೃಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಚಲಿಸುತ್ತವೆ: ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿದೆ; ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗ ಬಿಸಿಲಿನಲ್ಲಿದೆ. ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದೃಷ್ಟ, ಅದೃಷ್ಟ, ಚಲ, ಅಚಲ, ನೆರಳು ಬೆಳಕು ಮೊದಲಾದುವು) ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿದೆಯೋ ಅದು ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವಾಗಬಲ್ಲದು? ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಭಾಗ, ಚಲಿಸದೆ ಇರುವುದು ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಈ ವಾದದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಭಾಗಗಳು. ಅವಯವಗಳ ಧರ್ಮಗಳು ಅವು ಯಾವುದರ ಅವಯವಗಳೋ ಅಂಥ ಅವಯವಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಎಷ್ಟು ಅವಯವಗಳಿವೆಯೋ ಅಥವಾ ತೋರಿಕೆಗಳಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಿವೆ. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ವಿದ್ಯಮಾನತ್ವವಾಗಲೀ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳ (ಅವಯವಗಳ ಅಥವಾ ತೋರಿಕೆಗಳ) ಐಕ್ಯ ಧಾನ್ಯರಾಶಿಯ ಐಕ್ಯದಂತೆಯೇ[12] ಭ್ರಾಂತಿ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥ ಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯಾದ ಪರಿಮಾಣ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಬಿಂದುವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ತರ್ಕಪದ್ಧತಿಯಿಂದ 'ಸಾಮಾನ್ಯದ' ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿನ ಸಮಾನಾಕಾರತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ನಾವು ಬರುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸ್ವಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಸಾರೂಪ್ಯವೂ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನತಿಕ್ರಾಂತವಾದ ತೊಂದರೆಗೊಳಗಾಗಿದೆ. ದೇಶ ಕಾಲಗಳ ಅಂತರದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಸಂಖ್ಯವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ಅಸ್ಪೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಒಂದು ಸತ್ತೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬಲ್ಲದು? ಮತ್ತೂ ನಾವು ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗ ವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಾಕಾರವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ? ಆ ಮನುಷ್ಯ ಸಾಯುವಾಗ ಅದು ಎಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ? ಇಂಥ ತೊಂದರೆಗಳಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಬೌದ್ಧರು ಇರುವುವೆಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷಗಳೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ವಿಕಲ್ಪ.

ವಸ್ತುವೊಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅದರ ವಿನಾಶವಾಗಲೀ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರ; ಪ್ರತಿಮೆಯ ದೇಹದಂತೆ. ರಾಹುವಿನ ಶಿರಸ್ಸಿನಂತೆ.[13] ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಲೀ, ಆ ವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ಬೆಳೆಯುವುವಾಗಲೀ ಆಗಿರದೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಬೌದ್ಧರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಬರುವುದೇ ವಿಕಾರವೆನಿಸುವುದು. ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿನಿರನ್ವಯ ಧ್ವಂಸವನ್ನು ಹೊಂದುವ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂತಾನವದು; ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಚಲನೆ ಎಂಬುವುದು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಬದಲಾಗುವುದಲ್ಲ. ಉಚಿತವಾದ ಅಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಚಲನಚಿತ್ರ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚಿತ್ರಗಳಂತೆ ಆಗುವ ವಸ್ತುಸಂತಾನದ ಹುಟ್ಟು ಅದು.[14] ಒಂದೊಂದು ಧರ್ಮದಲ್ಲಾಗಲೀ ಆ ಸಂತಾನದಲ್ಲಾಗಲೀ ಚಲನೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಪ್ರವಾಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಚಲವಾದ ಆ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಕನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು ಏಕಕಾಲಿಕವಾಗಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದರ ಗ್ರಹಣವಾಗಲೀ ವಿನಿಯೋಗವಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣಾತ್ಮಕ ವಾದುದು. ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥೈರ್ಯವಿಲ್ಲದುದರಿಂದಲೂ, ಅವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ನಿರನ್ವಯ ವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ಒಂದುರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಂತುಕವಾಗು ತ್ತದೆ.[15] ಸಹಜವಾದ ಈ ತೊಂದರೆಗಳು ಬೌದ್ಧರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಸುತ್ತವೆ.

ಆಭಿಧರ್ಮಿಕ ದರ್ಶನ

ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಕ್ರಮ ಬದ್ಧವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಆಭಿಧರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವಿಕವೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವೂ ಆದ ಮನೋಭಾವ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಖಂಡನರೂಪವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮಗಳ ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧವಾದ ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕವಾದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳೆಂದು ಅಭಿಧರ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅಭಿಧರ್ಮ ಕೋಶದಲ್ಲಿ[16] ಹೇಳಿದೆ. ಪರಮಸತ್ಯದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅದು.

ಥೇರವಾದ:—ಪಾಳೀಸೂತ್ರಗಳ ಏಳು ಅಭಿಧಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳು[17] ಬುದ್ಧನ ವಚನಗಳೇ ಎಂಬುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇವು ನಿಜವಾಗಿ ಥೇರವಾದದ ವಿವರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಧಮ್ಮಸಂಗನಿ ಮತ್ತಿತರ ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಕಂಡ, ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಳ್ಳ, ಧರ್ಮಗಳ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಪಟ್ಟಿಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬಹುತೇಕ ವಾಗಿ ಶಿರೋನಾಮೆಗಳಾಗಿಯೋ ಮಾತಿಕಾಗಳಾಗಿಯೋ ಇವೆ. ವಾಗ್ರೂಪವಾದ ವಿವರಣೆ ಗಳಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಬೇಕಾಗಿವೆ. ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ವಾದವಿವಾದಗಳ ಕಡೆ ಇವು ಗಮನಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ; ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಿರುವುದೂ ವಿರಳ. ಈ ಬಗೆಯ ಆಗ್ರಹಪೂರ್ವಕವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮುಂದಿನ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಥೇರವಾದವನ್ನು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂತು. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥ ಬುದ್ಧ ಘೋಷನ (ವಸುಬಂಧುವಿನ ಸಮಕಾಲೀನ) ವಿಶುದ್ಧಿಮಗ್ಗ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು

ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶದೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವವುಂಟು. ಅನುರುದ್ಧನ ಅಭಿಧಮ್ಮತ್ಥಸಂಗಹ[18] (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧ನೇ ಶತಮಾನ) ಸಿಲೋನ್ ಬರ್ಮಾ ಮತ್ತು ಸಯಾಂಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದೂ ಪಟ್ಟಿಕೆಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಕಲನವೇ ವಿನಾ ಅಂಥ ಬೋಧಪ್ರದವಾದ ಸಂಗ್ರಹವೇನಲ್ಲ.

ಭಾರತದ ಭೂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಥೇರವಾದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿತ್ತೇ ಎಂಬುದು ಸಂಶಯಾಸ್ಪದ. ದಕ್ಷಿಣದ ಬೌದ್ಧರಾಜ್ಯಗಳು ಇತರರ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಬೆಳೆಸಿದಂತಹ ಪದ್ಧತಿ ಅದು. ಆದರಿಂದ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೂ ಯೋಗಾಚಾರರೂ ಅಭಿಧಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವರೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅವರು ತಪ್ಪದೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದವನ್ನೇ ಕುರಿತಾಡುವರೇ ವಿನಾ ಪಾಳೀ ಅಥವಾ ಸಿಲೋನಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನಲ್ಲ.[19]

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ:—ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದವೂ ಥೇರವಾದದಷ್ಟೇ ಹಳೆಯದೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅದರೊಡನೆ ಇದು ಬಹಳ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದಂತೆ ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾರುವ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉಗ್ರವಾದ ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಇತರ ಪಂಗಡಗಳವರು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸರ್ವಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಪಂಗಡ ಅಥವಾ ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬಂದಿದೆ.

ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳ ಭಾಗಗಳು ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯ ಮತ್ತು ಗಿಲ್ಗಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದೊರಕಿವೆ. ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕಾಶ್ಮೀರ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಅದರ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಭಿಧರ್ಮಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಚೀಣೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ.[20] ಭಾಗಶಃ ಟಿಬೆಟ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಕಾತ್ಯಾಯನೀಪುತ್ರನು ಬರೆದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಸ್ಥಾನ ಅದರ ಆರು ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಗಳೊಡನೆ[21] (ಷಟ್ಪಾದಾಃ) ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಧಾರಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಗ್ರಂಥಗಳು ಬುದ್ಧನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರುಗಳೇ ರಚಿಸಿದವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಆರು ಪಾದಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ–ವಸುಮಿತ್ರನ ಪ್ರಕರಣಪಾದ, ದೇವಶರ್ಮನ ವಿಜ್ಞಾನ ಕಾಯ, ಸಾರಿಪುತ್ರನ ಧರ್ಮಸ್ಕಂಧ, ಮೌದ್ಗಲಾಯನನ ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಪೂರ್ಣನ ಧಾತುಕಾಯ ಮತ್ತು ಮಹಾಕೌಷ್ಠಿಲನ ಸಂಗೀತಿಪರ್ಯಾಯ.

ಕಾನಿಷ್ಕನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೋ ಅಥವಾ ಅದರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿಯೋ ರಚಿತವಾದ 'ಮಹಾವಿಭಾಷಾ' ಹಾಗೂ 'ಲಘುವಿಭಾಷಾ' ಮೊದಲಾದ ಮಹತ್ಪ್ರಮಾಣದ ಭಾಷ್ಯಗಳ ರಚನೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದದ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯ ಮುಂದಿನ ಹಂತವನ್ನು ಪಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಾವಿಭಾಷಾ ಕಾಶ್ಮೀರಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಗಾಂಧಾರಕ್ಕೂ[22] ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೆಂದು ತಕಕುಸುವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ವಿಭಾಷಾ'ವನ್ನು ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಕಾರಣ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದವನ್ನು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ 'ವೈಭಾಷಿಕ[23] ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಧರ್ಮೋತ್ತರನ ಅಭಿಧರ್ಮಹೃದಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇವು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂರನೆಯ ಹಾಗೂ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಘಟ್ಟದ ಆರಂಭಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥವೆಂಬ ಮಾನ್ಯತೆ ವಸುಬಂಧುವಿನ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೩೫೦) ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶಕ್ಕೆ[24] ಲಭಿಸಿದೆ. ವಸುಬಂಧುವಿನ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಅವನ ಸಮಕಾಲೀನನಾದ ಸಂಘಭದ್ರನು ನ್ಯಾಯಾನುಸಾರ (Nanjio 1265) ಮತ್ತು ಅಭಿ

ಧರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯ ಪ್ರದೀಪಿಕಾ (Nanjio 1266) ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದನು. ಯಶೋಮಿತ್ರನ ಸ್ಫುಟಾರ್ಥವಂತೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವುದರಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಬಹಳ ಅಮೂಲ್ಯವೂ ಗಾಢವೂ ಆದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ.

ಧರ್ಮ:—ವೈಭಾಷಿಕಸಿದ್ಧಾಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬಹುತ್ವವಾದ. ದ್ರವ್ಯನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ಷಣಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಅಂಗೀಕಾರ–ಇವುಗಳ ಅಡಿಮಣೆಯ ಮೇಲೆ ಇದನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದೇ ಪರಮತತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲವಸ್ತು. ತಮಗಿಂತ ಪೃಥಕ್ ಆದ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಧರ್ಮಗಳು ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ವಸ್ತುವೆಂಬುದು (ಉದಾ: ಕುರ್ಚಿ. ಮರ. ಮನುಷ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ) ಇಂಥ ಮೂಲ ಧರ್ಮಗಳ ಸ್ಕಂಧ ಅಥವಾ ಸಮೂಹ. ವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸ್ಕಂಧ ಅಥವಾ ಅವಯವಿಯು ತದತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಅನಿತ್ಯ; ಅವು ಕ್ಷಣಿಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಥಿರ. ಒಂದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಗಳಿಗಿಂತ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯವಿಲ್ಲ. ಐಂದ್ರಿಯಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗಿಂತ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಧರ್ಮಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಆತ್ಮವಿಲ್ಲ. (ಧರ್ಮ = ಅನಾತ್ಮ)[25].

ಅಭಿಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ. ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. 72 ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮಗಳು. ಮೂರು ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮಗಳು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 75 ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಡನಾಡಿಗಳಾದ ಕ್ಲೇಶಗಳಿಂದ ತಿರೋಹಿತವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನದ ನದಿಯಾಗಿ (ಸಾಸ್ರವ)[26] ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮಗಳು ದುಃಖ ಅಥವಾ ದುಃಖಕಾರಣ (ಸಮುದಯ) ವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಫಲಿಸುವ ಸಾಧನಮಾರ್ಗದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಅಡಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಇವೇ ಧರ್ಮಗಳೇ ನಿರ್ವಾಣಾವಸ್ಥೆಯಾದ ಶಾಂತತೆಯನ್ನು[27] ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಮೂರು ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಿರ್ವಾಣವೂ ಒಂದು. ನಿರ್ವಾಣದ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದ್ಯವಾಗದೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಕಾರಣಗಳ ಅಭಾವದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುವ ನಿಲುಗಡೆಯಾದ ಅಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾನಿರೋಧ[28] ಎರಡನೆಯದು. ಅನ್ಯತ್ರಗಮನವಿದ್ದಾಗ ಗಂಧರಸಾದಿಗಳು ತಿಳಿಯದೇ ಹೋಗುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಮೂರನೆಯ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಸತ್ಯ ಆಕಾಶ. ಪ್ರತಿಬಂಧಕಾಭಾವವೆಂದು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ.[29] ಇದು ಶೂನ್ಯವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ ತಾನೂ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಕ್ಕೊಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ನಿರ್ವಾಣವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಮೂರು ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಅವುಗಳು ಕೇವಲ ಶಾಬ್ದಿಕವಾದವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದರು. ಥೇರವಾದಿಗಳು ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿದರು. ಯೋಗಾಚಾರರು ಈ ಮೂರರ ಜೊತೆಗೆ ಅಚಲಾ. ಸಂಜ್ಞಾವೇದಯಿತ್ರನಿರೋಧ ಮತ್ತು ತತ್ತಥಾ ಎಂಬುವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಆರನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವಾಗಿ ವಿಚಾರಗಮ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ಕಂಧ. ಆಯತನ ಮತ್ತು ಧಾತುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಿಭಾಗ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸಮಾನವಾಗಿ ತಪ್ಪದೆ ತೋರಿಬರುವ ಕಾರಣ ಈ ವಿಭಜನೆ ಬುದ್ಧನಿಂದಲೇ ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ದ್ರವ್ಯವಾವುದೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನೇಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ

ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸಿರುವ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಾಂಶವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಾರಣ ಈ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮಾನಸಿಕವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಸ್ಕಂಧಗಳು[30] ಐದು; ರೂಪ (ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಶರೀರದ ಭಾಗಗಳು) ವೇದನಾ (ಅನುಭವ) ಸಂಜ್ಞಾ (ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗೀಕರಣ). ಸಂಸ್ಕಾರ (ಸಂಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಗಳು) ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ (ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನ) ಸ್ಕಂಧಗಳು ಎಂದು. ಪ್ರತಿಬೋಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂಶಗಳ ಉದಯಕ್ಕೆ ಆಯತನವು ಅಕ್ಷರಶಃ (ಬಾಗಿಲಾಗಿದೆ), ದ್ವಾರವಾಗಿದೆ. ಆಯತನಗಳು ಹನ್ನೆರಡು–ಆರು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು (ಮನಸ್ಸೂ ಸೇರಿ) ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ವಿಚಾರಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆರು ವಿಷಯಗಳು. ಧಾತು ಆಯತನದ ಮುಂದಿನ ವಿಸ್ತರಣ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳ ನಡುವಣ ಚಾಕ್ಷುಷಜ್ಞಾನವೇ ಮೊದಲಾದ ಷಡ್ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಷ್ಟಾದಶಧಾತುಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ[31] ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಐದು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರೂಪ (ಪದಾರ್ಥ) (11). ಚಿತ್ತ (1) ಚೇತಸಿಕ (ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಮತ್ತು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು) (೪೬), ಚಿತ್ತವಿಪ್ರಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು (ಭೌತಿಕವೂ ಆಗಿರದೆ ಮಾನಸಿಕವೂ ಆಗಿರದೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳು) (14). ಮತ್ತು ಅಸಂಸ್ಕೃತಗಳು (3) ಎಂಬುದಾಗಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ವರ್ಗವನ್ನೀಗಾಗಲೇ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ.

ದ್ರವ್ಯ (ರೂಪ) ಅಚ್ಛೇದ್ಯ ಮತ್ತು ಸಪ್ರತಿಘ. ಬಣ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿಯೂ, ಸ್ವಚ್ಛವೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಎಣಿಸಲಾಗಿರುವ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಿಯೂ (ರೂಪಪ್ರಸಾದ) ಯಾವುದೇ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸದ ಅಥವಾ ಸಂಕಲ್ಪದ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿಯೂ (ಅವಿಜ್ಞಪ್ತಿರೂಪ)[32] ಅದನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿನ ಅದೃಷ್ಟವನ್ನಿದು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯವು ಭೂತ ಅಥವಾ ಮಹಾಭೂತವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಭೌತಿಕವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭೂತಗಳು[33] ನಾಲ್ಕು–ಪೃಥಿವೀ. ಅಪ್ಪು. ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಯು ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣಗಳಾದ ಘನತ್ವ, ಶೈತ್ಯ, ಔಷ್ಣ್ಯ ಮತ್ತು ಚಲನೆಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳಾದರೋ ಆಧಾರವಾಗಿರುವಿಕೆ, ಪರಸ್ಪರ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದು. ಪಕ್ವವಾಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿವೆ.

ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಂತೆಯೇ ದ್ರವ್ಯಗಳ ಈ ಮೂಲಧರ್ಮಗಳೂ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆಯೇ ವಿನಾ ದ್ರವ್ಯಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಮಹಾಭೂತಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮರದಲ್ಲಾಗಲೀ ನೀರಿನಲ್ಲಾಗಲೀ ಇರುವಷ್ಟೇ ಶಾಖದ ಅಂಶ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುವ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಜ್ವಲಿಸುವ ಉರಿಯಲ್ಲಿರುವಷ್ಟೇ ಶಾಖದ ಅಂಶ ಅವುಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಗಾಢತೆ[34]ಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ.

ಚಿತ್ತ ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಅದನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ ಷಡಿಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದಂತೆ ಅದು ಆರು ಬಗೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಅದು ಒಂದೇ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಗಳ[35] ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಥೇರವಾದಿಗಳು[89] ಬಗೆಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಷಡ್ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆಲಯ ಮತ್ತು ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಯೋಗಾಚಾರರು ಎಂಟು ಬಗೆಯ ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಚೈತ್ತ ಮತ್ತು ಚೇತಸಿಕಗಳು 46[36] ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಸರ್ವಾವಸ್ಥೆ

ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಹತ್ತು ಮಹಾ ಭೂಮಿಕಗಳು, ಕುಶಲಾವಸ್ಥೆಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿರುವ ಹತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಗಳು, ಆರು ಮುಖ್ಯ ಕ್ಲೇಶಗಳು, ಎರಡು ಅಕುಶಲಗಳು. ಹತ್ತು ಉಪಕ್ಲೇಶ ಗಳು, ಮತ್ತು ಹತ್ತು ಅನಿಯತಗಳು ಎಂದು ಇವುಗಳನ್ನು ಉಪವಿಭಾಗ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಚಿತ್ತವಿಪ್ರಯುಕ್ತಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಜನ್ಮ, ಸ್ಥಿತಿ, ಕ್ಷಯ, ಮರಣ ಮೊದಲಾದ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಕಾರ್ಯವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯೋಗಾಚಾರರು ಈ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕಕ್ಕೆ ಹಿಗ್ಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹೇಗಾದರೂ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೇ. ಸೌಂತ್ರಾತಿಕರು ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸು ವುದಿಲ್ಲ. ಇವು ಮೂಲವಸ್ತುಗಳ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳೇ ಆಗಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮ- ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪರಮತತ್ತ್ವಗಳಗಳನ್ನಿದುವರೆಗೂ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುವಂತಾಗ (ಸಂಸ್ಕೃತ) ಬೇಕಾದರೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸೇರಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ನಾವೀಗ ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಪಂಚ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾದ ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ.

ಬೌದ್ಧಮತ ಸೃಷ್ಟಿನಿಯಮದ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನೂ ಕಠೋರತೆಯನ್ನೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳ ನಿತ್ಯತಾವಾದವನ್ನೂ ನಾಸ್ತಿಕವಾದವನ್ನೂ ಬುದ್ಧನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಆ ಸೂತ್ರವನ್ನು ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಿದನು. ಪದಾರ್ಥ ಗಳು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಅದೃಷ್ಟದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನಿಂದಾಗಲೀ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವು ಬದಲಾಗದೆ ಇರುವುವೂ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾಡಿದ ಮತ್ತು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಲೋಕದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿದೆ.[38] ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣನಿಯಮ ನಾವು ಕಂಡಂತೆ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವ, ನಿರ್ವ್ಯ ವ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸತತವಾಗಿಯೂ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿಯೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಅಸಂಸ್ಕೃತಗಳು ಮಾತ್ರ ಹೊರಗಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತವಾದುದೂ ಸಹ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಲಾರದೆಂದೂ[39] ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳ ಸಮೂಹದಿಂದಾಗುವುದೆಂದೂ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದೂ ಕಷ್ಟಾಯವಾದ ವಿಷಯ.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಾರಣ[40] ಹಾಗೂ ಆಲಂಬನ, ಸಮನಂತರ ಮತ್ತು ಅಧಿಪತಿ ಗಳೆಂಬ ತ್ರಿವಿಧ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸೃಷ್ಟಿನಿಯಮದ ವಿಶೇಷಾನ್ವಯವೇ ಹನ್ನೆರಡು ಕೊಂಡಿಗಳ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದದ ಸರ. ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ: 'ಆತ್ಮನೆಂಬು ದೊಂದಿಲ್ಲ; ಕ್ಷಣಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರವಾಹವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಪಂಚಸ್ಕಂದಗಳು ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಗಗಳಿಂದ ಉಪಹತವಾಗಿ ಗರ್ಭವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ತತ್ತದುಚಿತವಾದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಗಗಳಿಂದ ಪೋಷಿತವಾದ ಆ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸಂತತಿ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಸತತವಾಗಿ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವ ಈ ಜೀವನಚಕ್ರವೇ 'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ'; ಮೂರು ಉಪ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಹನ್ನೆರಡು ಕೊಂಡಿಗಳ ಸರ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಪೂರ್ವಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ನಡುವಣ ಎಂಟು ಇಂದಿನ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಮುಂದಿನ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ.[41]

ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ತೆ ದುಃಖಕರ. ಸಂಗ. ದ್ವೇಷ. ಲೋಭ ಮತ್ತಿತರ ಕ್ಲೇಶಗಳಿಂದ ಅದು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯನೂ ಏಕರೂಪಿಯೂ ಆದ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬ ತಪ್ಪುಭಾವನೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆ. ಅದೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಟ್ಟ ಈ ಮಿಥ್ಯಾ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ (ಸತ್ಕಾಯದೃಷ್ಟಿ) ದುಃಖಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ. ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಆರಂಭಗೊಳಿಸಿ ಮುಂದುವರಿಸುವುದಿದೇ. ಇದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಸಾಧಕನು ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಬಯಸುವವನಾಗಿ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬೌದ್ಧಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಸಮಾನವಾಗಿ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆ ಶೀಲಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ. ಸಮಾಧಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಎಂಬ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಸಿದ್ಧಿಯು ನಾಲ್ಕು ಹಂತಗಳನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದೊಂದು ಆರ್ಯ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ನಾಲ್ಕು ನಾಲ್ಕರಂತೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಹದಿನಾರು ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅಭಿಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಅಭಿಧರ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಂಬಿಕೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದುದು ಬುದ್ಧಿಗೋಚರವಾದ ಅಸಂಸ್ಕೃತಾವಸ್ಥೆಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ನಿರ್ವಾಣವು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ನಿಷೇಧಾವಸ್ಥೆಯೋ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲದರ ನಿರ್ಮೂಲನವೆಂದೋ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಿರ್ವಾಣವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದವೆಂದು ಇವಲ್ಲ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ

(ಸವಿಮರ್ಶಕಾಸ್ತಿತ್ವವಾದ)

ಅಭಿಧರ್ಮಿಕರ ಆಗ್ರಹಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮಾನಸಿಕ ಭಾವಗಳು ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಕವಾದ ಸತ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಗಣಿಸುವ ಅವರ ಮನೋಭಾವ. ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸರ್ವಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅವರ ವಾದ–ಇವು ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳವರ ಖಂಡನೆಗೆ ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಭಿಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬುದ್ಧನ ಮೂಲಸೂತ್ರಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿ ಅಭಿಧರ್ಮಸಂಪ್ರದಾಯದ ಖಂಡನೆಯ ಸಕ್ರಮರೂಪವಾಗಿದೆ.

ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಕಾಲಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳುಂಟು. "ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇದನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ದ್ವಿನಿಷ್ಠತಾಕಾರಣ ಎರಡನೆಯದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮೂರನೆಯ ಕಾರಣ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಇದ್ದೇ ಇರುವುವೆಂದು ನಾವು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದರಿಂದ ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ನಾವು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ."[43] ಇವರ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಾದ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡಂತೆ ಇದೆ–ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಕಳೆದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಭವಿಷ್ಯತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಾಗಲೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಲು ಇವು ಇರತಕ್ಕವೇ ಆಗಬೇಕು. ಹಿಂದಿನ ರಾಗ ದ್ವೇಷಾದಿಗಳು ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ

ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾಲ್ಕು ವೈಕಲ್ಪಿಕವಾದಗಳನ್ನು[44] ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

ಧರ್ಮಗಳು ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದಾದರೆ ಅವು ಏತಕ್ಕೆ ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳಾಗಿವೆ? ಕಾಲಿಕವಾದ ಭೇದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆಗ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮವೊಂದರ ಸ್ವರೂಪ ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವುದೇ ವಿನಾ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮಗಳ ಸತತವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದೂ ಸಹ ನಿತ್ಯತ್ವವಾದದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪುವುದು ಅನರ್ಥಕ ವಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಎಡೆಯೀಯುತ್ತದೆ. ಸುದೂರದ ಭವಿಷ್ಯತ್ತು, ಅಸತ್ತು ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ನಿರ್ವಾಣ ಇವೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಸಹಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪುವ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಯು ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಅಂತ ರ್ಜಾತವಾದ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಲಸಮರ್ಥನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಧರ್ಮಗಳು—ವೈಭಾಷಿಕರು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಸಾರಿದ ಧರ್ಮದ ಪಟ್ಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಕಡಿಮೆಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯದ್ರೂಪಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಆಕಾಶ, ನಿರ್ವಾಣ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತವಿಪ್ರಯುಕ್ತಗಳನ್ನೂ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವರು ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದಂತೆ 43 ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.[45] ಇವುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

(ಅ) ರೂಪ–ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಧಾನರೂಪಗಳು (ಉಪಾದಾನ) ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಸಾಧಿತ ರೂಪಗಳು (ಉಪಾದಾಯ ರೂಪಗಳು).

(ಆ) ವೇದನಾ–ಸುಖ ದುಃಖ ಮತ್ತು ಉದಾಸೀನ.

(ಇ) ಸಂಜ್ಞೆಗಳು–ಷಡಿಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಚಿತ್ತ.

(ಈ) ವಿಜ್ಞಾನಗಳು–ಷಡಿಂದ್ರಿಯಗಳಿಗನ್ವಯಿಸುವ ಷಡ್ವಿಜ್ಞಾನಗಳು.

(ಉ) ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು–ಹತ್ತು ಶುಭಗಳು ಮತ್ತು ಹತ್ತು ಅಶುಭಗಳು.

ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ–ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಲೋಕಾ ತೀತವಾದ ಅಂತರಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದುದು ನಿಜವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರ ಧೋರಣೆಯ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಗೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕನು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ದಿಙ್ನಾಗ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೫ನೇ ಶತಮಾನ) ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ[46] (೬ಳನೇ ಶತಮಾನ) ಇವರು ಕ್ಯಾಂಟಿನ ಸರಣಿಯಂತೆ ಜಟಿಲವೂ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವೂ ಆದ ತರ್ಕವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿದರು.

ಪ್ರಮಾಣವು (ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಕರಣ) ನಮ್ಮ ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಳಪಡುವ ವಿಚಾರ ವಾಗಿದೆ. ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದಿರುವ ಜ್ಞಾನ[47] ಎಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣದ ಲಕ್ಷಣ. ಅವಿಜ್ಞಾತವಾಗಿದ್ದುದರ ಅರಿವು ಅದು [48]. ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂಶಗಳು ನಾಲ್ಕು[49]–ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ, ಸ್ವರೂಪ, ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಫಲ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಬೌದ್ಧರ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳ[50] ಅಭ್ಯುಪಗಮದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯಾವರ್ತಕವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿವೆ. ದತ್ತವಾದುದರ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಗ್ರಹಣ ಒಂದರ ಕೆಲಸವಾದರೆ ವಿಧಾನವೊಂದ ಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಚಿಂತನೆ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯವಸಾಯ[51] ಮತ್ತೊಂದರ ಕೆಲಸ. ಕ್ಯಾಂಟಿನ ನಿಲುವಿಗೂ

ಇದಕ್ಕೂ ಗಮನೀಯವಾದ ತಾರ್ಕಣೆ ಇದೆ. "......ಮಾನವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಕಾಂಡಗಳು ಎರಡು ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಊಹಾಜ್ಞಾನ. ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಾಯ: ಸಮಾನವಾದ ಆದರೆ ನಮಗಜ್ಞಾತವಾದ ಮೂಲದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯ ವಿಧಾನದಿಂದ ವಿಷಯಗಳು ನಮಗೆ ಕೊಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ವಿಧಾನದಿಂದ ಅವು ಊಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.'[52]

ಸ್ವಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬ ಸಮಪ್ರಾಧಾನ್ಯವುಳ್ಳ ಎರಡು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿವೆಯೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಸ್ವಲಕ್ಷಣವೊಂದೇ ಪ್ರಮೇಯ. ಆದರೆ ಅದು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ[53]. ಅದು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಪರರೂಪಗಳ ದ್ವಾರಾ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿಯಬಹುದು. ಇವೆರಡು ಆಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಮೂಲಭೂತವಾದುದು. ಮತ್ತೊಂದಾದ ಅರಿವು ಗೌಣವಾಗಿ ಅದರ ವಿಕ್ಷೇಪವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಲಕ್ಷಣಮಾತ್ರವೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಸತ್. ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವು ಕೊನೆಗೆ ಅವಸ್ತುವೇ. ಅನುಮಾನವು ಸ್ವರೂಪತ: ಭ್ರಾಂತವಾದುದು.[54] ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಅಸತ್ತಾದರೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯಭೂತವಾಗಿದೆ. 'ಮಣಿಯಿಂದ ಪ್ರವಹಿಸುವ ಪ್ರಭೆ ಮತ್ತು ದೀಪವಾಗಿರುವ ಪ್ರಭೆ ಇವರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಮಣಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಮಣಿಯೆಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿದರೂ ಅದರಿಂದ ಮಣಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಹುದು; ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.'[55]

ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊಂದನ್ನೇ[56] ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಾವು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಕುರಿತಾಡುವಾಗ ಭೇದ ಮತ್ತು ಸಾಪೇಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನೀಲಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನೀಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ತದಿತರವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾವರ್ತನಮಾಡಿ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅಧ್ಯವಸಾಯ ವಿಕಲ್ಪಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಆಗಬೇಕು. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅನೇಕಾನೇಕ ಗ್ರಾಹಕರು ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಅಂತರ್ಮಾನಸಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಲು ಸಂಜ್ಞೆಗಳ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮಾಧ್ಯಮ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು 'ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾಗುವಿಕೆ'ಯನ್ನು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿತಃ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲಾಧಾರವಾದ ಅಂಶವನ್ನು 'ಸಾಕ್ಷಾತ್ತ್ವ'[57] ಅಥವಾ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಪರಿಚಯ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ದಿಙ್ನಾಗನು[58] ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಬಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಅದು ನಾಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಬಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನ. ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ದೂರಮಾಡುವ ಈ ಲಕ್ಷಣ ವ್ಯಾವರ್ತಕ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ತದಿತರವಾದುದರಿಂದ, ವಾಚ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಈ ಲಕ್ಷಣ ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ ಏನೂ ಉಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಆಗ್ರಹಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದರಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದಂಥ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮೂಲ ಉಳಿಯಲೇಬೇಕು. ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಯಾವುದರ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೋ ಅಂಥ ಅದು ಒಂದಿರಬೇಕು. ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗದಿದ್ದರೆ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಲು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯವೊಂದರ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸಲಾಗುವ

ದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಆಸ್ಪದಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಕರ್ತೃ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಬಹಿರ್ಭೂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಆ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಊಹಾಜ್ಞಾನ. ಅಂತರ್ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವ ಅನುಭೂತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವ ವಿಚಾರ ಶೂನ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ಅಭಾವ[59]ವೇ ಅನುಭವದ ಎಲ್ಲಾ ತಾರತಮ್ಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಅಂತರ್ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪತಃ ಯಥಾರ್ಥ. ಅದರ ವಿಷಯದಿಂದ ಅದು ಬೇರೆಯಾದುದಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯವೇ ಆಗಲಿ, ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯೇ ಆಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಭ್ರಮೆಯ ಸಂಭವವೇ[60] ನಿರ್ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್. ಬೌದ್ಧಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕನು ಅದನ್ನು 'ಸ್ವಲಕ್ಷಣ'[61] ಎಂದು ಎಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರೂ ಸಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಅರಿಯುವೆವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಭೇದರಹಿತವೂ ಏಕರಸವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯ.

ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ–(1) ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಮಿತ್ತವಾದುದು (2) ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ[62]. ಪೂರ್ವಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಜ್ಞಾನದಿಂದಿದು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದರೋ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಮಿತ್ತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯವಹಿತವಾಗಿ ಉತ್ತರ ವೃತ್ತಿಯಾದ ಸ್ವಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಪದಾರ್ಥಗಳ ಯೋಜನಾವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ಆಲೋಚನೆಗೂ ನಡುವಣ ಸಂಗತಿಯನ್ನು (Modus Vivendi)[63] ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಯಾವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಕ್ಯಾಂಟನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತೋ ಅದೇ ಆವಶ್ಯಕತೆ ನಷ್ಟವಾದುದರ ಪುನರಾವಿರ್ಭಾವದ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಅಂಗೀಕಾರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. (3) ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸುಖ ದುಃಖಾದಿ ಮಾನಸಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸ್ವಸಂವೇದನೆ. ಇವು ಭಾಟ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅವೇದ್ಯವಾದುವಲ್ಲ. ನಯ್ಯಾಯಿಕ ಸಮಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರದಿಂದ ವೇದ್ಯವಾಗುವುದೂ ಅಲ್ಲ. (4) ಯೋಗಿಯು ಭಾವನಾಬಲದಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಅನಿಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವೂ ಬೌದ್ಧಿಕವೂ ಆದ ಅಂತರ್ಜ್ಞಾನ ಯೋಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ.[64] ಇದರ ಬಲದಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವು ಹೇಗೆ ಇವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶದವಾಗಿ ಯೋಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ.

ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರ ಸವಿಕಲ್ಪಿತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ತೊಡಕಾಗಿರುವುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕಂಡಿದ್ದ ಪದಾರ್ಥದೊಡನೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಏಕೀಕರಣಗೊಳಿಸುವಂತೆ ಅದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಮಗು ತಾಯಿಯ ಸ್ತನವನ್ನು 'ಅದೇ ಇದು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ[65] ಅಳುವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾತುಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸದಿದ್ದರೂ ವಿಕಲ್ಪದ ಸರ್ವೋಪಕರಣಗಳೂ ಇದ್ದೇ ಇವೆ. ಹೀಗೆ ಶಾಬ್ದ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಅಥವಾ[66] ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆಯುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಕಲ್ಪ. ದಿಙ್ನಾಗನು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಾಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯನ್ನನ್ವಯಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದನು. ಜಾತಿಯು (ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದವು) ಹೆಸರಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೂ ಆಗಿರದ ಕಾರಣವೇ ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ.[67]

ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಒಂದು ಹೆಸರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿಭಾಗ ಹೆಸರುಗಳ ವಿಭಾಗವೇ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಮೇಯ ಪಟ್ಟಿಕೆಯನ್ನು ಕ್ಯಾಂಟ್ ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದನೋ ಹಾಗೆಯೇ ದಿಙ್ನಾಗನೂ[68] ಕೂಡ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಶಾಬ್ದಿಕ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇವು ಯಾವುವೆಂದರೆ–ವ್ಯಕ್ತಿವಾಚಕಗಳು. ಜಾತಿ. ದ್ರವ್ಯ. ಗುಣ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ. ನಾಮ ಜಾತಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಹಾಗೂ ಹೇತುವಿನ

ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗುವುದಾದರೆ ಚಕ್ರಕ ಅಥವಾ ಅನವಸ್ಥೆಯ ದೋಷದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯಾವರ್ತಕವಾದ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಗಳ ಈ ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕುಮಾರಿಲ[69] ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಸುಸಂಗತವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪೃಷ್ಠಭಾವಿ ವಿಕಲ್ಪವೊಂದನ್ನೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಲಿಂಗವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುವ ಅನುಮಾನ ವಿಕಲ್ಪವೊಂದನ್ನೂ ಹೀಗೆ ಎರಡು ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು[70] ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಬೌದ್ಧರು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಅಂತೂ ಪಾರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಮೇಯವಾದರೋ ಗೋಚರವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಆದರ್ಶವಸ್ತುವಿನ ಆರೋಪವಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾದರೋ ಅನುಮಾನವಾಗಿದೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಆರೋಪವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಧಿವಿಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧವಿಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವೊಂದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಮೂರನೆಯ[71] ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಗಳು ಸ್ವರೂಪತಃ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಆಲೋಚನೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಹೊಸದಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರಿಂದಲೇ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾದ ಸಾಮಾನ್ಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮಗಳ ಭೇದವನ್ನೂ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ವಿವರಿಸುವುದಾಗಲೀ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಿಥ್ಯಾರೋಪವೇ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇದೂ ಸಹ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಮೂಲವಲ್ಲ.

ಅನುಮಾನ ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ: ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಎರಡನೆಯದಾದರೋ ಇತರರು ಮನಗಾಣುವಂತೆ ಮಾಡಲುಬಳಸುವ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗವೇ. ಹೇತುವಿನ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಉಪಯೋಗದಿಂದ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೊಗೆಯಿಂದ, ನಮಗಗೋಚರವಾಗಿರುವುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವ ಜ್ಞಾನ ಅನುಮಾನ. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವುದು, ಸಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ವಿಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪಗಳನ್ನು[72] ಹೇತು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಈ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಭಂಗಬಂದಾಗ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಸಿದ್ಧ, ಅನೈಕಾಂತಿಕ ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧಗಳೆಂಬ ದೋಷಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ.

ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಗಳ ಸಂಬಂಧ ಮೂರು ಬಗೆಗಳಾಗಿ[73] ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ದ್ವಿಭಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಮುಖ್ಯ ವಿಭಾಗಗಳು ಎರಡು–ಸಾಧ್ಯದ ಉಪಲಬ್ಧಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೊಂದು, ಅದರ ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಉಪವಿಭಾಗಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಎರಡು ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ವಿಷಯ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿರುವುದು (ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವ ಹೇತು)[74] ಒಂದುಬಗೆ. ಇದು ಒಂದು ಮರ ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಓಕ್, ಎಂಬುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು[75] ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆ. (ತದುತ್ಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಹೇತು). ಹೊಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಬೆಂಕಿ ಇದೆ ಎಂಬುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳೆಲ್ಲಾ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯಿಂದಾಗಲೀ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯಿಲ್ಲದಾಗಲೀ[76] ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಆಲೋಚನೆಯ ಪೂರ್ವಭಾವೀ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಫಲಿಸುವ ಪ್ರಮಿತಿ ಅದನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕಾರಣದೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ[77] ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ತಾರ್ತಿಕಾದ್ವಯವಾದ

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ ಸತ್ತಾದ್ವಯವಾದವಾಗಿದೆ. ಅಂತರ್ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವ ಸ್ವಲಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ವಿಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದರ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿರೂಪ ಎಂಬ ವಿಷಯಗಳ ದ್ವೈವಿಧ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದು ನಿಂತಿದೆ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳ[78] ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾರೂಪ್ಯವೇ ಅನುಭವ. ಸಾರೂಪ್ಯದ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನವಾದ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ನೇರವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ (ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ) ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅರಿತವರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರದರ್ಶನವಾದದ ಸಾರಾಂಶ. ಆದಾಗ್ಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ವಿಷಯದೊಡನೆ ನಮಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ಮಾನಸಿಕಾಂಶವನ್ನು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದೂ. ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ನಾವು ತಪ್ಪು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ದೋಷದ ಮೂಲ ಅನುಭವಜನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಲಾಕ್‌ಮಹಾಶಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕ್ಯಾಂಟ್ ಮಹಾಶಯನ ಅನುಭವಪರಿಚ್ಛೇದದೊಡನೆ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದು. ಖಂಡನೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಚಾರದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಈ ವಿಧ್ವಂಸಕ ಸಂಶೋಧನೆ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಶೂನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಯೋಗಾಚಾರರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಗಳೇ ಅವು. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕನು ಮಾನಸಿಕವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದರೂ ಅದರ ಆಳವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಕ್ಷಣಿಕಧರ್ಮಗಳ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಭಾವನಾವಿಕಲ್ಪಗಳ ಆರೋಪವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಆತುರಾತುರದಿಂದ ಊಹಾಪೋಹ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಅವನು ಕಟ್ಟಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನವನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕನು ದೂರುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯವಸ್ತು ಸ್ಥಿರ, ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯ. ಅದರಮೇಲೆ ಭೇದ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅಧ್ಯಸ್ಥವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಇದಕ್ಕೆ ನೇರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದಾಂತದರ್ಶನ ಇಷ್ಟೇ ಯುಕ್ತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬಲ್ಲದು: ಸ್ಥಾಪಿಸಿದೆ. ಇವುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆತ್ಮವಾದ. ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಅಸಂಗತವಾದವು.[79] ಎರಡೂ ನಿಜವಾಗಲಾರವು; ಮನೋಗ್ರಾಹ್ಯವಾದವೆಂದು ಎರಡನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದ ಹೊರತು ಈ ವಿವಾದವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದಾಗಲೀ ಸ್ಥಿರವೆಂದಾಗಲೀ, ಸ್ವಲಕ್ಷಣ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ವಿಕಲ್ಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅದಿರುವಂತೆಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕಬೇಕು. (ದೃಷ್ಟಿಶೂನ್ಯತಾ). ಇದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ತರ್ಕಸರಣಿ. ಪರಿಪಕ್ವವಾದ ವಿಮರ್ಶನವಿದು.

ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಮನೋಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಅದರ ಪ್ರತಿರೂಪ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯೋಗಾಚಾರರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪರಿಶ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರೊಡನೆ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಪ್ಪುತಿಳಿಯುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿಜ್ಞಪ್ತಿ ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೂ ಆಗಲಾರದು. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕನು ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಕಲ್ಪಿತತ್ವವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಸ್ವರೂಪ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್‌ನ್ನು ಕುರಿತ ಕಾಂಟನ ವಿಮರ್ಶೆಯಂತಿರುವ ಯೋಗಾಚಾರರ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೀಗಿದೆ—ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾಗುವ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸೃಷ್ಟಿ. ಕರ್ತೃ ಕರ್ಮರೂಪವಾದ ಗ್ರಾಹದ್ವಯ ಅದ್ವಯವಿಜ್ಞಪ್ತಿಯನ್ನು ಮುನ್ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಂತಿಮ ವಾದ ಸತ್ಯ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ವಿಮರ್ಶಾಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದುಕಡೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ತಾರ್ಕಿಕಾ ದ್ವಯವಾದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ವಿಚಾರಧೋರಣೆಯ ವಿಕಾಸ

ತರ್ಕ ಮಾಧ್ಯಮಿಕದರ್ಶನದ ಉಸಿರು. ಪ್ರಪಂಚ, ಜೀವಾತ್ಮಾ ಮತ್ತು ತಥಾಗತನನ್ನು ಕುರಿತ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನುತ್ತರಿಸಲು ಬುದ್ಧನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸುಮ್ಮನಾದಾಗ[80] ಅವನಿಂದಲೇ ಈ ದರ್ಶನದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳು ಸೂಚಿತವಾಗಿವೆ. ಕಾರ್ಯದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವನಾದ ಬುದ್ಧನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗೆಗೆ ಉದಾಸೀನನಾಗಿದ್ದನೆಂದೋ, ಅಥವಾ ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದಿಯೋ ಅಭಾವ ವಾದಿಯೋ ಆಗಿದ್ದನೆಂದೋ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೌನಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್‌ರವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಬುದ್ಧನು ಪರವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸಿರುವುದೂ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಾವರ್ತಕಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದಲೇ ಅವನು ತೃಪ್ತ ನಾಗಿರುವುದೂ ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪರಾತ್ಪರವಸ್ತು ಎಲ್ಲ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ[81] ಮೀರಿರುವುದೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ.' ಬುದ್ಧನು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಅಗ್ರಹಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ[82] ಮೀರಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ: "ತಥಾಗತ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕಚ್ಚಾಯನನಿಗೆ ಅವನು ಹೇಳು ತ್ತಾನೆ—'ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಅತಿರೇಕವಾದರೆ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅತಿರೇಕ. ತಥಾಗತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಧ್ಯಸ್ಥದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ'[83]. ಇದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತರ್ಕದ ತಿರುಳು. ನಾಗಾರ್ಜುನ[84] ಈ ವಚನದ ಕಡೆ ತೀವ್ರವಾದ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ ಗ್ರಂಥಗಳು[85], ಸದ್ಧರ್ಮಪುಂಡರೀಕ. ಕಾಶ್ಯಪ ಪರಿವರ್ತ (ರತ್ನ ಕೂಟ) ಮತ್ತಿತರ ಮಹಾಯಾನ ಸೂತ್ರಗಳು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮುಂದಿನ ಹಂತವಾಗಿವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಸಾಧಿಸಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮೂಲಾಭಿಪ್ರಾಯವಾವುದೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟಾಗಲೀ. ನಾಶವಾಗಲೀ, ಬರುವುದಾಗಲೀ. ಹೋಗುವು ದಾಗಲೀ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ: ತತ್ತ್ವವು ಆತ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ. ಅದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಎರಡು ಸತ್ಯಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಪರಮಾರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಅಭೇದ—ಇವುಗಳೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅದರ ಸಂಸ್ಥಾಪಕನಾದ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಫಲ ವಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಕಾಲಾನಂತರ ಆ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಾಸ್ಥಿತ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಆರ್ಯದೇವನಿಂದ ಸಮರ್ಥವಾದ ಸಹಾಯ ದೊರಕಿತು. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಆರು ಪ್ರಧಾನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬಸ್ಟನ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ: ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾ (ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮೂಲ)—ಇದು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥ—ಶೂನ್ಯತಾಸಪ್ತತಿ, ಯುಕ್ತಿಷಷ್ಟಿಕಾ. ವಿಗ್ರಹ ವ್ಯಾವರ್ತನೀ, ವೈದಲ್ಯ ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬುವೇ ಇವು. ಇತರ ಅಸಂಖ್ಯ

ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಬರೆದನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಂತೂ (ರತ್ನಾವಳೀ, ಚತುಃಸ್ತವ ಮೊದಲಾದುವು) ಅವನದೆನ್ನಲು ಅರ್ಹವಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ಆರ್ಯ ದೇವನ ಚತುಶ್ಶತಿಕಾ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರಿಕೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಮುಂದಿನದಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಮಹತ್ತರವಾದ ತಾರ್ಕಿಕ ಕೌಶಲದಿಂದಲೂ ಸಾಂಖ್ಯವೈಶೇಷಿಕಾದಿ ಬೌದ್ಧೇತರ ಪಕ್ಷಗಳ ಖಂಡನೆ ಯಿಂದಲೂ ಅವನು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರಬಲವನ್ನಾಗಿಯೂ ಜನಪ್ರಿಯವನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿದನು.

ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳಾಗಿ ಒಡೆಯಿತು– ಬುದ್ಧಪಾಲಿತನಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಮತ್ತು ಭಾವವಿವೇಕ[86] ಸಮರ್ಥಿಸಿದ ಸ್ವಾತಂತ್ರಿಕ ಎಂದು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಪ್ರಸಂಗವಾದಗಳಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾಗದೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರತಿವಾದಗಳನ್ನೂ ಮುಂದಿಡಬೇಕೆಂದು ಭಾವವಿವೇಕ ವಾದಿಸಿದನು. ಅದರಿಂದಲೇ ಇವರಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ಐದನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಜಟಿಲವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನಿತ್ತವರು (ಆರನೇ ಶತ ಮಾನದ) ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ ಮತ್ತು (ಏಳನೇ ಶತಮಾನದ) ಶಾಂತಿದೇವ. ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ ಅಸಮಾನ ವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರ. ಅವನ ವಾದ ಕೌಶಲ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಮಟ್ಟದ್ದು. 'ಅದ್ವೈತಸಮಯಸ್ಥಾಪಕವಾದ ಶುದ್ಧನಿಷೇಧಕಮಾರ್ಗದ ಮಹಾಪರಾಕ್ರಮಿ' ಎಂದು ಷೆರ್‌ಬಾಟ್ಸ್ಕಿ ಅವನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾವವಿವೇಕನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವನು ಪ್ರಸಂಗವಾದವನ್ನೇ ಸರಿಯಾದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಪುನಃ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಆರ್ಯದೇವ ಇವರ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಈ ದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ 'ಮಧ್ಯಮಕಾವತಾರ' ಎಂಬ ಅಮೂಲ್ಯಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನೂ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.

ಶಾಂತಿದೇವನ ಶಿಕ್ಷಾಸಮುಚ್ಚಯ (ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಗ್ರಹ) ಮತ್ತು ಬೋಧಿ ಚರ್ಯಾವತಾರ ಎಂಬವು ಮಹಾಯಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಗ್ರಂಥ ಗಳಾಗಿವೆ. ಅತ್ಯುನ್ನತಮಟ್ಟದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಾಂತತೆ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯ ಇವನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿವೆ.

ಶಾಂತಿರಕ್ಷಿತನ (ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನ) ತತ್ತ್ವಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಿಷ್ಯ ಕಮಲಶೀಲನ ಪಂಜಿಕಾಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗಾಚಾರ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಮನ್ವಯದ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪವೊಂದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. "ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಿಗ್ವಿಜಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿ ದವರೂ ಅದನ್ನು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ನಾಡನ್ನಾಗಿಸಿದವರೂ ಅವರೇ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇಂದಿಗೂ ಟಿಬೆಟ್‌ನ ಧರ್ಮಾಲಯದ ಅಧಿಕೃತ ದರ್ಶನವಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ."

ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ತರ್ಕಸರಣಿ — ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ವಿಷಯಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಖಂಡನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ನೇರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎರಡುವೃಷ್ಟಿ ಗಳಾದರೂ ಇರಲೇಬೇಕು. ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಬಾಧಿಸುವುದಾಗಿ ಖಂಡನೆಯು ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸದ ಕಾರಣ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೊನೆ ಯಿಲ್ಲದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದಾಗ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ತರ್ಕದ ಈ ಶಿಕ್ಕಾಟಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳ ಆತ್ಮವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧರ ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದ ಇವೆರಡೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತರ್ಕದ ಎರಡು ಕೋಟ್ಯಂತರಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳು

ಎರಡು—ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಸತ್. ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಅಸತ್. ಇವುಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿದರೆ ಹಾಗೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೆರಡು ಪಕ್ಷಾಂತರಗಳು ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಸದಸತ್—ಇದೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಕೋಟಿ. ನಸತ್ ನೈವಾಸತ್—ಸತ್ ಅಲ್ಲ ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕೋಟಿ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಚತುಷ್ಕೋಟಿ ಎಂಬುದು ಇದೇ. ಒಂದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೂ ಎಷ್ಟು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ನಾವು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಂಥ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಈ ನಾಲ್ಕು ಪಕ್ಷಾಂತರಗಳು[87] ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ದರ್ಶನಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ವರ್ಗೀಕರಣಮಾಡಲು ಬೇಕಾದ ರೂಪರೇಖೆಯನ್ನಿವು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಪಕ್ಷಾಂತರಗಳ ಸಂಯೋಜನ ಅಥವಾ ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಇತರ ತಾರ್ಕಿಕಪದ್ಧತಿಗಳು ತೊಡಗಿವೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಪಕ್ಷಾಂತರಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ: ನಿಜವಾಗಿ ಪಕ್ಷವೊಂದಾಗದ ಇನ್ನೂ ಮೇಲಿನ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ವಾದವನ್ನೂ ಅದರದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ತಿರುಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸಂಗ ವಾದಗಳಿಂದ[88] ಅದರಲ್ಲಿನ ಸ್ವವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಲಾಗಿದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಾದವೇನೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಾದಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನೂ ಮುಂದಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರವರ ವಾದಗಳನ್ನು ಅವರವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ನಿಯಮಗಳಿಂದಲೂ[89] ವಾದಗಳಿಂದಲೂ ಖಂಡಿಸುವುದೇ ಅವನ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ.

ಕಾರಣತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಅವರ ತಾರ್ಕಿಕಸರಣಿಯನ್ನು ಈಗ ತೋರಿಸೋಣ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಅಥವಾ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾನೇ ಅನೇಕವಾಗುವುದರಲ್ಲೇನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಂಥ ಅನೇಕವಾಗುವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯೊಂದನ್ನು ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕನು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.[90] ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದೆಂಬ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವೂ ಏನೂ ಉತ್ತಮವಾಗಲಾರದು. ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಕಾರಣ ಕಾರ್ಯವು ಪ್ರತಿಯೊಂದರಿಂದಲೂ ಬರಲು ಶಕ್ತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ,[91] ಎಲ್ಲಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಲು ಶಕ್ತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವುದೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ವಾದವಾದರೆ ಎರಡನೆಯ ವಾದದಂತೆ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಆದರೂ ಕಾರಣ ಉಂಟುಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಜೈನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತಾದ ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳ ಸಂಯೋಗವೂ ಒಂದೊಂದರ ಮೇಲೂ ಎತ್ತಿದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷಾಂತರ ಇವೆರಡು ವಾದಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದ ಆರಂಭವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಸಂಬಂಧ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇದೇ ವಿಧ್ವಂಸಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಡ್ಲೆಯಂತೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನೂ ಸಾಪೇಕ್ಷವಲ್ಲದ[92] ಧರ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದು ಸಾಪೇಕ್ಷವೋ ಅದು ಅಸತ್ಯ. ಬುದ್ಧಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ವಿಕೃತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ.

ತನ್ನದೇ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದನ್ನು ಹೊಂದಿರದೆ ಇತರರ ಖಂಡನೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಸಮಾನವಾದ ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಯಾರೊಬ್ಬರ ಪರವಾಗಿಯೂ ವಿಷಯವನ್ನು ಇತ್ಯರ್ಥಪಡಿಸುವ

ದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾದವೊಂದರ ಖಂಡನೆ ಪ್ರತಿವಾದವೊಂದರ ಮಂಡನೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಬದಲು ಆ ವಾದಿಗೆ ಅದರ ಸ್ವವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕನು ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಖಂಡನೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಶೂನ್ಯತೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯೆಂದೂ ವಾದಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಿಗಳ ವಿವೇಚನಾತ್ಮಕವೂ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಖಂಡನೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ರಚನೆಯನ್ನದು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವುದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೇ. ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಬಗೆಯ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಪ್ರಜ್ಞೆ (ಶೂನ್ಯತಾ)[93].

ನಿರ್ವಾಣ—ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ತರ್ಕ ಕೇವಲ ನಿಷೇಧದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಯಾಗುವುದೆಂದೂ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಭಾವ ವಾದವನ್ನೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೆಂದೂ ಯಾರಾದರೂ ಯೋಚಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದುದು: ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದ ಕಾರಣ ಬಂದುದು. ಇದರ ವಿಧಾನ ನಿಷೇಧಕವಾಗಿದೆಯೇ ವಿನಾ ಗುರಿಯಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ತತ್ತ್ವದ ನಿಷೇಧವಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಏಕೈಕರೂಪವಲ್ಲ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತರ್ಕ ತತ್ತ್ವದ ಅಂತರ್ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೂರು ಕೋಟಿಗಳಿಂದ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಆಗ್ರಹ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ಸಂಘರ್ಷವೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಅಥವಾ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದವೆಂಬ ಅರಿವಿನೊಡನೆ ಎರಡನೆಯ ಕೋಟಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಸಂಗವಾದಗಳಿಂದ ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಯ ಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಣೆ ಒಮ್ಮೆಯೇ ತತ್ತ್ವದ ಅಂತರ್ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ. 'ಇದೆ' ಮತ್ತು 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದಿದು ನಿರ್ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನ.[94] ಅದಕ್ಕೂ ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿದೆ.

ತೋರಿಕೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ತತ್ತ್ವ[95] ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನತಿಶಯಿಸಿ. ನಿರಪೇಕ್ಷವೂ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವೂ. ಶಾಂತವೂ. ಅಪ್ರಾಸಂಗಿಕವೂ. ಅದ್ವಯವೂ ಆದುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಾಗಲೀ ಅಥವಾ ನಿಷೇಧರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸಲಾರವೆಂದು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಗೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದಲೂ ನಿರ್ವಾಣವು ಶೂನ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಿರ್ವಾಣವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅತಿಶಯಿಸಿದೆಯೆಂದರೆ ತೋರಿಕೆಗೆ ಹೊರಗಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಅದು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ.[96] ಕಾರಣಗಳ ಮತ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಕಾರ್ಯಗತಿಯಂತೆ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಅದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳನ್ನೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಅದೇ ವಿಶ್ವ ಸಮಷ್ಟಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದ್ವಯವಾದ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಉಪಾಧಿಗಳಿಗೊಳಪಟ್ಟಾಗ ಅದರ ತೋರಿಕೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕಾರಣ ತತ್ತ್ವ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯಗಳ ಎರಡು ಸತ್ತೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಪರಮಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಸಂವೃತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಸತ್ಯಗಳನ್ನರಿಯದವರು ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳ ಭಾವಗರ್ಭಿತತೆಯನ್ನರ್ಥ[97] ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು.' ಎಂಬುದು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಕಲ್ಪಗಳ ಅಂತರ ಮತ್ತು ವಿಕೃತಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುವ

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯ. ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಅನಭಿಲಾಪ್ಯ, ಅಚಿಂತನೀಯ ಮತ್ತು ಅಬೋಧನೀಯ[98]. ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ತೋರಿಕೆ ಸಂವೃತಿಸತ್ಯ. ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ[99] ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ–'ಯಾವುದು ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿ ಅನ್ಯಥಾ ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೋ ಅದು ಸಂವೃತಿ; ಅದು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರದ ಸಾಪೇಕ್ಷತೆಯಾಗಿದೆ: ಸ್ವಾನುಭವದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಲೋಕರೂಢಿಯ ಮಟ್ಟವಾಗಿದೆ.' ಇದರಿಂದ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳುಂಟೆಂದೂ ಸಮಸಮವಾದ ಎರಡು ಸತ್ಯಗಳಿರುವುದೆಂದೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ. ಪರ ಮಾರ್ಥವೇ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯ.

ಬೌದ್ಧಿಕಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಫಲಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತರ್ಕ ತಾತ್ತ್ವಿಕಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರದ ಫಲವಲ್ಲ: ಅದು ಕಾರ್ಯಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವೂ ಆಗಿದೆ. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿತ ವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊದಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವೇ ಅವಿದ್ಯೆ; ಇದು ದುಃಖಕ್ಕೂ ದೋಷಕ್ಕೂ ಮೂಲಕಾರಣ. ಅದು ನಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಅನಿತ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಪ್ಪು ತಿಳಿದು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ರಾಗವನ್ನೋ ಅಥವಾ ದ್ವೇಷವನ್ನೋ ನಾವು ತೋರುತ್ತೇವೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಹೇಳುವುದಿದು: 'ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಪಾಪದ ವಿನಾಶವೇ ಮುಕ್ತಿ: ಇವು ವಿಕಲ್ಪ ದಲ್ಲಿ–ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಶೂನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇದನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸುತ್ತದೆ.'[100] ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನದ ಮೈವೆತ್ತ ತರ್ಕ ದುಃಖ ಸಂಭವಿಸ ದಂತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ದೂರಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ನಿರ್ವಾಣ.

ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯೂ ಧರ್ಮಕಾಯದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿನ ತಥಾಗತನೂ ಒಂದೇ. ಎಲ್ಲಾ ಜೀವಿಗಳೂ ಸ್ವರೂಪತಃ ಏನಾಗಿದ್ದಾರೋ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಏನಾಗುವರೋ ಆ ಪರಮಪೂರ್ಣತೆ ಅವನು. 'ತಥಾಗತನು ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಭಗವಂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ರಾಗವನ್ನೂ, ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಆವರಣ ದ್ವಯಗಳನ್ನೂ (ಕ್ಲೇಶಾ ವರಣ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಾವರಣ) ನಿಃಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ತೊಲಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗಿ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಾಕಾರಜ್ಞನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.' ಬುದ್ಧನನ್ನು ಸ್ನೇಹಮಯನಾದ ದೇವನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರು ವುದು ಅವನ ಅಪಾರವಾದ ಕರುಣೆ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ತೋರುವ ಆಸಕ್ತವೂ. ಅವಿಶ್ರಾಂತವೂ, ನಿಷ್ಕಾಮವೂ ಆದ ಸಹಾಯ.

ತಥಾಗತ ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮುಕ್ತ ಸಾಕಾರರೂಪ. ಆಯಾ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಮತ್ತು ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ತಥಾಗತರು ಎಲ್ಲಿಂದ ಮೂಡಿಬರುವರೋ ಅಂಥ ಮೂಲ ಆ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಈಶ್ವರನು ಹೇಗೆ ಕೆಳಗಿ ನವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ತಥಾಗತನು ಮುಕ್ತನಾದರೂ ನಿರ್ವಾಣ ಅಥವಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಿಂತ ಅಂತಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನವನು.

೬. ಯೋಗಾಚಾರರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ

ಬೌದ್ಧಮತದ ಒಲವು ಮನೋಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದರ ಕಡೆಗೇ ಇದೆ. ಮೊದಲಿಂದಲೂ ಅದು ಅವಯವಿ, ಶಾಶ್ವತವಸ್ತು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮೊದಲಾದ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕೇವಲ ವಿಕಲ್ಪಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಳಿಸಿತು. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಆಗಲೇ ಈ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ

ದ್ದರು; ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ಕಾರಣ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವರೂಪಾಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಅಮೂರ್ತ ಧರ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಯೋಗಾಚಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯೋಗಾಚಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಶೂನ್ಯತೆಗೇ ಒಲವು ತೋರಿದರೂ ಅದರಿಂದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದನ್ನೂ ಸಾಕಷ್ಟು ರೂಪಾಂತರಿಸಿದೆ.

ಯೋಗಾಚಾರ–ಯೋಗಾಚಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವನು ಮೈತ್ರೇಯನಾಥ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೨೭೦-೩೫೦). ಈತನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರುಷನೆಂದು[101] ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಇವನ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತ ಶಿಷ್ಯ ಅಸಂಗ ಹಾಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಇವನ ಸಹೋದರ ವಸುಬಂಧು[102] ಇವರು ಇವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಐದು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಸಂಗನದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಮಹಾಯಾನ ಸೂತ್ರಾಲಂಕಾರ, ಮಧ್ಯಾಂತ ವಿಭಾಗ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮತಾವಿಭಂಗ, ಅಭಿಸಮಯಾಲಂಕಾರ ಮತ್ತು ಉತ್ತರತಂತ್ರ ಎಂಬುವೇ ಅವು. ಮೊದಲ ಮೂರು ಕೃತಿಗಳು ಯೋಗಾಚಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರೆದವು. ಇವರಿಗೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯ ವಿವೇಚನೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿದೆ. ಕೊನೆಯ ಗ್ರಂಥ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಅಸಂಗನ ಒಲವು ಯಾವ ದರ್ಶನದ ಕಡೆಗಿದೆಯೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದು[103] ಇದರಿಂದ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ವಸುಬಂಧುವಿನ ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತಾಸಿದ್ಧಿ (ವಿಂಶತಿಕಾ ಮತ್ತು ತ್ರಿಂಶಿಕಾ) ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥ. ಸ್ಥಿರಮತಿ, ಧರ್ಮಪಾಲ ಮಿತ್ತಿತರರು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವಸುಬಂಧು ಮಧ್ಯಾಂತ ವಿಭಾಗಕ್ಕೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ತ್ರಿಸ್ವಭಾವ ನಿರ್ದೇಶವೆಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಇದಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ಥಿರಮತಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೫ನೇ ಶತಮಾನ) ವಸುಬಂಧುವಿನ ಪ್ರಧಾನಕೃತಿಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಬೋಧಪ್ರದವಾದ ಉತ್ತಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.

ದಿಙ್ನಾಗ, ಈಶ್ವರಸೇನ, ಧರ್ಮಪಾಲ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ ಇವರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಿಂದ ಯೋಗಾಚಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ದಿಙ್ನಾಗ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಗಳು ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಪ್ರಮಾಣ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕೊಟ್ಟರು. ಅವರ ಒಲವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕದ ಕಡೆಗೇ ಇತ್ತು. ಮೊದಮೊದಲಿನ ಯೋಗಾಚಾರರ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಟ್ಟರು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಈ ಮುಂದಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಮತ್ತು ಯೋಗಾಚಾರದ ಸಮನ್ವಯವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕವಾಗಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯೋಗಾಚಾರವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಯಶಃ ಅದರೊಡನೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಶಾಂತಿರಕ್ಷಿತ ಮತ್ತು ಕಮಲಶೀಲರು ಇದರ ಈ ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅವರ ಕೃತಿಗಳಿಂದಲೂ ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕರ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದಲೂ ನಾವರಿಯಬಹುದು.

ಯೋಗಾಚಾರ ಯುಕ್ತಿಗಳು–ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ ಎರಡು ವಾದಾಂಶಗಳನ್ನು[104] ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ; ವಿಜ್ಞಾನವು ತತ್ತ್ವ, ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲ, ಎಂಬುದೊಂದು. ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ತತ್ತ್ವ, ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು. ತಿಳಿಯುವ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ವಿಷಯವೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪತಃ ನಾಸ್ತಿಯಾಗಿವೆಯೆಂಬ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ವಿರುದ್ಧ ಮೊದಲನೆಯ ವಾದಬಂದಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸರಿಸಮನಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವನ್ನೂ ಸಹ ತತ್ತ್ವ

ವೆಂಬುದಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿಮರ್ಶಿಸದೆ ಅಂಗೀಕಾರಮಾಡುವ ವಾಸ್ತವಿಕವಾದಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಎರಡ ನೆಯ ವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ.

(1) ಮಾಧ್ಯಮಿಕನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಹೂಡುವ ತರ್ಕವಿದು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಬಿಟ್ಟು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಬಹುದು.[105] ಆದರೆ ಅಧ್ಯವಸಾಯ ರಚನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದನ್ನು ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರ ಮಿತೆಗಳ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನಂಗೀಕರಿಸುವುದೂ ಅವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ[106] ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವು ವೆಂಬುದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದೂ ಸಹ ಕರ್ತೃಕರ್ಮದ್ವಯಶೂನ್ಯವಾದ ಶುದ್ಧವಿಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದು. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲದು. ರೂಪಾಂತರಗಳೆಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೇ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ರಾಗಾದಿಗಳಿಂದ ಸಂಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗುವು ದದೇ. ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಅಡಕಿಕೊಂಡಿರುವ ದ್ವಿತ್ವವನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆದು ತನ್ನನ್ನೇ ಅದು ಪರಿಶುದ್ಧ ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.[107]

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದ ಕಾರಣ ಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಅತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಆಲಂಬನ ದಿಂದ ಜ್ಞಾನಾಕಾರವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಊಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನತಿಕ್ರಮಣೀಯವಾದ ಕೆಲವು ತೊಂದರೆಗಳಿವೆ. (1) ಇದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸ ಲಾಗಿರುವ ವಿಷಯಾಲಂಬನ ಅಣು. ಅದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಕ್ಕೂ (ಉದಾ: ಮರ, ಕುರ್ಚಿ ಮೊದಲಾದವು) ಏಕೈಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಸರಿ, ಒಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಸರಿ. ಸಾರೂಪ್ಯಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಾಸವಾಗುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಣುವಿಗೆ ಸ್ಥೂಲಾಕಾರವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅದು ವಿಷಯಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಗೋಚರಿಸುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಪ್ರತಿರೂಪವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಾಕಾರವು ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಹೊರಗಡೆ ಇದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅವಭಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.[108] ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವಂತೆ ಅವಯವಿ ಯನ್ನಾಗಲೀ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳ ನಿಜವಾದ ಸಮುದಾಯವನ್ನಾಗಲೀ ಇವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಅವಯವಿಯ[109] ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಗತವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿಯೇ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು.

(2) ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಹೊರಗಡೆ ವಿಷಯಗಳು ಇವುಗಳಿಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಸಾರೂಪ್ಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ದ್ವೈತದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ತೊಂದರೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಇವು ಈ ವಾದದ ಅಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಜ್ಞಾನದೊಳಗೇ ಇವೆ.[110a] ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅದರ ಹೊರಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಅವಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ: ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

(3) ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು ಒಂದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ, ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದುದನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವುದಕ್ಕಾಗದ ಕಾರಣವೂ, ಅವುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಗಲದೇ ಇರುತ್ತವೆಂಬ ಸಹೋಪಲಂಭನಿಯಮ[110b] ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ವಾದ.

(4) ನಮಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಭ್ರಮೆ. ಕನಸು ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯಮಿತವಾದ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ[111] ಜ್ಞಾನಾಕಾರವಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಇದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನದೇ ಆದ

ವಿಷಯುವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬಲ್ಲದೆಂದೂ. ಅದು ಸ್ವಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ. ಮತ್ತೊಂದು ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತದೆ.

(5) ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಾಸನೆಗಳಿಂದ ತನ್ನೊಳಗೇ ಆಗತಕ್ಕ ಆಂತರಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಕಾರಣ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯುವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುತ್ತದೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇವರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಅಂತರ್ಮಾನಸಿಕ ಜಗತ್ತು, ವಿಷಯುಗಳ ಸಾತತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಅನುಭವಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಂಗತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲ;[112] ವಿವರಿಸಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ.

ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಂತಗಳು—ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥ. ದ್ರವ್ಯದ (ಉದಾ: ಕುರ್ಚಿ. ಮೇಜ. ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು) ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷಣಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ವಿಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಗಳ ಮೇಲಿನ ಉಪಚಾರ[113] ಅಥವಾ ಮಿಥ್ಯಾಧ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಆ ವಿಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಗಳು ಮಾತ್ರ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದವು. ವಿಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರು—ಆಲಯುವಿಜ್ಞಾನ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನ (ವಿಷಯು ವಿಜ್ಞಾನ) ಎಂದು.

ದ್ರವ್ಯಗಳ ನಿಗೂಢಾವಸ್ಥೆಯಾದ ವಾಸನೆಗಳೆಲ್ಲದರ ಆಶ್ರಯವೂ. ವಾಹಕವೂ ಅದುದು ಆಲಯುವಿಜ್ಞಾನ. ಇತರ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಇವರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇದರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಇನ್ನುಳಿದೆರಡು ವಿಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಗಳು ಆಲಯುದಿಂದ ಪುಷ್ಟವಾಗುವಂತೆಯೇ ಅದನ್ನೂ ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆಲಯುವಿಜ್ಞಾನ ಜಡವಾದುದಲ್ಲ; ಅದನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ತ್ವವಾಹಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ದುರ್ಬಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಆಲಯುವಿಜ್ಞಾನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ತೆಯೊಡನೆ ಸಹವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ.[114] ಇದಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಾಂತರವೊಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಸಂತಾನವಾಗಲೀ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಂತು ಹೋಗುವುದು. ಮೂಲಧನದಿಂದ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಸೇರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಲಯುವಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೇ ಆದಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಅನಾವಶ್ಯಕವಾಗುವುದು. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಗೆ[115] ಸದೃಶವಾದ ಅರ್ಹತ್ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಲಯುವು ನಿಲ್ಲುವುದೆಂದು ನಿರ್ಧರವಾಗಿ ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನದ ಎರಡನೇ ರೂಪಾಂತರ. ಆಲಯು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ರಾಜ್ಯವಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಿಜವನ್ನಾಗಿಮಾಡುವ ಅವಸ್ಥೆ ಮನನ. ಆದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. 'ನಾನು' ಮತ್ತು 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ತಪ್ಪು ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಪೋಷಿತವಾಗುವ ಮನಸ್ಸಿನ ವರ್ಗೀಕರಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಇದನ್ನು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂರನೆಯ ರೂಪಾಂತರ ಆರು ವಿಧವಾದ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯುತಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅವು ಐದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯುಗಳು ಹಾಗೂ ಒಂದು ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯು.

ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನ–ವಿಜ್ಞಾನದ ಈ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಹೊರಗೆ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನವಲಂಬಿಸದೆ ಇರುವಂತೆ ಮನೆ. ಮರ. ಬೆಟ್ಟ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು

ಸ್ವರೂಪತಃ ನಿಜವಲ್ಲದವು ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪಿತವೆಂದು[116] ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಭಾವನೆಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯ ವಿಷಯ ಹೇಗೆ? ಮರ ಹೊರಗಡೆ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು; ಆದರೆ 'ಮರದಭಾವನೆ' ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಾನಸಿಕ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಬರ್ಕ್ಲೀ ಮತ್ತಿತರ ಮಾನಸಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ನಿಲುವು ಇದಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ವಿಷಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ: ಆ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ; ಆಗ ಆ ಮಾನಸಿಕ ವಿಷಯವೂ ಸಹ ಆ ಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಈ ಭಾವನೆ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ರೂಪಾಂತರಗಳೆಲ್ಲ—ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ—ಪರತಂತ್ರ ಅಥವಾ ಪರಾವಲಂಬಿಯಾದವೆಂದು[117] ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವು ನಿಜವಾದವಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನದೊಡನೆ, ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನದೊಡನೆ ಅವು ಒಂದೇ ಆದ ಕಾರಣ ಅವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಸುಳ್ಳಾದವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರತಂತ್ರವನ್ನು—ಅಂತರವಾದ ಭಾವನಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನದೊಡನೆ ಒಂದೇ ಆದುದಾಗಲೀ ಬೇರೆಯಾದುದಾಗಲೀ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[118] ಪರತಂತ್ರವು ಕರ್ತೃ ಕರ್ಮರೂಪದ ದ್ವೈತದಿಂದ ದೂಷಿತವಾದುದರಿಂದ ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನದೊಡನೆ ಒಂದೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದೂ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ದ್ವೈತದಿಂದಲೂ. ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಪರತಂತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನವು ಬೇರೆಯಾದುದಲ್ಲ. ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನವನ್ನು ಧರ್ಮತಾ ಅಥವಾ ತತ್ತಥಾ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಕಾಶದಂತೆ[119] ಅದೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಲೋಕೋತ್ತರವಾದ ಜ್ಞಾನವದು. ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳ ದ್ವೈತಭಾವದ ಸುಳಿವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಸ್ಥಿತಿಯದು. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುವಂಥ ಜ್ಞಾನವೊಂದು ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದಿನ್ನೂ ದ್ವೈತಗಂಧಿಯಾಗಿದೆ. ವಸುಬಂಧು ಹೀಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ—'ವಿಜ್ಞಾನವು ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರದವರೆಗೂ ದ್ವೈತಗ್ರಹಣದ ಮನೋಭಾವ ಅಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.' 'ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಒಬ್ಬನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಮುಂದೆ ಏನನ್ನಾದರೂ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ವಿಜ್ಞಾನ ನಿರ್ವಿಷಯವಾದಾಗ ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞೇಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದನ್ನರಿಯುವ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಸಾಧ್ಯ?" "ಅದು ಮನಸ್ಸೂ ಅಲ್ಲ. ತಿಳಿವೂ ಅಲ್ಲ: ಆದರೆ ಲೋಕೋತ್ತರವಾದ ಜ್ಞಾನ; ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವೂ ದ್ವಿಮುಖವಾದ ಭ್ರಮೆಯೂ ನಾಶವಾದ ಕಾರಣ ಅಳಿದಿರುವುದು." ಅದು ಅಚಿಂತನೀಯವೂ, ಶುಭಕರವೂ. ಅನಂತವೂ ಪವಿತ್ರವೂ ಆದ ಅಕಳಂಕ ಧಾತು—ಭಗವಾನ್ ಬುದ್ಧನ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಧರ್ಮಕಾಯ.[120]

೭. ಉಪಸಂಹಾರ

ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ನಿರ್ವಾಣ—'ನಿರ್ವಾಣದ ಇತಿಹಾಸವೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸ'. ಹೀನಯಾನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ವಿನಾಶದ ನಿಜವಾದ ಅವಸ್ಥೆ. ಅಂತೇ ಸಂಸಾರಕ್ಕೂ ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು

ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ: ನಿರ್ವಾಣವು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯದ ವಿನಾಶವಲ್ಲ: ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ವಿನಾಶ. (ಕಲ್ಪನಾಕ್ಷಯೋ ಹಿ ನಿರ್ವಾಣಮ್). ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಿಯು ಶೂನ್ಯವಾದಿಯಾದ ಕಾರಣ ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಗುಣನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಶುದ್ಧವಿಜ್ಞಾನ ಮಲಿನವಾಗುವ ಮತ್ತು ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗುವ ಇಬ್ಬಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೊಳಗಾಗುವುದೋ ಅದೂ ನಿರ್ವಾಣವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನಿರ್ವಾಣವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಅಭಿನ್ನವಾದವೆಂಬುದೂ, ಆ ವಿಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುದೂ ಅಗ್ರಾಹ್ಯಯುತವಾಗಿ ಅಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕಾಯಕ್ಕೂ ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ.

ಇತರ ಪಂಥಗಳೊಡನೆ ಇರುವ ಬಾಂಧವ್ಯ — ಬೌದ್ಧಪಂಥಗಳು ಜೈನ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದರ್ಶನಗಳ ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ಕಾರಣ ಅವುಗಳ ಮೇಲಾದ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಗಾಧವೂ ಜಟಿಲವೂ ಆದ ಕಾರಣ ಆ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ರೀತಿ ಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಪ್ರಭಾವ ಬಿದ್ದಿರುವುದನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅಂಗೀಕಾರ ಗಳಿಂದಲೇ ತೋರಿಸಬೇಕಾದ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ; ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದಲೂ ಕೂಡ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧೇತರ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಅಕ್ಷರಶಃ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಅಭಿಧರ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಡನೆ ಮಹತ್ತರವಾದ ಭೇದವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನ ಅದರ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಮೂಲರೂಪವೊಂದನ್ನೂ, ಬೇರೆಯಾಗುವ ಅಂಶವನ್ನೂ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಭಾವನೆ (ಸಾಂಖ್ಯರ) ಪ್ರಕೃತಿಯಭಾವನೆಗೆ ಹೋಲುವಂತೆಯೇ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪರಿಣಾಮದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವಪರಿಣಾಮದ ಪರಿಧಿ ಯಿಂದ ಯಾವ ಸತ್ತೆಯನ್ನೂ (ಸಾಂಖ್ಯರ ಪುರುಷನಂತೆ) ಬಿಡುಗಡೆಮಾಡಲು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಒಂದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬರುವುದನ್ನು, ಕ್ಷಣಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಉದ್ಭವ ಮತ್ತು ವಿನಾಶವನ್ನು ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಿತು.

ಮುಂದಿನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಆಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನಗಳಾದ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ. ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ನಡೆದ ನೇರವಾದ ಮತ್ತು ನಿರಂತರವಾದ ಘರ್ಷಣೆ ಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದರ್ಶನಗಳ ಕಡೆ ಅಕ್ಷಪಾದ (ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ). ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನ. ಉದ್ಯೋತಕರ. ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರ, ಕುಮಾರಿಲ, ಉದಯನ, ಜಯಂತ ಮೊದಲಾದವರ ಕೃತಿ ಗಳಲ್ಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ದಿಙ್ನಾಗ, ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮೋತ್ತರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳು ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಅಪೋಹ, ಅವಯವಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಭಾವ ಕಾರ್ಯತಃ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ವಾದವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಪುನಃ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಬೌದ್ಧರೂಸಹ ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವೂ ಖಂಡನಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಸರಣಿಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬಲ ವಾಗಿ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದರು. ಈ ಘರ್ಷಣೆಯಿಂದ ಒಂದೊಂದು ದರ್ಶನವೂ ಹೆಚ್ಚುಸುಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಪ್ರೌಢವೂ ಆಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಲಾಭ ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಸಂಘರ್ಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ದರ್ಶನದ ವಿವೇಚನೆ ಬೋಧಪ್ರದವಾದೀತು.

ಮಹಾಯಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ಹಾಗೂ ವೇದಾಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನದ ಪ್ರಭಾವ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲದೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಆರಂಭ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ವಸ್ತುಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ಸಾರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಮತ್ತು ಯೋಗಾಚಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಅದ್ವೈತದ ತಿರುವು ತೋರಿಕೆಗಳೆಲ್ಲರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿರುವ ಸತ್ಯವಸ್ತುವೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವನೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇವರು ನೇರವಾಗಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದಾಗಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.[121]

ಗೌಡಪಾದ ಮತ್ತು ಶಂಕರರು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿದರು. ಅವರು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ: ಸತ್ತಾತ್ರೈವಿಧ್ಯವಾದವನ್ನೂ ಪರಾಪರ ವಿದ್ಯೆಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಅವರು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದ ಇತರ ಪಂಥಗಳು ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ.[122]

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆತ್ಮವಾದ ಅದ್ವೈತದತ್ತ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಮುನ್ನಡೆಯಂತೆ. ಅದರೊಳಗಿನ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕು. ಸಾಂಖ್ಯರ ದ್ವೈತದ ಖಂಡನೆಯ ಮೂಲಕ ಶಂಕರರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ವೇದಾಂತ ಏಕೈಕ ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತಿತರರ ಭೇದಾಭೇದವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿಯೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಶಂಕರರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಗೌಡಪಾದರ ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಕಾರಿಕೆ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.[123] ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಂತೂ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವು ಭಿನ್ನ ಕರ್ತೃಕಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು:[124] ಅದರ ಮೂರು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಭಾವಗಳಿವೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟವೇಸರಿ. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನವರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಸೂಚನೆಮಾಡಬಹುದು. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ತಾರ್ಕಿಕಸರಣಿ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಮಿಥ್ಯಾವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸತ್ಯದ್ವಯಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ—ಇವುಗಳು ಗೌಡಪಾದ ಮತ್ತು ಶಂಕರರಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಗತವಾದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರಬಹುದು.

ವಿವಿಧವಾದ ಅದ್ವಯವಾದಗಳು—ಶೂನ್ಯತಾ. ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತಾ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲಾದ ವಿವಿಧವಾದ ಅದ್ವಯವಾದಗಳ ಯಥಾರ್ಥ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಇದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಇವು ಕೇವಲ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆಯೋ?

ಶೂನ್ಯತೆಗೆ ಅಭಾವಾತ್ಮಕವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಈಗ ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿದ ಪ್ರೊ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಃ ಭಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶೂನ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಧಾರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅವುಗಳು ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನ

ಗಳು ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಾದರೂ ವಿವರಿಸಬಹುದೆಂಬ ಅರಿವು ಈಗ ಮೂಡಿದೆ. ಆ ಪಂಥಗಳಂತೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತೀವ್ರವಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು?

ಈ ಪಂಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರತತ್ತ್ವದ ಆಕಾರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆಯೆಂದೂ ಆದರೆ ಅವುಗಳ ವಿಷಯ ವಿವೇಚನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಪರತತ್ತ್ವದೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವುವೆಂದೂ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಈ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪರತತ್ತ್ವವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಅಸ್ಪೃಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತಿಶಾಯಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲತತ್ತ್ವವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅನುಭವಾತೀತವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಲಭ್ಯವಾಗುವುದೆಂದು ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಸಾರುತ್ತಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪೂರಕವಾದ ತೋರಿಕೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದಗಳನ್ನೂ ನಾವು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವಸ್ತುವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದರ್ಶನ ತರ್ಕೋತ್ತರವಾದ ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಾರದ. ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿ ಆರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮನನ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಾದರೋ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣಗಳ ಸಂಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ತಾರ್ಕಿಕಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಷಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಿಜ್ಞಾನವು ಇರುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಧ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಯೋಗಾಚಾರರು ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಇವೆರಡೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಾದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಸ್ತು 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಅಥವಾ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧವಾದ ಸತ್. ಜ್ಞಾನದೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವಂಥ ರಜತವು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೆ (ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ). ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯದು ಇದಕ್ಕೆ ನೇರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಂಗೀಕೃತವಾದ 'ಇದಂ' ಎಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಸತ್ಯವಾದ ಅಥವಾ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾದ ವಿಕ್ಷೇಪ. ಆ ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಸತ್ಯ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜಡವಸ್ತುವೆಂಬುದಾಗಿ ಅವರು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ: ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯವನ್ನದು ನಡೆಸುವುದೆಂದೂ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವದ ಸಂಕಲ್ಪವೆಂದದನ್ನು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಇವರಿಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿನ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಲೋಕೋತ್ತರವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನವನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಅವನು ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಸತ್ ಎಂದೂ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿ ಎಂದೂ ಅವರವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಯಾವುದರೊಡನೆಯೂ ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ; ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಅದು. ಇವೆಲ್ಲಾ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿವರಣೆಗಳ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತೋರುತ್ತವೆ.

ಸಂಕೇತಗಳು

ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ.: ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶವ್ಯಾಖ್ಯಾ. ಯಶೋಮಿತ್ರನದು ಪ್ರಕಾಶಿತ Woghihara, ಟೋಕಿಯೋ.

ಮ. ಕಾ.: ಮಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾ – ನಾಗಾರ್ಜುನನದು ಪ್ರಕಾಶಿತ – de la V. Poussin (Bib. Budd. IV)

ಮ. ಕಾ. ವೃ.: ಮಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾವೃತ್ತಿ (ಪ್ರಸನ್ನಪಾದ) ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿಯದು. (Bib. Budd. IV).

ನ್ಯಾ. ಬಿಂ.: ನ್ಯಾಯಬಿಂದು-ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯದು.

ನ್ಯಾ. ಬಿಂ. ಟೀ.: ನ್ಯಾಯಬಿಂದುಟೀಕಾ-ಧರ್ಮೋತ್ತರನದು (Bib. Budd. VII).

ಪ್ರ. ಸ.: ಪ್ರಮಾಣಸಮುಚ್ಚಯ–ದಿಙ್ನಾಗನದು. ಭಾಗ 1 ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಹೆಚ್. ಆರ್. ಹೆಚ್. ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಮೈಸೂರು.

ಪ್ರ. ವಾ.: ಪ್ರಮಾಣವಾರ್ತಿಕ–ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯದು ಮನೋರಥನಂದಿನೀ ಸಹಿತ – JBORS, ಪಾಟ್ನಾ.

ತ. ಸಂ.: ತತ್ತ್ವಸಂಗ್ರಹ-ಶಾಂತಿರಕ್ಷಿತನದು. ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳು G. O. S. ಬರೋಡ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ದೀಪ ವಂಶ. ಪುಟ 35 ನೋಡಿ; ಬಸ್ಟನ್ನಿನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸ. ಸಂಪುಟ II, ಪು. 91.
2. ದೀಪ ವಂಶ. ಪು. 36. ಐತ್ತರೇಯ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಸಂಘಿಕದ ಆರಂಭವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.
3. ಹದಿನೆಂಟು ಎಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಮ್ಮತವಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ವಿಭಾಗ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹೆಸರುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಭಿಕ್ಷುವರ್ಷಾಗ್ರ ಪೃಚ್ಛಾ ಮತ್ತು ವಿನೀತದೇವರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬಸ್ಟನ್ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡಂತೆ ಎಣಿಕೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸ. ಸಂಪುಟ II ಪುಟ 97)—ಪೂರ್ವಶೈಲ, ಅಪರಶೈಲ, ಹೈಮವತ, ಲೋಕೋತ್ತರವಾದಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿವಾದಿ–ಇವರು ಮಹಾಸಂಘಿಕ ಶಾಖೆಗೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು, ಕಾಶ್ಯಪೀಯ, ಮಹೀಶಸಕ, ಧರ್ಮಗುಪ್ತ, ಬಾಹುಶ್ರುತೀಯತಾಮ್ರಶೈತೀಯ, ಮತ್ತು ವಿಭಜ್ಯವಾದಗಳು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಜೇತವನೀಯರು, ಅಭಯಗಿರಿವಾಸಿಗಳು. ಮತ್ತು ಮಹಾಸ್ಥವಿರರು ಸ್ಥವಿರಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದವರು; ಕುರು ಕುಲ್ಲಕರು, ಅವಂತಕ ಮತ್ತು ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರೀಯರು ಸಾಮ್ಮಿತೀಯರ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಮಸೂಡರಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದ(Asia Major Vol. 1925) ವಸುಮಿತ್ರನ ನಿಕಾಯಾಲಂಬನಶಾಸ್ತ್ರ (Namjio Nos. 1284-6) ವನ್ನೂ ಪರಾಮರ್ಶಿಬಹುದು; ಮೇಕ್ಸ್ ವಾಲೆಸರ್‌ನ Die Sektem des alten Buddhismus ಈ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಸುಮಿತ್ರನ (ಪುಟ 24) ಮತ್ತು ಭವ್ಯನ (ಪುಟ 77) ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ; ರಾಕ್‌ಹಿಲ್‌ನ ಬುದ್ಧನ ಜೀವನ ಚರಿತೆ ಟಿಬೆಟ್ ಮೂಲಗಳ ಅನುವಾದಗಳನ್ನು (ಪುಟ 181) ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಥಾವತ್ತು, ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ದೀಪವಂಶ (ಪುಟ 37-8) ಪಾಳೀ ಅಥವಾ ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ಪಾಠವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.
4. ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ (ಪರಿಶಿಷ್ಟ), ಪುದ್ಗಲವಿನಿಶ್ಚಯ (ಸ್ಚೆಸ್ಬಲ್ ಬಾಟ್ಸ್ಕಿಯವರ ಅನವಾದ–ಆತ್ಮವಾದ), ಕಥಾವತ್ತು ಪ್ರಥಮ ವಿಭಾಗ; ಮಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾ IX ಮತ್ತು X.
5. ನೋಡಿ-ಕಿಮುರ, 'ಹೀನಯಾನ ಮತ್ತು ಮಹಾಯಾನ' ಪುಟಗಳು–12, 15, 67, 115. ಎನ್. ದತ್ತ–'ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಶಾಖೆಗಳು' Three Principal Schools of Buddhism, ಪುಟ. 3.
6. ಬೋಧಿಚರ್ಯಾವತಾರ IX-7 ನೋಡಿ. ವಿಂಶತಿಕಾ-10ನ್ನೂ ನೋಡಿ.
7. ಮೈತ್ರೇಯ(ನಾಥ), ಅಸಂಗ ಮತ್ತು ವಸುಬಂಧು (ಕ್ರಿ.ಶ. ನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನ) ಇವರಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದುದು.

8. ಮಧ್ಯಾಂತ ವಿಭಾಗದ ಪ್ರಥಮಶ್ಲೋಕ (ಪುಟ. 9)
   ಅಭೂತ ಪರಿಕಲ್ಪೋಽಸ್ತಿ ದ್ವಯಂ ಕತತ್ರನ ವಿದ್ಯತೇ ॥
   ಶೂನ್ಯತಾ ವಿದ್ಯತೇತ್ವತ್ರ ತಸ್ಯಾಮಪಿ ಸ ವಿದ್ಯತೇ ॥
9. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ (Kusha), ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ (Jojitsu), ಯೋಗಾಚಾರ (Fa-hsiang or Hosso); ಮಾಧ್ಯಮಿಕ (Sanron), ತಕಕುಸುವಿನ(Essentials of Buddhist Philosophy), ಹೊನಲೂಲು 1947 ನೋಡಿ.
10. History of Buddhism, Vol. II, ಪುಟ 52-4.
11. ಇದು ಬೌದ್ಧರ ಸೂತ್ರ. ಯೋ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಾಧ್ಯಾಸವಾನ್ ನಾಸಾವೇಕ:
12. 'ಅರ್ಚಿಷಾಂ ಸಂತಾನೇ ಪ್ರದೀಪ ಇತಿ ಉಪಚರ್ಯತೇ ಏಕ ಇವೇತಿ ಕೃತ್ವಾ' ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪುಟ-713; 'ರಾಶೀವದ್ಧಾರಾವದಿತಿ'. ಅದೇ. ಪು. 705.
13. ಮ. ಕಾ. ವೃ. ಪುಟ 66-9 ನೋಡಿ.
14. 'ನ ಗತಿರ್ನಾಶಾತ್ ಸಂಸ್ಕೃತಮ್ ಕ್ಷಣಿಕಂ ಯತ:' ಅ. ಕೋ. IV-2. ತ. ಸಂ. ಪುಟ. 231-2.
15. ಪ್ರ. ವಾ. II,-416-20.
16. ಪ್ರಜ್ಞಾ ಅಮಲಾ ಸಾನುಚರಾ ಅಭಿಧರ್ಮ: ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ ಪುಟ. 18; ಮಹಾಯಾನಸೂತ್ರಾಲಂಕಾರ XI-3ನ್ನು ನೋಡಿ.
17. ಇವು ಯಾವುವೆಂದರೆ–ಧಮ್ಮಸಂಗಣಿ, ವಿಭಂಗ, ಧಾತುಕಥಾ, ಪುಗ್ಗಲ ಪನ್ನತ್ತಿ, ಕಥಾವತ್ಥು, ಯಮಕ ಮತ್ತು ಪತ್ಥಾನ.
18. Aung ಮತ್ತು Rhys Davids ಅವರಿಂದ ಅನುವಾದಿತ.
19. McGovern ಅವರ A Manual of Buddhist Philosophy, Vol. I, ಪುಟ 16-17.
20. ತಕಕುಸು ಸಮಗ್ರವಾದ ವಿವರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. Abhidharma Literature of the Sarvasti-vadins, ಪುಟಗಳು 67-146, J. P. T. S. 1905.
21 ಇದು ಅ.ಕೋ.ವ್ಯಾ ಪು. 9 ಮತ್ತು 11ಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಬಸ್ಟನ್ನಿನ History of Buddhism, Vol. I, ಪುಟ. 49-50ಕ್ಕೂ ಅನುಸಾರವಾಗಿದೆ. ಕರ್ತೃಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ತಕಕುಸುವಿನ ಲೇಖನ 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಪುಟ 74-8 ನೋಡಿ.
22. The Essentials of Buddhist Philosophy ಹೊನಲೂಲು, 1947, ಪುಟ. 60 ನೋಡಿ.
23. ವಿಭಾಷಯಾ ದೀವ್ಯಂತಿ, ಚರಂತಿವಾ, ವಿಭಾಷಾಂವಿದಂತಿ, ವೈಭಾಷಿಕಾ:. ಅ.ಕೋ.ವ್ಯಾ. ಪು. 12.
24. ಟಿಬೆಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರಾಹುಲ ಸಾಂಕೃತ್ಯಾಯನನು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶಭಾಷ್ಯದ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕೈಬರೆಹದ ಪ್ರತಿ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಣೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.
25. Central Conception of Buddhism, ಪು. 74.
26. ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪುಟಗಳು 12-13.
27. ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪು. 16.
28. ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪು. 17.
29. ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪು. 15.
30. ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪು. 42.
31. ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪು. 24. McGovern ರವರ Manual of Buddhism, ಪು. 103 ನೋಡಿ Rosenberg ರವರ Probleme die Buddhist Philosophie, ಪುಟಗಳು 128-9 ನೋಡಿ.
32. ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪುಟ. 29.
33. ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪು. 33.
34. Central Conception, ಪು. 13.
35. Manual of Buddhism, ಪು. 136.
36. Central Conception, ಪುಟಗಳು 10.
37. ಅ. ಕೋ. II-35ff ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪುಟ 142.
38. ಅ. ಕೋ. IV.

39. ಅ. ಕೋ. II, 65; ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪುಟ 20.
40. ಅ. ಕೋ. II, 49; ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ ಪುಟ 231ff.
41. ಅ. ಕೋ. III, 18 ff.
42. 'ಯೇ ಸೂತ್ರಪ್ರಾಮಾಣಿಕಾ ನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕಾ: ತೇ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕಾ:', ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪುಟ 11.
43. ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪು. 25. ಅ. ಕೋ. ವ್ಯಾ. ಪುಟ 231 ff.; Central Conception ಪುಟ. 77.
44. ಅ. ಕೋ. v-26. ಇಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನಂಗೀಕರಿಸುವರು. (1) ಭಾವಪರಿಣಾಮ ಅಥವಾ ಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿನ ಪರಿಣಾಮ. (ಧರ್ಮತ್ರಾತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆನ್ನಲಾಗಿದೆ) (2) ಲಕ್ಷಣ ಪರಿಣಾಮ (ಇದನ್ನು ಘೋಷನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನೆನ್ನಲಾಗಿದೆ) (3) ಅವಸ್ಥಾ ಪರಿಣಾಮ (ವಸುಮಿತ್ರನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದುದು) (4) ಅಪೇಕ್ಷಾಪರಿಣಾಮ (ಬುದ್ಧದೇವನು ಸಾರಿದ್ದು) ಮೂರನೆಯ ವಿಕಲ್ಪ ಸರಿಯಾದುದು. ಕಾಲಭೇದ ಧರ್ಮಗಳ ಕಾರ್ಯಭೇದಗಳನ್ನು (ಕಾರಿತ್ರಭೇದ) ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. Central Conception, ಪುಟಗಳು. 78-9.
45. ಶಿವಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅರುಣಂದಿಯು ಬರೆದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ (13ನೇ ಶತಮಾನ) ಈ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಕಡೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಾಗಿ ಸೆಳೆದವರು ಪಂಡಿತ ಅಯ್ಯಾಸ್ವಾಮಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು. (ಅಲಂಬನಪರೀಕ್ಷಾವಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅವರ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.)
46. ದಿಙ್ನಾಗನ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠಕೃತಿ ಅವನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಸಮುಚ್ಚಯ. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಗಳಿಗಿರುವ ಸ್ಥಾನ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧರ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿದೆ. ಇವಲ್ಲದೆ ಅವನು ಬರೆದಿರುವ ಅನೇಕ ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಲಂಬನ ಪರೀಕ್ಷಾ, ತ್ರಿಕಾಲ ಪರೀಕ್ಷಾ, ಹೇತುಚಕ್ರ ಸಮರ್ಥನೆ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಮುಖಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾದವು. ಆಲಂಬನ ಪರೀಕ್ಷಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಸಮುಚ್ಚಯ (ಭಾಗಶ:)ಗಳು ಟಿಬೆಟ್ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಪುನ: ತರಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಉಳಿದ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಟಿಬೆಟ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಉಳಿದಿವೆ. ದಿಙ್ನಾಗನದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ನ್ಯಾಯಪ್ರವೇಶ ನಿಜವಾಗಿ ಶಂಕರ ಸ್ವಾಮಿಯದು.

    ಧರ್ಮ ಕೀರ್ತಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಾರ್ತಿಕ (ದಿಙ್ನಾಗನ ಪ್ರಮಾಣಸಮುಚ್ಚಯಕ್ಕೆ ಗಚ್ಚಿದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ), ಪ್ರಮಾಣವಿನಿಶ್ಚಯ, ಹೇತುಬಿಂದು, ಸಂಬಂಧಪರೀಕ್ಷಾ, ಸಂತಾನಾಂತರ ಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಬಿಂದು ಇವುಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಮತ್ತು ಕೊನೆಯದು ಮಾತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿವೆ.
47. ಪ್ರ.ವಾ. 1-3; ನ್ಯಾ.ಬಿಂ.ಟೀ. ಪುಟ. 3.
48. ಪ್ರ. ವಾ. 1-7; ನ್ಯಾ.ಬಿಂ.ಟೀ. ಪುಟ. 3.
49. ಪ್ರ.ಸ. ಪು. 4; ನ್ಯಾ.ಬಿಂ.ಟೀ. ಪುಟ 5.
50. ಪ್ರ.ಸ. ಪು. 4; ಪ್ರ. ವಾ. II, ನ್ಯಾ.ಬಿಂ.ಟೀ. ಪುಟ 5 fi.
51. ನ್ಯಾ.ಬಿಂ.ಟೀ. ಪು. 12; Buddhist Logic, Vol. I, ಪುಟ 147 ff.
52. Critipue of Pure Reason (Kemp Smith's Trans.) pp. 61-2. ಪುಟಗಳು 65, 93 ಮುಂತಾದುವನ್ನೂ ನೋಡಿ.
53. ಪ್ರ.ವಾ. II, 53-4.
54. ಪ್ರ.ವಾ. II, 55-6; ನ್ಯಾ.ಬಿಂ.ಟೀ. ಪು. 7, ಅನುಭವಗೋಚರವಾದುದರ ಸತ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಆಕಾಶ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಲೋಕೋತ್ತರವಾದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಕುರಿತ ಕ್ಯಾಂಟಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ.
55. ಪ್ರ.ವಾ. II. 57-8.
56. ಪ್ರ.ವಾ. II. 65 ff.
57. ನ್ಯಾ.ಬಿಂ.ಟೀ. ಪು. 6.
58. ಪ್ರ.ಸ. ಪು. 8.
59. ನ್ಯಾ.ಬಿಂ.ಟೀ.ಪು. 13.
60. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದಿಙ್ನಾಗನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಭ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದುದನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸುವಂತೆ ಲಕ್ಷಣ ಹೇಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗಾದರೂ ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪ ಮತ್ತು

ದೋಷಗಳಿಂದ ಬಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಮಾನಸಿಕ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶೀಘ್ರವಾದ ಚಲನೆ, ದೂರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೊದಗುವ ನಷ್ಟ ಮತ್ತು ರೋಗ ಮೊದಲಾದ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಶಾರೀರಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿವಾರಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಆಗಿದೆ. ನೋಡಿ ನ್ಯಾ.ಬಿಂ., I. 6.

61. ನ್ಯಾ.ಬಿಂ. I, 12-14.
62. ಪ್ರ.ವಾ. II, 243; ನ್ಯಾ.ಬಿಂ. I.9.
63. ನೋಡಿ–Buddhist Logic, Vol. II, ಪು. 28 n.
64. ನ್ಯಾ.ಬಿಂ. I, II; ಪ್ರ.ವಾ. II, 281 ff.
65. ನ್ಯಾ.ಬಿಂ.ಟೀ. ಪು. 8.
66. ನ್ಯಾ.ಬಿಂ. I, 5.
67. ತ.ಸಂ. ಪುಟಗಳು 372 ff.
68. ಪ್ರ.ಸ. ಪು. 12; Buddhist Logic, Vol. I, ಪು. 217.
69. ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ (ಅನುಮಾನಪರಿಚ್ಛೇದ 149 ff.) ಅರ್ಚಟನ ಹೇತು ಬಿಂದು ಟೀಕಾದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತ ವಾಗಿದೆ–ಪುಟಗಳು 23-4. ಬರೋಡಾದ G. O. S. ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಣೆಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳ ಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯ ಕೃತಿಯ (ಹೇತು-ಬಿಂದು) ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಈ ಟೀಕೆಯ ಅಚ್ಚಿನ ಕರಡನ್ನು ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತ ಶ್ರೀ ಮಾಲ್ವಣೀಯರ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ನನಗೆ ತೋರಿಸಲಾಯಿತು.
70. ಹೇತು ಬಿಂದು ಟೀಕಾ ಪು. 24.
71. ಅದೇ ಪುಟ 25-8.
72. ನ್ಯಾ.ಬಿಂ. II. 3-7.
73. ಪ್ರ.ವಾ. III, 1; ನ್ಯಾ.ಬಿಂ. II, 11-12.
74. ನ್ಯಾ.ಬಿಂ.ಟೀ. ಪು. 24
75. ನ್ಯಾ.ಬಿಂ. II, 18, .
76. ಪ್ರ.ವಾ. III, 30.
77. ಪ್ರ.ವಾ. II, 306; ನ್ಯಾ.ಬಿಂ. I, 18 ff.
78. ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣಾನಾಂ ಸಾಲಕ್ಷಣ್ಯಂ, ತಾತ್ಪರ್ಯ ಟೀಕಾ, ಪು. 340.
79. ಹೋಲಿಸಿ–ಆತ್ಮೇತಿ, ಕಾಶ್ಯಪ, ಅಯಂ ಏಕೋಽಂತಃ; ನೈರಾತ್ಮ್ಯಂ ಇತ್ಯಯಂ ದ್ವಿತೀಯೋಽಂತಃ: ಯದಾತ್ಮನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಯೋರ್ಮಧ್ಯಮಂ ತತ್ ಅರೂಪ್ಯಂ ಅನಿದರ್ಶನಮ್.........ಇಯಂ ಉಚ್ಯತೇ ....ಮಧ್ಯಮಾ ಪ್ರತಿಪದ್ಧರ್ಮಾಣಾಂ ಭೂತಪ್ರತ್ಯವೇಕ್ಷಾ–ಕಾಶ್ಯಪ ಪರಿವರ್ತ. ಪು. 87; ಮ.ಕಾ.ವೃ.ನಲ್ಲಿ ಇದು ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆ. ಪು. 358.
80. ವಿಶೇಷತಃ ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ (Majjh, N.) (ಸುತ್ತ 72) (Sam, N). III, ಪುಟಗಳು 257 ff. IV, ಪುಟಗಳು 374-403; ಮ.ಕಾ. ಅಧ್ಯಾಯಗಳು XXII, XXV, XXVII ಮತ್ತು ಅಷ್ಟಸಾ-ಹಸ್ರಿಕಾ ಪುಟಗಳು 269 ff.
81. Gautama the Buddha, ಪು. 59; Ind. Phil., Vol. I, ಪುಟಗಳು 682-3ನ್ನೂ ನೋಡಿ.
82. ಮಜ್ಝಿ.ನಿ. (ಸುತ್ತ 72); Warren, Buddhism in Translations, ಪು. 125.
83. ಸಂ. ನಿ. II, 17.
84. ಮ. ಕಾ. XV, 7.
85. ಅನೇಕ ಪಾಠಾಂತರಗಳಲ್ಲಿದು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟ ಸಾಹಸ್ರಿಕಾ (ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಒಂದನೇ ಶತಮಾನ) ಮೂಲಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಶತಸಾಹಸ್ರಿಕಾ, ಪಂಚವಿಂಶತಿ ಮೊದಲಾದವು ಇದರ ವಿಸ್ತರಣಗಳಾಗಿಯೂ ವಜ್ರ ಚ್ಛೇದಿಕಾ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯರ್ಧಶತಿಕಾಗಳು ಇದರ ಸಂಗ್ರಹಗಳಾಗಿಯೂ ಇವೆ.
86. ಮಧ್ಯಮಕವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾಪ್ರದೀಪಗಳು ಮಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು. ಇವು ಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಪಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಭಾವವಿವೇಕರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಭಾವವಿವೇಕ ತರ್ಕಜ್ವಾಲಾ, ಮಧ್ಯಮಕಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ ಮೊದಲಾದುವನ್ನೂ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಟಿಬೆಟ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿವೆ.
87. 'ಚತಸ್ರಸ್ತ್ವೇತಾ ದೃಷ್ಟಯಃ' ಮ.ಕಾ.ವೃ. ಪುಟಗಳು 572-3.; ಚತುಶ್ಶತಿಕಾ XIV, 21ನ್ನೂ ನೋಡಿ.

88. 'ಆಚಾರ್ಯೋ ಭೂಯಸಾ ಪ್ರಸಂಗಾಪತ್ತಿಮುಖೇನೈವ ಪರಪಕ್ಷಂ ನಿರಾಕರೋತಿಸ್ಮ'. ಮು.ಕಾ.ವೃ. ಪು. 24.
89. ಮು.ಕಾ.ವೃ. ಪುಟಗಳು 16, 18, 34 ನೋಡಿ.
90. ಮು.ಕಾ.ವೃ. ಪುಟಗಳು 14, 22; ಮು.ಕಾ. XX-20.
91. ಮು.ಕಾ.ವೃ. ಪು. 36; ಮು.ಕಾ. XX-19.
92. ಮು.ಕಾ. XVII, 10, XXIV, 19. ತರ್ಕಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮು.ಕಾ. II, 21, XIX, 6, ಮು.ಕಾ.ವೃ ಪು. 200, ನೋಡಿ.
93. ಮು.ಕಾ. XIII, 8; XXIV, 11; ಮು.ಕಾ.ವೃ. ಪುಟಗಳು 247-8.
94. 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾಜ್ಞಾನಂ ಅದ್ವಯಂ ಸ ತಥಾಗತ:' ದಿಜ್ಞಾಗನ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾಪಿಂಡಾರ್ಥ.
95. ಮು.ಕಾ. XVIII, ಬೋಧಿಚರ್ಯಾವತಾರ IX, 2.
96. ಮು.ಕಾ. XXV, 19, 20, 9.
97. ಮು.ಕಾ. XXIV, 9.
98. ಮು.ಕಾ.ವೃ. ಪು. 493.
99. ಮು.ಕಾ.ವೃ. ಪು. 492.
100. ಮು.ಕಾ. XVIII, 5, XXIII.
101. 'Some Aspects of the Doctrines of Maitreyanatha' pp. 2 ff. Tucci ನೋಡಿ.
102. ವಸುಬಂಧು ಕ್ರಿ.ಶ. 280-360ರಲ್ಲಿದ್ದನೇ ಅಥವಾ 420-500ರ ನಡುವೆ ಇದ್ದನೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.
103. Obermiller, The Doctrine of Prajnaparamita, ಪುಟಗಳು 99-100 ನೋಡಿ.
104. ತ್ರಿಂಶಿಕಾಭಾಷ್ಯ ಪು. 15.
105. ತ್ರಿಂಶಿಕಾಭಾಷ್ಯ ಪು. 66
106. ಮಧ್ಯಾಂತ ವಿಭಾಗಟೀಕಾ, ಪುಟಗಳು 9, 13-14, 18.
107. ಸಂಕ್ಲಿಷ್ಟಾ ಚ ವಿಶುದ್ಧಾ ಚ ಸಮಲಾ ವಿಮಲಾ ಚ. ಮಧ್ಯಾಂತ ಪುಟಗಳು 42-3.
108. ಆಲಂಬನ ಪರೀಕ್ಷಾ (ದಿಜ್ಞಾಗನದು), 1, 2; ವಿಂಶತಿಕಾ 1; ತ.ಸಂ. ಪುಟಗಳು 551 ff. ನೋಡಿ.
109. ಈ ಲೇಖನದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗ ನೋಡಿ.
110*a*. ಪ್ರ.ವಾ. II, 442-5.
110*b*. ಪ್ರ.ವಾ. II, 336, 389-91, ಪುಟಗಳು 571 ff.
111. ವಿಂಶತಿಕಾ 1, 9.
112. ವಿಂಶತಿಕಾ 2. ff.
113. ತ್ರಿಂಶಿಕಾ 1.
114. 'ಏವಂ ಆಲಯ ವಿಜ್ಞಾನೇ ಸತಿ ಸಂಸಾರಪ್ರವೃತ್ತಿ: ನಿವೃತ್ತಿಶ್ಚ.' ತ್ರಿಂಶಿಕಾ. ಪು. 38.
115. ಅದೇ–ತಸ್ಯ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ: ಅರ್ಹತ್ವೇ.
116. ತ್ರಿಂಶಿಕಾ, 20
117. ಅದೇ, 21
118. ಅದೇ 22.
119. ತ್ರಿಂಶಿಕಾ ಭಾಷ್ಯ ಪುಟಗಳು 39-41
120. ತ್ರಿಂಶಿಕಾ 26-30
121. 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಮಹಾಯಾನ ಋಣಿಯಾಗಿದೆ' Stcherbatsky, Buddhist Nirvana, ಪು. 51.
122. Buddhist Nirvana, ಪುಟಗಳು 51, 62.
123. ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ವಿ. ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಾದ 'ಗೌಡಪಾದರ ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.
124. ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ ಪುಟಗಳು cxliv, lv.

ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಯಶೋಮಿತ್ರ	ಅಭಿಧರ್ಮ ಕೋಶವ್ಯಾಖ್ಯಾ
ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ	ಪ್ರಮಾಣ ವಾರ್ತಿಕ
ನಾಗಾರ್ಜುನ	ಮೂಲ ಮಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾ, ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿಯ ಪ್ರಸನ್ನಪಾದದೊಡನೆ
ಶಾಂತಿದೇವ	ಬೋಧಿ ಚರ್ಯಾವತಾರ.
ವಸುಬಂಧು	ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತಾಸಿದ್ಧಿ.
ಶಾಂತಿ ರಕ್ಷಿತ	ತತ್ತ್ವ ಸಂಗ್ರಹ.
Obermiller:	*Buston's History of Buddhism*, Vols. I and II (trans.)
Radhakrishnan:	*Indian Philosophy*, Vol. I, pp. 611 ff.
Das Gbpta:	*History of Indian, Philosophy*, Vols. I and II.
Stcherbatsky:	*The Central Conception of Buddhism.*
Stcherbatsky:	*The Buddhist Conception of Nirvana.*
Stcherbatsky:	*Buddhist Logic*, 2 vols.
Winternitz:	*History of Indian Literature* (Eng. trans.) Vol. II.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೦

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ

(ಅ) ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ

೧. ಪೀಠಿಕೆ

'ನ್ಯಾಯ' ಮತ್ತು 'ವೈಶೇಷಿಕ' ಇವು ಸ್ವತಂತ್ರ ತರ್ಕವಿಚಾರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ, ವಸ್ತುಸತ್ಯತಾವಾದವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ, ದರ್ಶನಗಳು. ಬೌದ್ಧ ದಾರ್ಶನಿಕರ ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಗಳಿಗೆ ಇವು ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಗಳು. 'ನ್ಯಾಯ'ವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ; 'ವೈಶೇಷಿಕ'ವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ. ಆದರೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿವೆ; ಗುರಿಯೂ ಸಮಾನವೇ; ಜೀವಾತ್ಮನ ಮೋಕ್ಷವೇ ಆ ಗುರಿ. ಹೀಗೆ ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಎರಡು ಅಂಗಗಳೆಂದು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಗೃಹೀತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಇತಿಹಾಸ ಇಪ್ಪತ್ತು ಶತಮಾನಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಕಾಲಾವಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವುದುಂಟು: ಒಂದು 'ಪ್ರಾಚೀನ,' ಇನ್ನೊಂದು 'ನವೀನ'. ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಗೌತಮ, ಕಣಾದರಿಂದ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನ) ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ; ಗಂಗೇಶನ ಆಗಮನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೦೦) ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. 'ನ್ಯಾಯ'ದ ಮೊದಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕೃತಿಯೇ ಗೌತಮರ **ನ್ಯಾಯ-ಸೂತ್ರ**. ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯದ ಇತರ ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ—ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ **ನ್ಯಾಯ-ಭಾಷ್ಯ** ಅಥವಾ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೦೦), ಉದ್ದ್ಯೋತಕರನ **ನ್ಯಾಯ-ವಾರ್ತಿಕ** (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನ), ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನ **ನ್ಯಾಯ-ವಾರ್ತಿಕ-ತಾತ್ಪರ್ಯ-ಟೀಕೆ** (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯ನೆಯ ಶತಮಾನ), ಉದಯನನ **ನ್ಯಾಯ-ವಾರ್ತಿಕ-ತಾತ್ಪರ್ಯ-ಪರಿಶುದ್ಧಿ** (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನ), ಜಯಂತನ **ನ್ಯಾಯ-ಮಂಜರೀ** ಮತ್ತು ಭಾಸರ್ವಜ್ಞನ **ನ್ಯಾಯ-ಸಾರ** (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನ). ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ, ಮೊದಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕೃತಿ ಕಣಾದರ **ವೈಶೇಷಿಕ-ಸೂತ್ರ**; ಇದು ಗೌತಮರ **ನ್ಯಾಯ-ಸೂತ್ರ**ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಈಗ ಭಾಷ್ಯವಾವುದೂ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ; ಸಿಂಹಳದ ರಾಜ ರಾವಣನು ಒಂದು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದನೆಂದು ಪ್ರವಾದವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದನ **ಪದಾರ್ಥ-ಧರ್ಮ-ಸಂಗ್ರಹ** (ಕ್ರಿ. ಶ. ೪ನೆಯ ಶತಮಾನ) ವನ್ನೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೈಶೇಷಿಕ-ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯವೆನ್ನುವುದು ರೂಢಿ. ಆದರೆ ಅದು ಭಾಷ್ಯ-ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ; ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿವರಣಗ್ರಂಥದಂತೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದನ ಕೃತಿಗೆ ಮೂರು ಉತ್ತಮ ಟೀಕೆಗಳಿವೆ. ಅವು ಯಾವವೆಂದರೆ—ವ್ಯೋಮಶಿವನ **ವ್ಯೋಮವತೀ** (ಕ್ರಿ. ಶ. ೯ನೆಯ ಶತಮಾನ), ಶ್ರೀಧರನ **ನ್ಯಾಯ-ಕಂದಲೀ** ಮತ್ತು ಉದಯನನ **ಕಿರಣಾ**

ವಲೀ (೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನ). ಉದಯನನ **ಲಕ್ಷಣಾವಲೀ** ವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದ ಒಂದು ಪ್ರಕರಣಗ್ರಂಥ. ಶಿವಾದಿತ್ಯನ **ಸಪ್ತ-ಪದಾರ್ಥೀ** ಮತ್ತು ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯನ **ನ್ಯಾಯ-ಲೀಲಾವತೀ**, ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಕಡೆಗೆ ಬರುವ. ನವೀನ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುನ್ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ, ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಗಳು.

ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡು ವಿಭಾಗಮಾಡಬಹುದು:–ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ. ಎಂದು.

೧. ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರವು ಜ್ಞಾನದ ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಉಪಲಬ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನ ಒಂದು ಗುಣ: ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರಕಾಶನವೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ. ಅದು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿದೆ. 'ನ್ಯಾಯ'ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು 'ಪ್ರಮಾ' ಅಥವಾ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ, ಮತ್ತು 'ಅಪ್ರಮಾ' ಅಥವಾ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ. ಮತ್ತು ಆಪ್ತಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಎರಡನೆಯದು ಸ್ಮೃತಿ. ಸಂಶಯ, ವಿಪರ್ಯಯ (ತಪ್ಪು) ಮತ್ತು 'ತರ್ಕ' (ಪಾಕ್ಷಿಕ ಊಹೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸುವ ವಾದಸರಣಿ) ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ವೈಶೇಷಿಕ'ದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ವಿದ್ಯೆ' ಅಥವಾ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಮತ್ತು 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಅಥವಾ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಗಳೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಅನುಮಾನ, ಸ್ಮೃತಿ, ಮತ್ತು ಆರ್ಷಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ: ಎರಡನೆಯದು ಸಂಶಯ. ವಿಪರ್ಯಯ. ಅನಿಶ್ಚಿತಜ್ಞಾನ (ಅನಧ್ಯವಸಾಯ) ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಸುನಿಶ್ಚಿತ ಹಾಗು ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿಯೂ, ವಿಪರ್ಯಯವಿಲ್ಲದೆಯೂ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಇರುವಂತೆ ಅರಿವಾಗಿಸುವ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥ ಪ್ರಯೋಜಿತ ಅನುಭವ. ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ, ಭ್ರಮೆ, ತರ್ಕ, ಅನಧ್ಯವಸಾಯ, ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನ, ಈ ಎಲ್ಲವೂ 'ಪ್ರಮಾ' ಅಥವಾ ಯಥಾರ್ಥಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲ್ಪಡದೆ ಹೊರಗೆ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ: ಅವು ಸುನಿಶ್ಚಿತವಲ್ಲದ ಕಾರಣದಿಂದ: ಅಥವಾ ಅವು ವಸ್ತು ಇದ್ದಂತೆ ಅರಿವಾಗಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ. ಸ್ಮೃತಿಯೂ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪ್ರಯೋಜಿತವಲ್ಲ: ಹಿಂದೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಅನುಭವವಿಷಯವಾದುದರ ಪುನರ್ನಿಯೋಜಿತ ಅನುಭವ. ವೈಶೇಷಿಕರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಹೊರಗೇ ಇಡುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಇತರರು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಕಕ್ಷ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತರುತ್ತಾರೆ. ಆರ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು 'ನ್ಯಾಯ'ವೂ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ.[1]

ಪ್ರಮೆ ಅಥವಾ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಭ್ರಮೆ ಅಥವಾ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವೇನೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೀಗೆ:–ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದೊಡನೆ ಸಂವಾದವಿರುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮೆ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಭ್ರಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಅದರ ಸಾರ್ಥಕ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವದಿಂದ. ಅದು ಸಾರ್ಥಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಕವಾಗದಿದ್ದರೆ ಭ್ರಮೆಯೇ ಸರಿ. ಹೀಗೆ, ಜ್ಞಾನದ ಯಥಾರ್ಥತೆ, ಅಯಥಾರ್ಥತೆಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದೊಡನೆ ಸಂವಾದ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಸಂವಾದಗಳನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿವೆ.

ಜ್ಞಾನದ ಯಥಾರ್ಥತೆ ಇಲ್ಲವೆ ಅಯಥಾರ್ಥತೆಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಒರೆಗಲ್ಲೆಂದರೆ ಆಯಾ ಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕವಾದ ನಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಸಾಫಲ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ವೈಫಲ್ಯ ('ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ಸಂವಾದ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ವಿಸಂವಾದ'). ಈ ವಾದಕ್ಕೆ 'ಪರತಃ-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ' ಮತ್ತು 'ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ'ವೆಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು; ಏಕೆಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥತೆ ಅಯಥಾರ್ಥತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗತಿಗಳಾದ ವಿಷಯಸಂವಾದ. ವಿಸಂವಾದಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ; ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒರೆಹಚ್ಚತಕ್ಕವಾದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸಾಫಲ್ಯ. ವೈಫಲ್ಯ ರೂಪವಾದ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗತಿಗಳೇ. ಆದರೆ ನೈಯಾಯಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೆಂದೂ ('ಸ್ವತಃ-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ') ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.[2]

'ಪ್ರಮಾ' ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ. 'ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂಬುದು ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನದ ಅಮೋಘ ಸಾಧನ. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಬಗೆಗೆ 'ನ್ಯಾಯ'ಕ್ಕೂ 'ವೈಶೇಷಿಕ'ಕ್ಕೂ ಮತಭೇದವಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೈಯಾಯಿಕರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಅನುಮಾನ. ಉಪಮಾನ, ಶಬ್ದ. ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ. ವೈಶೇಷಿಕರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಉಪಮಾನ. ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನೈಯಾಯಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಉಪಮಾನವನ್ನು ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯೇ ತರುತ್ತಾರೆ; ವೈಶೇಷಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನೂ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ನ್ಯಾಯ' ಮತ್ತು 'ವೈಶೇಷಿಕ' ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳೂ 'ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ', 'ಅನುಪಲಬ್ಧಿ', ಮುಂತಾದ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ತಾವೊಪ್ಪುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೇ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದರಲ್ಲಿ, ಐಕ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.[3]

'ಪ್ರಮಾಣ'ಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬರುವದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಇಂದ್ರಿಯ. ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ (ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ-ಸನ್ನಿಕರ್ಷ-ಜನ್ಯ) ವಸ್ತುಗಳ ನಿಶ್ಚಿತ ಹಾಗೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಉಪಲಬ್ಧಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಇದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ನವೀನರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಪ್ರಾಚೀನ ನೈಯಾಯಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಯಾವುದೆಂದರೆ–ಪೂರ್ವಾನುಭವಜನ್ಯವಲ್ಲದ. ಅನುಮಾನವೂ ಅಲ್ಲದ, ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಎಂಬುದು.[4] ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ ಅನೇಕ ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಾದ ಚಕ್ಷುಸ್ (ಕಣ್ಣು). ಶ್ರವಣ (ಕಿವಿ). ಸ್ಪರ್ಶ (ಚರ್ಮ). ರಸನ (ನಾಲಗೆ). ಘ್ರಾಣ (ಮೂಗು)–ಇವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು 'ಬಾಹ್ಯ'ವೆನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯವಾದ ಮನಸ್ಸು. ಸ್ವೋಚಿತ ವಿಷಯಗಳೊಡನೆ ಸಂಯುಕ್ತವಾದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ 'ಆಂತರ' ಅಥವಾ 'ಮಾನಸ'. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು 'ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ' (ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಲ್ಲದ್ದು) ಮತ್ತು 'ಸವಿಕಲ್ಪಕ' (ವಿಕಲ್ಪಗಳುಳ್ಳದ್ದು) ವೆಂದು ಎರಡಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವ ಕೇವಲ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಇದೆ' ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿ. ಅದರ ಅಭಿಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ. 'ಇಂಥ ಇದು' 'ಅಂಥ ಇದು' ಎಂದು ವಿಶೇಷಣಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ. ಒಂದೂ ಉದಿಸದಿದ್ದಾಗ 'ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ' ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ತಾ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ಉಪಲಬ್ಧಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದ್ದು, ಒಂದು 'ಉದ್ದೇಶ್ಯ'ಕ್ಕೆ (Subject) ಗುಣಗಳು ವಿಧೇಯವಾಗತಕ್ಕ (Predicate) ಪರಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (judgement) ಎಡೆಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ವಸ್ತು ಕೂಡಿದೆಯೆಂಬ ಅಂತಹ ಉಪಲಬ್ಧಿಯೇ ಸವಿಕಲ್ಪಕ-ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; ಇಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣಗಳು ವಿಧೇಯವಾಗಿಯೂ ವಸ್ತು ಉದ್ದೇಶ್ಯವಾಗಿಯೂ

ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ' (ಗುರುತು ಹಿಡಿಯುವಿಕೆ) ಯನ್ನೂ ಸವಿಕಲ್ಪಕ–ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಒಂದು ಬಗೆಯೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿದ್ದ ವಸ್ತುವೇ ಇದೆಂಬ ಉಪಲಬ್ಧಿಯಿದು; ಇಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನ ಅನುಭವವು ಪೂರ್ವಾನುಭವದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ–"ನಾನು ಹಿಂದೆ ಕಂಡಿದ್ದ ಗಡಿಗೆಯೇ ಇದು" ಎಂಬ ಒಬ್ಬನು ಹೇಳುವಾಗಿನ ಅನುಭವ.[5]

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅನಂತರ 'ಅನುಮಾನ' ಅಥವಾ ತರ್ಕಶುದ್ಧವಾದ ಊಹೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ವಿಚಾರಸರಣಿ; ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು 'ಲಿಂಗ' ಅಥವಾ ಸೂಚಕಾಂಶವು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವರೂಪದೊಡನೆ ಸಾಹಚರ್ಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂಬ ಪರಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ. ಒಂದು ಬೆಟ್ಟದ ಬಳಿ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ಹೊಗೆ ಕಾಣತೊಡಗುತ್ತದೆನ್ನೋಣ; ಹೊಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೆಂಕಿಯೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಂಬಂಶ ನಮ್ಮ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಈ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ' ಯೆಂದು ತನ್ಮೂಲಕವಾಗಿ ನಾವು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತೇವೆ (ಬೆಂಕಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ). ಈ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂಬ ನಮ್ಮ ತೀರ್ಮಾನವೇ 'ಅನುಮಾನ.' ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಬೆಟ್ಟವಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದೇ 'ಪಕ್ಷ' ಅಥವಾ ಅನುಮಾನದ ಆಲಂಬನ. ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ಬೆಂಕಿಯೇ 'ಸಾಧ್ಯ' ಅಥವಾ ಅನುಮಾನದ ಗುರಿ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಬೆಂಕಿಗೆ ಸೂಚಕವಾಗಿರುವ ಅಂಶ, ಎಂದರೆ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಹೊಗೆಯೇ 'ಲಿಂಗ' ಅಥವಾ 'ಸಾಧನ' ("ಹೇತು"). ಆದರೆ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹೊಗೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಎರಡು ನಿಮಿತ್ತಗಳಿವೆ–ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದಿರುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೃಷ್ಟವೆಂಬುದೊಂದು; ಅದು ಬೆಂಕಿಯಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಜತೆಯಾಗಿದ್ದೇ ಇರುವುದೆಂಬ ಹೊಗೆ-ಬೆಂಕಿಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ನಮಗೆ ಪೂರ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಎರಡನೆಯದು. 'ಪಕ್ಷ' (ಬೆಟ್ಟ) ದಲ್ಲಿ 'ಲಿಂಗ' (ಹೊಗೆ) ದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ "ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಲಿಂಗ' (ಹೊಗೆ) ಮತ್ತು 'ಸಾಧ್ಯ' (ಬೆಂಕಿ) ಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರುಪಾಧಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು "ಅವಿನಾಭಾವ" ಅಥವಾ "ವ್ಯಾಪ್ತಿ"ಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಅನುಮಾನ'ಕ್ಕೆ ಸುಮ್ಮನೆ 'ಲಿಂಗ'ದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮೂಲವೆನಿಸಲಾರದು; ಅದು 'ಸಾಧ್ಯ'ದೊಡನೆ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ 'ಪಕ್ಷ'ದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಎಂಬ ಪರಿಜ್ಞಾನವೂ ಸೇರಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಮೂಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಜ್ಞಾನವನ್ನೇ "ಲಿಂಗ-ಪರಾಮರ್ಶ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[6]

'ಅನುಮಾನ'ದಲ್ಲಿ ಮೂರು 'ಪದ'ಗಳು (Terms) ಮತ್ತು ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷ ಮೂರು 'ವಾಕ್ಯ'ಗಳು (Propositions) ಇರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಮೇಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು. 'ಅನುಮಾನ'ದ ಮೂರು 'ಪದ'ಗಳೆಂದರೆ–'ಪಕ್ಷ', 'ಸಾಧ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಲಿಂಗ'. ಅರಿಸ್ಟೋಟೀಲಿಯನ್ ತರ್ಕವಿಧಾನದ 'ಮೈನರ್', 'ಮೇಜರ್', ಮತ್ತು 'ಮಿಡಲ್' "ಟರ್ಮ್"ಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇವು ಸರಿಹೊಂದುತ್ತವೆ. "ಸಾಧ್ಯ" ಅಥವಾ 'ಆಖ್ಯಾತಪದ'ವನ್ನು (ಮೇಜರ್ ಟರ್ಮ್) "ಪಕ್ಷ" ಅಥವಾ 'ಕರ್ತೃಪದ'ದೊಡನೆ "ಲಿಂಗ" ಅಥವಾ 'ಮಧ್ಯಪದ'ದ ಉಭಯವ್ಯಾಪೀ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದೇ ಅನುಮಾನದ ವಿಧಾನ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂರು "ವಾಕ್ಯ"ಗಳು ಬರುತ್ತವೆ: 'ಪಕ್ಷ'ದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಸಾಧ್ಯ'ವನ್ನು ವಿಧೇಯವಾಗಿಸುವುದೇ (Predicating) ಮೊದಲನೆಯದು. ಉದಾ–"ಬೆಟ್ಟ ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳದ್ದು". 'ಲಿಂಗ' 'ಪಕ್ಷ' ದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುವದೇ ಎರಡನೆಯದು. ಉದಾ–"ಬೆಟ್ಟವು

ಹೊಗೆಯಾಡುವುದರಿಂದ." 'ಲಿಂಗ' 'ಸಾಧ್ಯ'ದೊಡನೆ ಸದಾ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುವುದೇ ಮೂರನೆಯದು. ಉದಾ–"ಹೊಗೆಯಾಡುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳವು. ಒಲೆಯಂತೆ." ಇದು ಮೂರು ಅವಯವಗಳ ತರ್ಕವಿಧಾನ (Syllogissm) ವೆನಿಸುತ್ತದೆ: ನಮ್ಮ ತೃಪ್ತಿಕ್ಕೆ ನಾವೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಅನುಮಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಇದು ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದರ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾದಾಗ ಬಳಸಲ್ಪಡುವ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಐದು ಅವಯವಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಐದು ಅವಯವಗಳೂ, ಅವುಗಳ ಅನುಕ್ರಮವೂ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಇವೆ:–[7]

(೧) 'ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ' ಅಥವಾ ಸಾಧ್ಯದ ನಿರ್ದೇಶ: ಬೆಟ್ಟ ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳದ್ದು.

(೨) 'ಹೇತು' ಅಥವಾ ಸಾಧನ: ಅದು ಹೊಗೆಯಾಡುವದರಿಂದ.

(೩) 'ಉದಾಹರಣ' ಅಥವಾ ದೃಷ್ಟಾಂತ-ಸಹಕೃತವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಕ್ಯ: ಎಲ್ಲ ಹೊಗೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೂ ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳವು, ಉದಾ:–ಒಲೆ.

(೪) 'ಉಪನಯ' ಅಥವಾ ಸಮನ್ವಯ: **ತದ್ವತ್ತಾಗಿ** ಬೆಟ್ಟ ಹೊಗೆಯುಳ್ಳದ್ದು.

(೫) 'ನಿಗಮನ' ಅಥವಾ ನಿರ್ಣಯ: ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಟ್ಟ ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳದ್ದು.

ಇಲ್ಲಿ ಐದು ವಿಧ್ಯಾತ್ಮಕ (Categorical) 'ವಾಕ್ಯ'ಗಳಿಂದಾದ ತರ್ಕವಿಧಾನವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಅರಿಸ್ಟೊಟೀಲಿಯನ್ ತರ್ಕವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯಾಂಶಗಳು ಕೆಲವಿವೆ. ಎರಡರಲ್ಲೂ ಮೂರೇ 'ಪದ'ಗಳು. ಅವಯವ-ತ್ರಯ-ಘಟಿತವಾದ ತರ್ಕವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮೂರು 'ವಾಕ್ಯ'ಗಳು ಅರಿಸ್ಟೊಟೀಲಿಯನ್ ತರ್ಕವಿಧಾನದ 'ಸಿದ್ಧಾಂತ' (Conclusion), ಕರ್ತೃವಾಕ್ಯ' (The minor premise). ಮತ್ತು 'ಆಖ್ಯಾತವಾಕ್ಯ' (The major premise) ಗಳಿಗೆ ಸರಿದೂಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ. ಕೆಲವರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತೀಯ ತರ್ಕವಿಧಾನದ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ಪ್ರಭಾವ ಕಾರಣವೆಂದು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ವೈಷಮ್ಯಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಊಹೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅವಯವ-ತ್ರಯದ ತರ್ಕವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅರಿಸ್ಟೊಟೀಲಿಯನ್ ತರ್ಕವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯ ವಾಕ್ಯಕ್ರಮ ವಿಪರ್ಯಸ್ತವಾಗಿದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ತರ್ಕವಿಧಾನದ ಮೂಲಸೂತ್ರ–"ಒಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥದು ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಲೇಬೇಕು" (dictum de omni et nullo) ಎಂಬ ಜಾತಿ ವ್ಯಾಪಕತೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ನಿಂತಿದ್ದರೆ. ಭಾರತೀಯ ತರ್ಕವಿಧಾನದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವ ಲಿಂಗ-ಸಾಧ್ಯಗಳ ಅನುಪಹತ ಹಾಗು ಅನೌಪಾಧಿಕ ಸಾಹಚರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾ'ಟಲ್‌ನ ತರ್ಕವಿಧಾನ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯರೂಪಾತ್ಮಕ (formal): ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಾಹ್ಯರೂಪಾತ್ಮಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಖಾತ್ರಿಮಾಡಬಲ್ಲುದು. ಅದು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಆಧಾರವಾಕ್ಯಗಳ (premises) ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ. ಮಾತ್ರ, ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಯಥಾರ್ಥತೆ (=ಅರ್ಥಾತ್ಮಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ)ಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಶಕ್ಯ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ತರ್ಕವಿಧಾನವು ನಿಜವಾದ ಅನುಮಾನ: ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ಆಧಾರವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಭಾರತೀಯ ತರ್ಕವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೂರನೆಯ ಅವಯವ-ವಾಕ್ಯವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ವ್ಯಷ್ಟಿಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಮಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಕ ವಾಕ್ಯ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ವಿಶೇಷಾನುಮಾನ. ವಿಶೇಷದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಮಾನವೂ ಬಾಹ್ಯರೂಪಾತ್ಮಕ ಯಥಾರ್ಥತೆ. ವಸ್ತುಸತ್ಯತೆಗಳೂ ಕೂಡಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ತರ್ಕವಿಧಾನವಲ್ಲಿರುವ

ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಾಕ್ಯವು ಆಖ್ಯಾತವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಎರಡರಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಮಧ್ಯಪದವಿರುವುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಮನ್ವಯದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಎಫ್. ಎಚ್. ಬ್ರಾಡ್‌ಲೆ ಮೊದಲಾದ ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ತರ್ಕವಿಧಾನದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ ಸರಿದೂಗುವ ಯಾವದೇ ಅಂಗವೂ ಅರಿಸ್ಟೊಟೀಲಿಯನ್ ತರ್ಕವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಅನುಮಾನದ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ತನಗಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಮಾನ (ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ), ಇತರರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಅನುಮಾನ (ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ), ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ನ್ಯಾಯ ಹಾಗು ವೈಶೇಷಿಕಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನ. 'ನ್ಯಾಯ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ 'ಪೂರ್ವವತ್', 'ಶೇಷವತ್', ಮತ್ತು 'ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟ' ಎಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಗಳ ಬದಲು ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ 'ದೃಷ್ಟ' ಮತ್ತು 'ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟ' ಎಂಬ ಎರಡನ್ನೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೃಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣದ ಮೇಲಿಂದ ದೃಷ್ಟವಲ್ಲದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವುದು 'ಪೂರ್ವವತ್' ಎಂಬ ಅನುಮಾನ; ದೃಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯದ ಮೇಲಿಂದ ದೃಷ್ಟವಲ್ಲದ ಕಾರಣವನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವುದು 'ಶೇಷವತ್' ಎಂಬ ಅನುಮಾನ. ಸಾಧ್ಯ-ಸಾಧನಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸುವ ಅನುಮಾನ 'ದೃಷ್ಟ'. ಸಾಧ್ಯ-ಸಾಧನಗಳಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವ ಅನುಮಾನ 'ಸಾಮಾನ್ಯತೋ ದೃಷ್ಟ'. ಉದಾಹರಣೆ:–ಕತ್ತರಿಸುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕೊಡಲಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನ ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದರ ಮೇಲಿಂದ, ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆ, ಅವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇವೆ, ಎಂದು ಅನುಮಾನ. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಭಾಗದ ಪ್ರಕಾರ ಅನುಮಾನ ಮೂರು ಬಗೆ:–'ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ', 'ಕೇವಲವ್ಯತಿರೇಕಿ' ಮತ್ತು 'ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಿ'. ಸಾಧನವು ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅನ್ವಯ ಸಾಹಚರ್ಯ (ಒಂದು ಇದ್ದಾಗೆಲ್ಲ ಇನ್ನೊಂದರ ಇರೋಣ) ವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೆ. ತನ್ಮೂಲಕ ಅನುಮಾನವೇ 'ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ'. ಸಾಧನವು ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆ ಯಾವಾಗಲೂ ವ್ಯತಿರೇಕ ಸಾಹಚರ್ಯ (ಒಂದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗೆಲ್ಲ ಇನ್ನೊಂದೂ ಇಲ್ಲದಿರೋಣ) ವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೆ, ತನ್ಮೂಲಕವಾದ ಅನುಮಾನ 'ಕೇವಲ ವ್ಯತಿರೇಕಿ', ಸಾಧ್ಯ ಸಾಧನಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ ಸಾಹಚರ್ಯಗಳೆರಡೂ ಕೂಡುವಂತಿದ್ದರೆ, ತನ್ಮೂಲಕ ಅನುಮಾನವೇ 'ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಿ'.[8]

ಅನುಮಾನದೋಷಗಳು (**ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳು**) ಐದು ವಿಧವೆಂದು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮೂರು, ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ಅಥವಾ ಆರು ಎನ್ನುವರು.[9] ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಧನದ (=ಹೇತು) ಆಭಾಸಗಳು ಅಥವಾ ದೋಷಗಳು; ಇವು ಯಾವವೆಂದರೆ–(೧) 'ಸ-ವ್ಯಭಿಚಾರ,' (೨) 'ವಿರುದ್ಧ'. (೩) 'ಸತ್-ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ', (೪) 'ಅ-ಸಿದ್ಧ'. (೫) 'ಬಾಧಿತ.' 'ಸ-ವ್ಯಭಿಚಾರ' ಇಲ್ಲವೆ ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಾಧನವು 'ಸಾಧ್ಯ'ದೊಡನೆ ತಪ್ಪದೆ ಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ 'ಸಾಧ್ಯ'ವು ಇಲ್ಲದ ಎಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾನು ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ. ಬೆಂಕಿಯನ್ನು 'ಸಾಧನ'ವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊಗೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವ ತರ್ಕವಿಧಾನ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ, ನೇರವಾಗಿ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವಂತಹ ತಪ್ಪು ಸಾಧನವೇ 'ವಿರುದ್ಧ'. "ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ, ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ" ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ವಾದಿಸ ಹೊರಟರೆ ಈ ಹೇತ್ವಾಭಾಸ ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಕಾರ್ಯವೋ ಅದು

ನಿಜವಾಗಿ ಅನಿತ್ಯ. ಯಾವ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧಸಾಧನವನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವಂತಿರುವದೋ ಅದು 'ಸತ್-ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ'. ಎಂದರೆ ಒಂದು ಅನುಮಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿಸಲು ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವಂತಹ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನ ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅನುಮಾನದ ಸಾಧನ 'ಸತ್-ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ'ವೆನಿಸುತ್ತದೆ. "ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ, ಕೇಳಿಸುವುದರಿಂದ" ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿಸುವಂಥ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನ–"ಶಬ್ದವು ಅನಿತ್ಯ, ಉತ್ಪನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ"–ಶಕ್ಯವಿದೆ. 'ಅಸಿದ್ಧ' ಅಥವಾ 'ಸಾಧ್ಯಸಮ'ವೆಂಬ ತಪ್ಪುಸಾಧನ ಸತ್ಯವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಅಬದ್ಧ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಆಕಾಶಪದ್ಮ ಸುಗಂಧಪೂರ್ಣವಾದುದು; ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಪದ್ಮಗಳಂತೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪದ್ಮತ್ವವುಂಟು" ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವ ಸಾಧನದ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ, ಅಂತಹ ತಪ್ಪು ಸಾಧನವೇ 'ಬಾಧಿತ'. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು:–"ಬೆಂಕಿ ತಂಪು, ದ್ರವ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ". ಇಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ತಂಪಾಗಿರುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ[10].

ಅರ್ಥಾತ್ಮಕವಾದ ಈ ಐದು ತರ್ಕದೋಷಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಭೇದಗಳಿವೆ. ಇವಲ್ಲದೆ, ಎರಡರ್ಥದ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವಿರುವ 'ಛಲ', ಸಂದಿಗ್ಧಾರ್ಥವಾದ 'ಜಾತಿ', ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ 'ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನ' ಮುಂತಾದ ಇತರ ದೋಷಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ 'ನ್ಯಾಯ'ದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಭಾಗವು 'ಉಕ್ತಿನಿಷ್ಠ' (in dictione) ಮತ್ತು 'ಅನುಕ್ತಿನಿಷ್ಠ' (extra dictionem) ಎಂಬ ಅರಿಸ್ಟೋಟೇಲಿಯನ್ ದೋಷವಿಭಾಗದಂತೆಯೇ ಇದೆ; ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಮಾನದ ಶಬ್ದಾತ್ಮಕ ದೋಷಗಳಾದ 'ಅವ್ಯಾಪಕ ಮಧ್ಯಪದ' (undistributed middle), 'ಆಭಾಸತರ್ಕ' (illicit process) ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅಂತರ್ಗತವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

'ನ್ಯಾಯ' ಒಪ್ಪಿರುವ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಮಾಣವೇ 'ಉಪಮಾನ' ಅಥವಾ ಹೋಲಿಕೆ. ಒಂದು ಹೆಸರಿಗೂ, ಅದರಿಂದ ಹೆಸರಿಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಪರಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇದು ಗೊತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಅಸಾದೃಶ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ, ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ, ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. "ಗವಯ" ಅಥವಾ ಕಾಡುದನವನ್ನು ಅರಿಯದ ಒಬ್ಬ ಪಟ್ಟಣಿಗನಿದ್ದಾನೆನ್ನೋಣ. ಅಡವಿಯ ಬೇಡನೊಬ್ಬನು ಅವನಿಗೆ ಅದು ಎಲ್ಲರೂ ಕಂಡಿರುವ ಆಕಳಿನಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಮುಂದೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಅಡವಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಪಟ್ಟಣಿಗನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಆ ಪ್ರಾಣಿ ಬಿದ್ದರೆ, ಅದು "ಗವಯ"ವೆಂದು ಅವನು ಗುರುತಿಸಲು ಶಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನ ಈ ಜ್ಞಾನ 'ಉಪಮಾನ'ದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದದ್ದು. 'ನ್ಯಾಯ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ 'ಉಪಮಾನ' ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಉಪಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು.[11]

'ನ್ಯಾಯ' ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಕಡೆಯ ಪ್ರಮಾಣವೇ 'ಶಬ್ದ' ಅಥವಾ ಆಪ್ತವಚನ. ತನಗೆ ನೇರವಾದ ಅನುಭವವಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ಹೇಳುವ ಮಾತೇ ಅದು. ಅಂತಹ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತವಾಗಿ ನೇರವಾದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದವರು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹನಾದ ಆಪ್ತನ ಮಾತಿನಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜನ್ಯವಲ್ಲ, ಅನುಮಾನಜನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು 'ನ್ಯಾಯ'ವೇ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದೆ. 'ಶಬ್ದ' ಎರಡು ಬಗೆಗಳಾಗಿದೆ–ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು ('ದೃಷ್ಟಾರ್ಥ') ಮತ್ತು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು ('ಅದೃಷ್ಟಾರ್ಥ'). ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಜನರ

ಮಾತು ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟವಿಷಯಕವಾದ ಶ್ರುತಿ ವಚನಗಳು ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳಾದ ಆತ್ಮ, ಈಶ್ವರ, ಅಮರತ್ವ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಹಾತ್ಮರ ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳ ಉಪದೇಶ ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆ.[12]

೩. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವು ಅನೇಕತತ್ತ್ವಾತ್ಮಕ-ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಸತ್ತಾವಾದ (pluralistic realism). ಅದು ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು–'ಭಾವ' ಮತ್ತು 'ಅಭಾವ'. ಎಂದು. ಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾದ ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳು ಆರು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಅವು ಯಾವವೆಂದರೆ 'ದ್ರವ್ಯ' (substance) 'ಗುಣ'. (quality) 'ಕರ್ಮ' (action) 'ಸಾಮಾನ್ಯ' (generality). 'ವಿಶೇಷ' (particularity) ಮತ್ತು 'ಸಮವಾಯ' (inherence). 'ಅಭಾವ'ವೆಂಬುದು 'ಇಲ್ಲ'ವೆಂಬ ಅನುಭವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಲಕ್ಷೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೇ 'ವೈಶೇಷಿಕ'ದ ಸಪ್ತ "ಪದಾರ್ಥ" ಗಳು.[13] 'ನ್ಯಾಯ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ 'ಪದಾರ್ಥ'ಗಳು ಹದಿನಾರು:–'ಪ್ರಮಾಣ', 'ಪ್ರಮೇಯ' (objects of knowledge), 'ಸಂಶಯ' (doubt), 'ಪ್ರಯೋಜನ' (an end), 'ದೃಷ್ಟಾಂತ' (an example), 'ಸಿದ್ಧಾಂತ' (a doctrine), 'ಅವಯವ' (members of the syllogism), 'ತರ್ಕ' (hypothetical argument), 'ನಿರ್ಣಯ' (ascertainment), 'ವಾದ' (discussion), 'ಜಲ್ಪ' (wrangling), 'ವಿತಂಡಾ' (cavilling), 'ಹೇತ್ವಾಭಾಸ' (fallacies of inference), 'ಛಲ' (quibbling), 'ಜಾತಿ' (futile objections). ಮತ್ತು 'ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನ' (points of defeat in debate). ಇದು ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಏನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ: ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯ ವಾದ ಕೆಲವೊಂದು ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ; ಇವುಗಳ ಪೈಕಿ ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ (=ಪ್ರಮೇಯ) ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳೂ. ವೈಶೇಷಿಕದ ಸಪ್ತ-ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸಹ. ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತವೆ.[14]

'ದ್ರವ್ಯ'ವೆಂಬುದು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ: ಎಲ್ಲ ಸಾವಯವ ವಸ್ತು ಗಳಿಗೂ ಉಪಾದಾನ ಅಥವಾ ಮೂಲಸಾಮಗ್ರೀರೂಪವಾದ ಕಾರಣ. ಒಂಭತ್ತು ಬಗೆಯ ದ್ರವ್ಯಗಳುಂಟು: 'ಪೃಥಿವೀ' (earth). 'ಜಲ' (water). 'ತೇಜಸ್' (fire). 'ವಾಯು' (air). 'ಆಕಾಶ' (ether). 'ಕಾಲ' (time). ದಿಶ್ (space). ಆತ್ಮನ್ (soul). ಮತ್ತು 'ಮನಸ್' (mind). ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್, ಮತ್ತು ವಾಯುಗಳ ಪರಮಾಣು ಗಳು ನಿತ್ಯ; ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದಾದ ಸಾವಯವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಅನಿತ್ಯ. ಸಾಧಾರಣ ವಾಗಿ ಪರಮಾಣು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪರಮಾಣುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬಹುದು. ಸಾವಯವ ವಸ್ತುವೊಂದರ ಅವಯವಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗಿ ಸುತ್ತಾ ಹೊರಟರೆ, ಸ್ಥೂಲದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಮತ್ತೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಈ ಅನುಕ್ರಮದಿಂದ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಮತ್ತೆ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅಳವಡದಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮತಮ ಅವಯವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಭೌತದ್ರವ್ಯದ ಪರಮಸೂಕ್ಷ್ಮ ಹಾಗು ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದ ಈ ಅವಯವಗಳೇ "ಪರಮಾಣು" ಗಳು. ಅವು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಗುಣತಃ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದಗಳನ್ನುಳ್ಳವು. ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರಿಗೂ ಜೈನ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಕ್ ಪರಮಾಣುವಾದಿಗಳಿಗೂ ಮತಭೇದವಿದೆ.

ಪರಮಾಣುಗಳು ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವೇ ಹೊರತು ಗುಣದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅವೆರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. 'ಆಕಾಶ' ಒಂದು, ನಿತ್ಯ, ಮತ್ತು ವಿಭು ಅಥವಾ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಪೂರ್ಣದ್ರವ್ಯ: ಅದರ 'ಗುಣ'ವೇ ಶಬ್ದ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆಕಾಶ ಭಿನ್ನವಾದ ಯಾವದೇ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲಿಯೂ ಇರದೆ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗೋಚರ ವಾಗುವ ಶಬ್ದದ ಮೇಲಿಂದ ಅನುಮಾನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ದೇಶ ಕಾಲಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯಗಳು; ಒಂದೊಂದೂ ಏಕಮಾತ್ರ, ನಿತ್ಯ, ಮತ್ತು ವಿಭು.[15]

ಆತ್ಮವು ನಿತ್ಯವೂ ವಿಭುವೂ ಆದ ದ್ರವ್ಯ. ಜ್ಞಾನ. ಇಚ್ಛೆ. ದ್ವೇಷ. ಪ್ರಯತ್ನ. ಸುಖ. ದುಃಖ. ಪುಣ್ಯ. ಪಾಪ. ಈ ಎಂಟೂ ಆತ್ಮನ 'ಗುಣ'ಗಳು. ಇವು ಯಾವವೂ ಯಾವದೇ ಭೌತದ್ರವ್ಯದ ಗುಣಗಳಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭೌತವಾದ 'ಆತ್ಮ'ವೆಂಬ ದ್ರವ್ಯವೊಂದಿರ ಬೇಕು: ಅದೇ ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ. ಆತ್ಮವು ಶರೀರ. ಇಂದ್ರಿಯ. ಮನಸ್ಸು, ಜ್ಞಾನ ಸಂತಾನ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಆತ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಚೇತನಪ್ರಕಾರ ಗಳಾದ ಉಪಲಬ್ಧಿ. ಇಚ್ಛೆ. ದ್ವೇಷ. ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಅನು ಮಾನದಿಂದಲೂ, ಸಿದ್ಧಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರಲ್ಲಿ ಇತರರು, ಆಂತರ ಅಥವಾ ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಆತ್ಮ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: 'ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ', 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ', 'ನಾನು ಸುಖಿ' ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವಾಗ ಇರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನು ಭವವೇ ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಷಯ. ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಆತ್ಮದ 'ಗುಣ'ವಾದರೂ, ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಥವಾ ಅವಿಯೋಜ್ಯವಾದ ಗುಣವಲ್ಲ. ಆತ್ಮ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಗುಣ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಔಪಾಧಿಕ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಸಿದ್ಧಿಯಾದಾಗ, ಆತ್ಮವು ತನಗೆ ಶರೀರದೊಡನೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಆಗ ಸುಖ. ದುಃಖ. ಅಥವಾ ಯಾವದೇ ಬಗೆಯ ಬುದ್ಧಿವ್ಯಾಪಾರ ಅನುಭವಗೋಚರವಾಗದು.[16]

ಮನಸ್ಸು ಅಣು ಮತ್ತು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ದ್ರವ್ಯ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣಗಳಾದ ಸುಖ ದುಃಖಾದಿಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯ. ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ಗಳು ಬೇಕಾಗುವಂತೆ. ಆಂತರಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳೊಡನೆ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ, ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗದಿರುವದು ಕೂಡ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸೂಚಕ. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ. ಅಣುವಾಗಿಯೂ ಅತಏವ ಒಂದು ಸಲ ಒಂದೇ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ದೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಪಡೆಯುವಂಥದೂ ಆಗಿರುವ ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯವೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಇದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಲೂ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಗಮನ ವಿರುವ. ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಅಭಿಮುಖವಾಗಿರುವ, ವಸ್ತುವಷ್ಟನ್ನೇ ನಾವು ಅರಿಯು ವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ.[17]

ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರತಕ್ಕದು. ಆದರೆ ಗುಣ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು, ಯಾವದೋ ಅದೇ 'ಗುಣ'ವೆಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ವಸ್ತುಗಳ 'ಅ-ಸಮವಾಯಿ' (ದ್ರವ್ಯ ಸಾಮಗ್ರೀ ಭಿನ್ನ) ಕಾರಣ: ಏಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವ, ರೂಪಾದಿಗಳಿಗೆ ಇದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ವಾದರೂ, ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಕವಲ್ಲ. ಇವು ಯಾವವೆಂದರೆ–'ರೂಪ.' 'ರಸ' (ರುಚಿ), 'ಗಂಧ' (ವಾಸನೆ), 'ಸ್ಪರ್ಶ'. 'ಶಬ್ದ' (ಸದ್ದು). 'ಸಂಖ್ಯೆ'. 'ಪರಿಮಾಣ', 'ಪೃಥಕ್ತ್ವ', 'ಸಂಯೋಗ'. 'ವಿಭಾಗ'. 'ಪರತ್ವ'. (ದೂರವಾಗಿರುವಿಕೆ) 'ಅಪರತ್ವ' (ಹತ್ತಿರವಿರುವಿಕೆ),

'ಬುದ್ಧಿ' (ಉಪಲಬ್ಧಿ), 'ಸುಖ,' 'ದುಃಖ', 'ಇಚ್ಛೆ', 'ದ್ವೇಷ', 'ಪ್ರಯತ್ನ', 'ಗುರುತ್ವ' (ಭಾರ), 'ದ್ರವತ್ವ', 'ಸ್ನೇಹ', 'ಸಂಸ್ಕಾರ', 'ಧರ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಅಧರ್ಮ'.[18]

ದ್ರವ್ಯದ ಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಾರವೇ 'ಕರ್ಮ'. ಗುಣದಂತೆ ಅದೂ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರತಕ್ಕುದು; ಆದರೆ ಅವೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಆಶ್ರಯ; ಯಾವ ವಿಭುದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಇರಲಾರವು. ಐದು ಬಗೆಯ 'ಕರ್ಮ'ಗಳಿವೆ: 'ಉತ್ಕ್ಷೇಪಣ' (ಮೇಲೆ ಎಸೆಯುವುದು). 'ಅವಕ್ಷೇಪಣ' (ಕೆಳಗೆ ಎಸೆಯುವುದು), 'ಆಕುಂಚನ' (ಕುಗ್ಗುವುದು), 'ಪ್ರಸಾರಣ' (ಹಿಗ್ಗುವುದು), ಮತ್ತು 'ಗಮನ' (ಓಡಾಟ); ಈ ಕಡೆಯದರಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳದ್ದಾದರೆ ತಾವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ; ಅಗೋಚರ ದ್ರವ್ಯಗಳದ್ದಾದರೆ ತಾವೂ ಅಗೋಚರ.[19]

'ಸಾಮಾನ್ಯ'ವೆಂಬುದು ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವ ಸಮಾನಾಂಶ. ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ "ಯೂನಿವರ್ಸಲ್" (ಸಾಮಾನ್ಯ) ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೂ ಏಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗುವ ನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥವೇ ಅದು. ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಸತ್ತಾವಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು "ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿರುವ ನಿತ್ಯ ಕಾಲಾತೀತ ಪದಾರ್ಥವೇ ಯೂನಿವರ್ಸಲ್" (ಸಾಮಾನ್ಯ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರೂ ಕೂಡ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರಂತೆಯೇ ಯೂನಿವರ್ಸಲ್‌ಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವ ('ಸತ್ತಾ') ಎಂಬುದರಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. 'ಸಾಮಾನ್ಯ'ಗಳು 'ಪದಾರ್ಥ'ಗಳು; ಅವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು 'ಸಾಮಾನ್ಯ' ಮತ್ತೊಂದು 'ಸಾಮಾನ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಜಾತಿಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ 'ಸಾಮಾನ್ಯ'ವಿರಲು ಶಕ್ಯ. ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅಥವಾ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ, 'ಸಾಮಾನ್ಯ'ಗಳನ್ನು 'ಪರ' (ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಿನದು, 'ಅಪರ' (ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಗಿನದು), ಮತ್ತು 'ಪರಾಪರ' (ಮಧ್ಯಮ) ಎಂಬ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಸತ್ತೆ' (ಇರುವಿಕೆ) ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೇಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ (summum genus) ಅಥವಾ 'ಪರ ಸಾಮಾನ್ಯ'; ಎಲ್ಲ ಘಟಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವ 'ಘಟತ್ವ' 'ಅಪರ ಸಾಮಾನ್ಯ'; ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಳಗಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. "ದ್ರವ್ಯತ್ವ"ವು 'ಪರಾಪರ ಸಾಮಾನ್ಯ'; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು 'ಪೃಥಿವೀತ್ವ' ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಮೇಲೆ; 'ಸತ್ತೆ'ಗಿಂತ ಕೆಳಗೆ.[20]

'ಸಾಮಾನ್ಯ'ಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ 'ಪದಾರ್ಥ'ವೇ 'ವಿಶೇಷ'. 'ವೈಶೇಷಿಕ'ವೆಂದು ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವುದೇ ಈ 'ವಿಶೇಷ'ದಿಂದ. ನಿರವಯವ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಗಳಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಂತಿಮ ಭೇದ ಅಥವಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳೇ 'ವಿಶೇಷ'ವೆನ್ನಬಹುದು. ಸಾವಯವ ವಸ್ತುಗಳ ಭೇದವನ್ನೆಲ್ಲ ಅವುಗಳ ಅವಯವಗಳ ಭೇದಗಳ ದ್ವಾರಾ ವಿವರಿಸುವುದು ಶಕ್ಯ. ಆದರೆ, ನಿರವಯವ, ನಿತ್ಯ ದ್ರವ್ಯಗಳಾದ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ದಿಕ್ಕು, ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು ಮುಂತಾದುವುಗಳ, ಮತ್ತು ಸಜಾತೀಯ ಪರಮಾಣುಗಳ ಭೇದಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಅಥವಾ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ 'ವಿಶೇಷ'ಗಳುಂಟೆಂದೊಪ್ಪದೆ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. 'ವಿಶೇಷ'ಗಳಿರಬಹುದಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅನಂತವಾದ್ದರಿಂದ 'ವಿಶೇಷ'ಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಅನಂತವೇ. ಪರಮಾಣುಗಳಂತೆ ಇವೂ ಕೂಡ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರ.[21]

ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರೊಳಗೇ ಇರುವಂತಹ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ ಇರತಕ್ಕ ಸನಾತನ ಅಥವಾ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವೇ 'ಸಮವಾಯ'. ಅವಯವಿಯು ಅವಯವಗಳೊಳಗೇ

ಇರುತ್ತದೆ. ಗುಣ ಅಥವಾ ಕರ್ಮ ದ್ರವ್ಯ**ದೊಳಗೇ** ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳ **ಒಳಗೇ** ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷ ಕೆಲವೊಂದು ನಿತ್ಯದ್ರವ್ಯದ **ಒಳಗೆ** ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ಸಮವಾಯ' ಅಥವಾ 'ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಒಳಗೆ ಇರುವಿಕೆ' ಯೆನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರಬಲ್ಲ ಎರಡು ದ್ರವ್ಯಗಳ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸಂಬಂಧ "ಸಂಯೋಗ"ವಾದರೆ, ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ಇರಲೇ ಆರದಂತಹ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧ "ಸಮವಾಯ."[22]

ಎಲ್ಲ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪದಾರ್ಥ "ಅಭಾವ". 'ಭಾವ'ಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ 'ಅಭಾವ'ವುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಅಲ್ಲಿರುವದು ಎಷ್ಟು ನಿಜವೋ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಾದ ಅಭಾವಗಳಿವೆ:–'ಪ್ರಾಗಭಾವ' 'ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ'. 'ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ' ಮತ್ತು 'ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ'. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೂ ಮುಂಚೆ ಇರುವ ಅದರ ಅಭಾವ 'ಪ್ರಾಗಭಾವ'; ಉದಾಹರಣೆ–ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟು ವುದಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯದ ಪ್ರಾಗಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪತ್ತಿಯನಂತರ ವಸ್ತು ನಾಶವಾಗಿಬಿಟ್ಟಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಅಭಾವ 'ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ'; ಉದಾಹರಣೆ–ಗಡಿಗೆಯನ್ನೊಡೆ- ದಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಗಡಿಗೆಯ ಅಭಾವ. ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಂಸರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ 'ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ'. ಉದಾಹರಣೆ–ಗಾಳಿಯ **ಒಳಗೆ** ರೂಪದ ಅಭಾವ. ಪರಸ್ಪರವಾದ ಅಭಾವ 'ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ'. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿ- ಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಾಗ, ಅವು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಒಂದನ್ನೊಂದು ವ್ಯವಚ್ಛೇದ ಮಾಡುತ್ತವೆ; ಒಂದು ಇನ್ನೊಂ**ದಾಗಿ** ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎರಡಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕಳು ಕುದುರೆ ಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಇದರರ್ಥ–ಆಕಳು ಕುದುರೆಯಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಕುದುರೆ ಆಕಳಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.[23]

ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ. ಸಾಧಾರ- ಣಾಂಶವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಲಯ ಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಾವಯವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಅದು ಪೃಥಿವೀ. ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು, ಈ ಚತುರ್ವಿಧ ಭೂತಪರಮಾಣುಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಡುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಇದು ಜಗತ್ತಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಪರಮಾಣುವಾದದಂತೆ ಇದು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಅಥವಾ ಭೌತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗ ವಿಯೋಗಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗಿರುವ ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಇದು ಕಡೆಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಒಂಭತ್ತು ದ್ರವ್ಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಐದು–ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ದಿಕ್ಕು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಆತ್ಮ–ಭೌತಿಕ ಪರಮಾಣುಗಳಾಗಿ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ.. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರ ಪರಮಾಣು ವಾದವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಾವಯವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಪರಿಮಿತವಾದ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳೂ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಈ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಪರಮಾಣುಗಳು ತಳೆಯುವ 'ದ್ವ್ಯಣುಕ' (ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗ), 'ತ್ರ್ಯಣುಕ' (ಮೂರು 'ದ್ವ್ಯಣುಕ'ಗಳ ಸಂಯೋಗ) ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಸಂಯೋಗಗಳು. ಇವು ಗಳಿಂದಲೇ. ಜಡವಸ್ತುಗಳ ಮತ್ತು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಮನಸ್ಸು. ಬುದ್ಧಿ. ಅಹಂಕಾರ ಇವುಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳ ಜೀವಜಾತಗಳ ಒಂದು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸ್ವರೂಪವೇ ಜಗತ್ತು. ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸತ್ತೆ ಯುಂಟು, ಕಾಲ, ದೇಶ, ಆಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಉಂಟು. ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವ

ಸ್ಥೆಯು ಒಂದು ನೀತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿರಬಹುದು: ಇದರಲ್ಲಿನ ಜೀವಗಳ ಜೀವನಭವಿತವ್ಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಭೌತಿಕ ನಿಯಮಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, "ಕರ್ಮ"ವೆಂಬ ನೀತಿನಿಯಮವೂ ನಿಯಾಮಕ. ಜೀವರ "ಅದೃಷ್ಟ" (ಕಾಣದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಾದಿ ಫಲ) ವನ್ನು ತಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಉಪಪತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ; ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾದ ಫಲವನ್ನು ದೊರಕಿಸುವುದೇ ಅದರ ಗುರಿ.

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನವು ಅನೇಕತತ್ತ್ವಾತ್ಮಕ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಸತ್ತಾವಾದವನ್ನೂ ಈಶ್ವರಾಸ್ತಿಕ್ಯವಾದವನ್ನೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯಾಗಿ.ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನು ಏಕ, ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಅವನು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳು, ದಿಕ್ಕು, ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಮನಸ್ಸುಗಳು, ಆತ್ಮಗಳು—ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಆದಿ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ; ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್, ಅವನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರಕಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ. ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅವನಿಗೂ ಶರೀರ-ಶರೀರಿ ಭಾವವೇ ಸಂಬಂಧ; ಆದಕಾರಣ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸಂಕೋಚವೊದಗದು. ಜಗತ್ತಿನ ನೀತಿವಿಧಾಯಕನೂ ಅವನೇ; ನಮಗೆ ಪಕ್ಷಪಾತವಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನು ಹಂಚುವವನೂ ಅವನೇ; ನಮ್ಮ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪರಮ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನೂ ಅವನೇ.

ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳು, ಕಾರಣತತ್ತ್ವವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸುವ ಅನುಮಾನ, ಅದೃಷ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಶ್ರುತಿಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಮೂಲ ತರ್ಕವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು:—ಜಗತ್ತಿನ ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ಮುಂತಾದ ಸಾವಯವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವೊಂದಿರಲೇ ಬೇಕು; ಅವು ಕಾರ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ. ಅವಯವಗಳು ಕೂಡಿ ಉಂಟಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಮಾಣವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅವು ಕಾರ್ಯಗಳೆನ್ನುವುದು ಸಿದ್ಧ. ದಿಕ್ಕು, ಕಾಲ, ಪರಮಾಣುಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲ: ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳು ಅವಯವಗಳಿಂದ ಆದುವಲ್ಲ, ಮತ್ತು ವಿಭು ಅಥವಾ ಪರಿಮಾಣಶೂನ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸಾವಯವವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವೊಂದಿರಲೇಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣವು ಒಬ್ಬ ಸಚೇತನ ಕರ್ತೃವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಒಬ್ಬ ಸಚೇತನ ಕಾರಣಕರ್ತನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವಿಲ್ಲದೆ, ಸಾವಯವ ವಸ್ತುಗಳ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣಗಳೆನಿಸುವ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಮ, ಮತ್ತು ಸಮನ್ವಯಗಳುಂಟಾಗಿ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಯಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಶಕ್ಯ? ಈ ಸಚೇತನಕರ್ತನು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣಗಳ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, ಫಲೋದ್ದೇಶವನ್ನೂ, ಫಲಸಿದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ (''ಜ್ಞಾನ,' 'ಇಚ್ಛೆ', 'ಪ್ರಯತ್ನ'') ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಅಂಥ ಅನಂತ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗಳಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾವಯವ ವಸ್ತುಮಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನೇ ಕಾರಣ.[24]

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಈಶ್ವರ ಕಾರಣತಾವಾದವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗುವ ಕಾರಣಮೂಲ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಜನಮೂಲ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಆದಿಕಾರಣವು ಸಚೇತನ 'ಸತ್' ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ ಇದನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲು ಮತ್ತೆ ಪ್ರಯೋಜನಮೂಲ ಉಪಪತ್ತಿಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಆದಿಕಾರಣವು ಸಚೇತನ ಕರ್ತೃವಾಗಿರಬೇಕೆನ್ನುವ ಪಾಲ್ ಜೇನೆಟ್, ಹೆರ್ಮಾನ್ ಲೋತ್ಸೆ, ಮತ್ತು ಜೇಮ್ಸ್

ಮಾರ್ಟಿನೋ. ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಹಮತವುಳ್ಳವರು. ಆದರೆ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳ **ವ್ಯವಸ್ಥೆ**ಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, **ಅಸ್ತಿತ್ವ**ಕ್ಕೂ ಕಾರಣನೆಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಈಶ್ವರಾಸ್ತಿಕ್ಯ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರೆ, ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರು ಈಶ್ವರನನ್ನು **ಪ್ರಕೃತಿಯ** ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗಷ್ಟೇ ಕಾರಣನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: ಅದರ ಅಂತಿಮ ಅವಯವಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣನೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ. ಅವರ ಈಶ್ವರಕಲ್ಪನೆ ಈಶ್ವರಾಸ್ತಿಕ್ಯಪರವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಎಡೆಯಿದೆ– ಏಕೆಂದರೆ, ಈಶ್ವರನು (ಕೇವಲ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೆನಿಸದೆ. ಅದರ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂಹಾರಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನೆಂದಿರುವುದರಿಂದ) ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಅನುಸ್ಯೂತ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ವಸ್ತುಮಯ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಉಂಟೆನ್ನುವ ಸೂಚನೆಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸರ್ವಾಂಗ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಈಶ್ವರಾಸ್ತಿಕ್ಯವಾದದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿಹಾಗಿಲ್ಲ: ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಾದದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು **ಪ್ರಕೃತಿಯ** ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅದರ ಅಂತಿಮ ಅವಯವಗಳಿಗೂ ಕರ್ತನೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿರುತ್ತದೆ: ಅವನೇ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವದ ಅಂತಸ್ಸಾರ ವೆಂಬ ನಿರ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ, ಭಾಷ್ಯ, ಮತ್ತು ವಾರ್ತಿಕ, I. I. 1-3, I. I. 10, I. I. 15; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ (ಬೆನಾರಸ್ ಸಂಸ್ಕರಣ, 1895), pp. 171 ff. cf. ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ (ಕಲ್ಕತ್ತಾ ಸಂಸ್ಕರಣ. 1897) pp. 32 ff.
2. ನ್ಯಾಯಭಾಷ್ಯ I. 1. 1; ನ್ಯಾಯವಾರ್ತಿಕ ತಾತ್ಪರ್ಯಟೀಕಾ (ಬೆನಾರಸ್) pp. 11 ff. ತಾತ್ಪರ್ಯ-ಪರಿಶುದ್ಧಿ (ಬಿಬ್.ಇಂ.) pp. 119-20.
3. ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದಭಾಷ್ಯ, pp. 213 ff.; ಭಾಸರ್ವಜ್ಞ, 'ನ್ಯಾಯಸಾರ' (ಬಿಬ್. ಇಂ.), 30 ff; ವ್ಯೋಮಶಿವ, 'ವ್ಯೋಮವತೀ' (ಚೌಖಾಂಬಾ), p. 554; ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯ, 'ನ್ಯಾಯಲೀಲಾವತೀ' (ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ), pp. 67 ff.
4. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯ, I. I. 4; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ, pp. 186 ff; ಲಕ್ಷಣಾವಲೀ (ಬೆನಾರಸ್), p. 3.
5. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ, ಭಾಷ್ಯ, ಮತ್ತು ತಾತ್ಪರ್ಯ, I. I. 4;3.1.7; 3.2.2; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದಭಾಷ್ಯ, ಅದೇ.
6. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ, ಭಾಷ್ಯ, ಮತ್ತು ವಾರ್ತಿಕ I. I. 5; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ, pp. 200 ff.
7. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯ I. I. 32-9; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ, pp. 231 ff.
8. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ, ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ವಾರ್ತಿಕ, I. I. 5; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ, pp. 205 ff.
9. ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರ, 3.1.15; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ, p. 238; ನ್ಯಾಯಸಾರ, p. 7; ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥೀ (ಅಡ್ಯಾರ್, ಮದ್ರಾಸ್, 1932), p. 29.
10. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯ, I. 2. 45-50; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ, pp. 233 ff.
11. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯ. I. I. 6; ನ್ಯಾಯಮಂಜರೀ (ಬೆನಾರಸ್). pp. 128 ff.: ಶಾಸ್ತ್ರ ದೀಪಿಕಾ, pp. 74-6; ವೇದಾಂತಪರಿಭಾಷಾ, ಅಧ್ಯಾಯ III.
12. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯ, I. 1. 7-8. cf. ಎಸ್.ಸಿ. ಚಟರ್ಜಿ. **ದಿ ನ್ಯಾಯ ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಜ್**, ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವರಗಳಿಗೆ.
13. ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರ, I. I. 4: ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ, pp. 6-7: ಕಿರಣಾವಲೀ. pp. 5-6.
14. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯ, I. I. 1, I. I. 9.

15. ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರ, I. I. 5; I. I. 15; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ, pp. 8 ff., 27 ff; ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ, pp. 31 ff. ಕಿರಣಾವಲೀ, pp. 50 ff.
16. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯ, I. I. 10, I. I. 22; ನ್ಯಾಯವಾರ್ತಿಕ, 2.7. 22; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ, pp. 69 ff.; ಕಿರಣಾವಲೀ, pp. 127 ff; 140; ನ್ಯಾಯ ಮಂಜರೀ, p. 432.
17. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯ, I. I. 16; ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರ, 3.2. 1 ff; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದಭಾಷ್ಯ, ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ, pp. 89 ff; ಕಿರಣಾವಲೀ, pp. 152 ff.
18. ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರ, I. I. 6, I. I. 16; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ, pp. 94 ff.; ಕಿರಣಾವಲೀ, pp. 161 ff.
19. ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರ, I. I. 7, I. 1. 17; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ ಮತ್ತು ಕಂದಲೀ, pp. 290 ff.; ಕಿರಣಾವಲೀ, pp. 357 ff.
20. ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ ಮತ್ತು ಕಂದಲೀ, pp. 11 f., 311 ff.; ಕಿರಣಾವಲೀ, pp. 370 ff.; ನ್ಯಾಯ-ಲೀಲಾವತೀ, pp. 80-1; ತರ್ಕಾಮೃತ, ಅಧ್ಯಾಯ I.
21. ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ ಮತ್ತು ಕಂದಲೀ, pp. 13, 321 ff.; ಕಿರಣಾವಲೀ, p. 372 f.
22. ಅದೇ, pp. 14, 324 ff.; ಕಿರಣಾವಲೀ, pp. 373 ff.
23. ನ್ಯಾಯಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ವಾರ್ತಿಕ, I. I. I; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ ಮತ್ತು ಕಂದಲೀ, pp. 225-30; ಕಿರಣಾವಲೀ, pp. 326-30; ನ್ಯಾಯಮಂಜರೀ, pp. 54 ff.
24. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯ, 4.1. 19-21; ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರ, 2.1. 17-19; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ ಮತ್ತು ಕಂದಲೀ, pp. 54 ff.; ಕಿರಣಾವಲೀ, pp. 97 ff.; ಕುಸುಮಾಂಜಲಿ, ಸ್ತಬಕ, 5; ನ್ಯಾಯಲೀಲಾವತೀ, pp. 20 ff.; cf. ಎಸ್. ಸಿ. ಚಟರ್ಜಿ ಮತ್ತು ಡಿ.ಎಮ್ ದತ್ತ, **ಎನ್ ಇಂಟ್ರೊಡಕ್ಷನ್ ಟು ಇನ್‌ಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ,** ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಅಧ್ಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವದ ವಿವರಗಳಿಗೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೦ (ಮುಂದುವರಿದುದು)

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ

(ಆ) ನವೀನ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಭೌತ ಹಾಗು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪರಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದೇ ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ದುಃಖಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೆನಿಸುವ ವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಸಮಕಾಲೀನ ದರ್ಶನಗಳ ಕಟು ಟೀಕೆಗಳ ಸತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸತೊಡಗಿದರು. ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಮೊದಲುಮಾಡಿದರು. ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಿರಾಕೃತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಅವರು ತಾವು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದ, ಪ್ರತ್ಯಯ, ಒಂದೊಂದು ಉಪಸರ್ಗಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಗಟ್ಟಿಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯ ಕಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ, ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅವರು, ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿಗಳಷ್ಟೇ ಪ್ರಬಲ ಮುಂಜಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೦೦ರ ವೇಳೆಗೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲವು ಕೊನೆಗಂಡಿತು. ಈ ದರ್ಶನಗಳ ಬೆಳೆವಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತರ ಉದಿಸಿದ ಪರಿಷ್ಕಾರಯುಗವೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದ ವಿಷಯ.[1]

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ಟೀಕೆಗಳು, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು. ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರುವುದೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನೂತನ ವಿಚಾರದ ಆವಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಎಡೆ ಕಡಿಮೆಯೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ. 'ಸೂತ್ರ'ಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಎಡೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೊಪ್ಪಿದರೂ ಕೂಡ, ತಂತಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ, ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ, ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಪುನರ್ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ, ಲೇಖಕರಿಗೆ ತಮ್ಮ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಕೌಶಲವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಅವಕಾಶಗಳುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ತಂತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ. ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಹಾಗು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ತತ್ತ್ವಗಳ ಕೇವಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ "ಸೂತ್ರ"ಗಳು (ಗೌತಮ ಮತ್ತು ಕಣಾದಕೃತ) ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನ ಲೇಖಕರು "ಸೂತ್ರ"ಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಧೇಯತೆ ಬಾಧಿತವಾಗದಂತೆ, "ಸೂತ್ರ"ಗಳ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸುಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರು.[2]

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ. ಶ. ೯೦೦ರಿಂದ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೨೦೦ರ ವರೆಗಿನ ಮೂರು ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿ ಮಿಕ್ಕ ಶತಮಾನಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಬೆಳೆವಳಿಗೆ

ಯಿಲ್ಲದ ಕಾಲಾವಧಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಆಗ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತಿವಾದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದುದೇ ಹೀಗಾಗಲು ಕಾರಣ. ಅಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಉದ್ದಂಡ ವಾದಪಟುವೂ ಮಹಾ ವೇದಾಂತಿಯೂ ಆದ ಶ್ರೀಹರ್ಷನು ವಾದದ ಯುದ್ಧರಂಗಕ್ಕಿಳಿದು ಈ ದರ್ಶನಗಳ ತಳಪಾಯಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು, ತನ್ನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರಂಥವಾದ 'ಖಂಡನ-ಖಂಡ-ಖಾದ್ಯ'ದಲ್ಲಿ.

ಒಂದು ವಸ್ತು "ಇದೆ"ಯೆಂದಾಗಲಿ "ಇಲ್ಲ"ವೆಂದಾಗಲಿ ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವುದೇ ಅವನ ಗ್ರಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಿತು. ನೈಯಾಯಿಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು, ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದೇ ಒಂದೂ ತರ್ಕದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಲಾರವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದನು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅವನ ಕೂಲಂಕಷ ವಿಮರ್ಶೆ ನೈಯಾಯಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮತರ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಹೊಸದಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೂ ಪ್ರೇರಿಸಿತು; ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ರಚಿತವಾದ, ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾದ, ಮಹಾಗ್ರಂಥವೇ ಗಂಗೇಶ ಉಪಾಧ್ಯಾಯನ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೨೦೦) "ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ"; ಗಂಗೇಶನು ನವ್ಯ-ನ್ಯಾಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕನೆಂದು ಸರ್ವತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದನು.

ಈ ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಕಟಿತವಾದೊಡನೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಗಳ ಮೇಲೂ ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವದ, ವಸ್ತುತಃ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ, ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಶ್ರೀಹರ್ಷನ ಟೀಕೆಗಳಿಗೆ ಅದೊಂದು ಕೇವಲ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಉತ್ತರವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದು. ಆತ್ಮ-ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಭಾವನೆಯಿಂದಲೂ ಆ ಗ್ರಂಥ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಗಂಗೇಶನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಇತರರ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುವ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕಿಂತಲೂ, ನೈಯಾಯಿಕರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಮಾಣ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ, ಲಕ್ಷಣದ ಕಲೆಯನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ವಸ್ತುಗಳ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು, ಎಂಬುದೇ ಇನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣ, ನಿರ್ವಿವಾದವಾದ ಸಾಧನ, ಇವುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತೆ ಅಥವಾ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದೆನ್ನುವುದು ನೈಯಾಯಿಕನ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇವೆರಡರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತತೆಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಮರ್ಪಕತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಶ್ರೀಹರ್ಷನ ಟೀಕೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಯಿಸುವಂತಿದ್ದುವು; ಗಂಗೇಶನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಅವು ತನ್ನ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಸತ್ತಾವಾದದ ಅಸ್ತಿಭಾರವನ್ನೇನೂ ಅಲುಗಾಡಿಸದಿದ್ದರೂ, ನೈಯಾಯಿಕನ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಲಕ್ಷಣ ನಿರ್ವಚನ ಮತ್ತು ಸಾಧನ ವಿಧಾನಗಳು, ಸ್ಫುಟತರವಾಗುವಂತೆ ಮತ್ತು ತರ್ಕಬದ್ಧ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆ ಹೆಚ್ಚುವಂತೆ, ಎಷ್ಟೋ ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಲು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದುವು. ಆದುದರಿಂದ ಇಡಿಯ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗಂಗೇಶನು ಪುನರಾಲೋಚನೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡನು; ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದ ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನು; ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಅವನ್ನು ಬೆಳಗಿಸಿದನು.

ವೈಶೇಷಿಕ ದಾರ್ಶನಿಕನಾದ ವಾದೀಂದ್ರನೂ ಕೂಡ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೨೨೫) ಇದೇ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಗ್ರಂಥರಚನೆ ಮಾಡಿದನು. ವಾದದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದರಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವೈಶೇಷಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅತಿವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಇವನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಿದನು. ವೈಶೇಷಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಾದದಲ್ಲಿ ಎಂತಾದರೂ ಪ್ರತಿವಾದಿಯನ್ನು ಗೆದ್ದೇ ತೀರುವುದಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ "ಮಹಾ-ವಿದ್ಯಾ" ಎಂಬ ವಾದ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು

'ದೋಷ'ವೆಂದು ಇವನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದನು; ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಅಂತಹ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗದೆಂದು ನಿಯಮಿಸಿದನು.[3]

ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತೂ ನಿಕಟವಾಗಿ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಎರಡೂ ಕೂಡಿಯೇ, ನಾನಾ ದಿಕ್ಕುಗಳಿಂದಲೂ ಮುತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಸತ್ತಾವಾದದ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಣೆಮಾಡಿದುವು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವೈಶೇಷಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕೆಲವು ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವಾದರೂ, ತತ್ಕಾಲೀನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದಿತು. ನೈಯಾಯಿಕರ ಪ್ರಮಾಣತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಭಾವ ವೈಶೇಷಿಕರ ಮೇಲೆ ಆದಂತೆಯೇ, ವೈಶೇಷಿಕರ 'ಪದಾರ್ಥ' ವಿಭಾಗಗಳು ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕಗಳೆಂದು ನೈಯಾಯಕರಿಂದಲೂ ಅಂಗೀಕೃತವಾದವು.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಕಾಲವು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವಿವೇಚಕನಾದ ನವದ್ವೀಪವಾಸಿ (ಬಂಗಾಳ) ರಘುನಾಥಶಿರೋಮಣಿಗೆ ಜನ್ಮವಿತ್ತಿತು. ಅವನ ವೈಶೇಷಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪುನರ್ವಿಭಾಗ ನೂತನೋನ್ಮೇಷಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ; ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟೋ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಭೇದಗಳಿವೆ.[4] ಇಲ್ಲಿ ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನವರಾದ ಇಬ್ಬರು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ–ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿವೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದ ಶಂಕರಮಿಶ್ರ ಒಬ್ಬ; ಶ್ರೀಹರ್ಷನ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ "ಖಂಡನೋದ್ಧಾರ"ದ ಕರ್ತೃ, ಎರಡನೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ. ಮಥುರಾ-ನಾಥ, ಜಗದೀಶ, ಮತ್ತು ಗದಾಧರರು ಈ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೀರ್ತಿಗೌರವಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಕಾರರು. ತತ್ಕಾಲೀನ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು 'ಕಿರಣಾವಲೀ', 'ಲೀಲಾವತೀ' ಮತ್ತು 'ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ' ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಮಥುರಾನಾಥನು ಬರೆದ ಟೀಕೆಗಳು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನದ ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ "ಶಬ್ದ-ಶಕ್ತಿ-ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ" ಎಂಬ ಜಗದೀಶನ ಗ್ರಂಥವು ಭಾರತದ ವೈಯಾಕರಣರ, ವಿಶೇಷತಃ ಬಂಗಾಳದವರ, ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು. ನವ್ಯ-ನ್ಯಾಯದ ಅವತಾರ ಪುರುಷನೆಂದು ಅನೇಕವೇಳೆ ಸ್ತುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಗದಾಧರನು ತರ್ಕದ ಎಷ್ಟೋ ಗಹನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಭೇದಿಸಿದನು; ವಾಸ್ತವಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಜ್ಞಾನಾಂಶಗಳ ("ಅಂಕುರ"ಗಳೆಂದೂ ಇವಕ್ಕೆ ಹೆಸರು) ಸಹಾಯದಿಂದ, ಎಷ್ಟೋ ಕುತೂಹಲಜನಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಉದ್ಭಾವಿಸಿದನು. ನವದ್ವೀಪ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ವೈಭವವು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಿಖರವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತು. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ ಮಾಂಡಲೆ (ಬರ್ಮಾ) ಮುಂತಾದ ದೂರಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದಲೂ ಈ ಪ್ರಖ್ಯಾತಗುರುಗಳ ಪದತಲದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶಿಷ್ಯರು ನವದ್ವೀಪಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.[5]

ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ, ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಈ ದರ್ಶನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ.

೧. ಅನುಮಾನ

'ಲಿಂಗ' (ಸಾಧನ) ಮತ್ತು 'ಲಿಂಗಿ' (ಯಾವದಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತು) ಅಥವಾ 'ಸಾಧ್ಯ' (ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾಗಿರತಕ್ಕದು) ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾರವೇ ಅನುಮಾನ. 'ಲಿಂಗ'ವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯತರ್ಕದ ಮಧ್ಯ

ಪದಕ್ಕೂ 'ಸಾಧ್ಯ'ವು ಆಖ್ಯಾತಪದಕ್ಕೂ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ. 'ಪಕ್ಷ'ದಲ್ಲಿ (ಕರ್ತೃಪದ) ಲಿಂಗಿಯೊಡನೆ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯವಿರುವ ಲಿಂಗದ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟೆಂಬ ಪರಾಮರ್ಶವುಂಟಾಗಲು ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಉಕ್ತ ಪರಾಮರ್ಶ ಬಂದ ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಬರುವುದಾದರೂ, ಅದರ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅನುಮಾನವು, ಇತರ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಂತೆ, ತಪ್ಪದೆ ಪೂರ್ವವರ್ತಿಗಳಾಗಿರುವ ಮೂರು ಮಾನಸಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರತೀತಿಯ ಅನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆ ಮೂರನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು:–

(i) ಸಾಧ್ಯದ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳ ಜ್ಞಾನ.
(ii) ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ.
(iii) ಸಾಧ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಅನುಮಾನಮಾಡ ಹೊರಟವನಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ:–

(೧) ಲಿಂಗ-ಲಿಂಗಿಗಳ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯದ ಜ್ಞಾನ.
(೨) ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧನಗಳ ಜ್ಞಾನ.
(೩) ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ.
(೪) ಅದರ ಸಿದ್ಧಿಯ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ.
(೫) 'ಪಕ್ಷ'ವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವುಂಟೆಂಬ ಪರಿಜ್ಞಾನ; 'ಲಿಂಗ'ರೂಪೀ ವಸ್ತುವೊಂದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲ.
(೬) ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸ್ಮರಣ; ಮತ್ತು
(೭) 'ಲಿಂಗಪರಾಮರ್ಶ,' ಎಂದರೆ ಲಿಂಗಿಯೊಡನೆ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಳ್ಳ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ 'ಲಿಂಗ'ದ ಪರಿಜ್ಞಾನ.

'ಸಾಧ್ಯ'ದ 'ನಿಗಮನ' ಅಥವಾ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ತಂದು ಮುಟ್ಟಿಸುವ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸಲು ನ್ಯಾಯಗ್ರಂಥಗಳು ಕೆಳಗಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ:–

(೧) ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆಯೋ (ಲಿಂಗ) ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬೆಂಕಿಯಿರುತ್ತದೆ (ಲಿಂಗಿ).
(೨) ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆ ಜ್ಞಾನೋಪಾಯದ ಜ್ಞಾನ;
(೩) ಮತ್ತು (೪) ಇಚ್ಛೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ತಳೆಯುವ ಆಕಾರ–"ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಿ" ಎಂಬುದು.
(೫) ಹೊಗೆಯ ಜ್ಞಾನ, ಕೇವಲ 'ಲಿಂಗ'ರೂಪವಾಗಿ ಅಲ್ಲ; ಬೆಟ್ಟವೇ ಮೊದಲಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ.
(೬) ಮೇಲೆ (೧) ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯದ ಸ್ಮರಣೆ.
(೭) ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಬೆಂಕಿಯೊಡನೆ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಂಥ, ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳಂಥ 'ಲಿಂಗ'ವಾದ ಹೊಗೆಯ ಪರಾಮರ್ಶ.

ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯ ಸಂಬಂಧ (ವ್ಯಾಪ್ತಿ)ವೇ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಗ. ಎರಡು ಬಗೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ:–(೧) "ಸಾಧ್ಯವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ

ಇಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಸಾಧನವು ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ"; ಮತ್ತು (೨) "ಸಾಧನ-ಸಮಾನಾಧಿಕರಣವಾದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವೇನಿದ್ದರೂ* ಅದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತಿಯೋಗಿ'ಯಾಗದಂಥ ಸಾಧ್ಯದ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ."[6] ಈ ಜಟಿಲತರವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಲಕ್ಷಣ ನವ್ಯ-ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಗೆ ಸರ್ವವಿಧದಿಂದಲೂ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಂಥ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ ನಿಷ್ಕರ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಒಂದು ಅಲ್ಪ ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ. ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಖಾತ್ರಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಭೂಯೋದರ್ಶನ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಮೊತ್ತಮೊದಲು (ಹೊಗೆ, ಬೆಂಕಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳ) ಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗಲೇ ಸಾಹಚರ್ಯದ 'ಸಾಮಾನ್ಯ' (universal) ಆಕಾರಗ್ರಾಹಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.†

ಈ ಅಸಾಧಾರಣ ಸಾಮಾನ್ಯ-ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಸಾಧನವೆಂದರೆ ಉಕ್ತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಉಂಟಾಗುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ; ಈ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವುಂಟಾಗುವುದು ಹೀಗೆ:—ಧೂಮಕ್ಕೂ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಾಧಾರಣ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ (ಸಂಯೋಗ) ಮೊದಲು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆ ಧೂಮದಲ್ಲಿ 'ಧೂಮತ್ವ'ವೆಂಬುದು ಸಮವೇತವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಧೂಮಸಮವೇತವಾದ 'ಧೂಮತ್ವಸಾಮಾನ್ಯ'ವು ಧೂಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸುವುದು ಈ ವಿಲಕ್ಷಣ 'ಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿ'ಯಿಂದ. ಈ ಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿಗೆ (ಸನ್ನಿಕರ್ಷ)" ಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣಾ" ಎಂದು ಹೆಸರು.[7] ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಅಸಾಧಾರಣ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ'ವು ಯಾವದೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಚರ್ಯ ನಿಯತವಲ್ಲವೆಂದು ಸಂಶಯ ತಾಳಬೇಕಾದರೂ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ, ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಶಯವೆಂದರೆ ಅದರ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಂಶಯ ಕೂಡ ಶಕ್ಯವಾಗದು.

ಹೀಗೆ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೊಗೆ ಬೆಂಕಿಯೊಡನೆ ಕೂಡಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಹೊಗೆಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ, ಬೆಂಕಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಸಂಶಯವನ್ನು ತಾಳಬಹುದು; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೆಂಕಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಶಯವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು "ತರ್ಕ" ಅಥವಾ ಪ್ರಕಾರಾಂತರದ ಆರೋಪ ವಿಧಾನವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕಾರಾಂತರದ ಆರೋಪ ವಿಧಾನದಿಂದ ('ತರ್ಕ') ಉಪಯೋಗವಿಷ್ಟು:—ಸಾಹಚರ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಸಂಶಯ ತಾಳಿದರೆ, ಆಗಲೇ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲದೆ ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ, ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಹೊಗೆ ಬೆಟ್ಟದಿಂದ ಬರುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವ ಬಗೆಗೆ ಸಂಶಯವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಾದಸರಣಿಯಿಂದ ನಿವಾರಿಸಬಹುದು:—ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೆ, ಹೊಗೆ ಬೆಂಕಿಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ; ಆದರೆ

---

* ಯಾವುದರ 'ಅಭಾವ'ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ (ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ) ಅದೇ (=ಆ ವಸ್ತುವೇ) ಆ ನಿಷೇಧ ಅಥವಾ ಅಭಾವದ 'ಪ್ರತಿಯೋಗಿ'.

† ಗೋ, ಧೂಮ, ಇವುಗಳ ವೈಯಕ್ತಿಕ ರೂಪಾದಿಮತ್ತ್ವವಲ್ಲ; ಗೋತ್ವ, ಧೂಮತ್ವ, ಮುಂತಾದ ಜಾತಿ ಅಥವಾ 'ಸಾಮಾನ್ಯ'ಸ್ವರೂಪದ ಉಪಲಬ್ಧಿ 'ಸಾಮಾನ್ಯ'—ಅಥವಾ 'ಜಾತಿ-ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ'.

ಬೆಂಕಿಯ ಕಾರ್ಯವೇ ಹೊಗೆಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನ ನಮಗೆ ಆಗಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ". ಹೀಗೆ ತರ್ಕದಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ 'ವ್ಯತಿರೇಕ' ಸಾಕ್ಷಿ (negative evidence) ಕೊಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.[8]

ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದಾದ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವಂತಹ 'ತರ್ಕ' ಐದು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ: (೧) 'ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ', ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯವು ಸ್ವಾಪೇಕ್ಷಿಯಾಗಿಬಿಡುವುದೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು; (೨) 'ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ', ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯವು ತದಪೇಕ್ಷಿಯಾದ ಮತ್ತೊಂದರೊಡನೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷತೆ ಪಡೆಯುವುದೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು. (೩) 'ಚಕ್ರಕ', ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಸಾಧನವು ಒಂದಕ್ಕೆ ಸಾಪೇಕ್ಷ, ಆ ಒಂದು ಎರಡರನೆಯದಕ್ಕೆ, ಎರಡನೆಯದು ಮೂರನೆಯದಕ್ಕೆ ಎಂಬಂತಾಗುತ್ತಿರುವುದು. (೪) 'ಅನವಸ್ಥೆ', ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತಂದಿಡುವ ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಸಂಗ (regressus ad infinitum); (೫) 'ತದನ್ಯಬಾಧಿತಾರ್ಥಪ್ರಸಂಗ', ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಈ ಮೊದಲು ತಪ್ಪೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯೆನ್ನಬೇಕಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳೆಲ್ಲ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರೂ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ: (೧) ಒಂದು ವಸ್ತು ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ತಾನೇ ಆಶ್ರಯವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿವಿಷಯಕ 'ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ'; (೨) ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆಶ್ರಯವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದು ಸ್ಥಿತಿವಿಷಯಕವಾದ 'ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ'; (೩) ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಪ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಜ್ಞಪ್ತಿಯೇ ಆಶ್ರಯವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದು ಜ್ಞಪ್ತಿವಿಷಯಕವಾದ 'ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ', ಈ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳೇ ಎರಡನೆಯ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ತರ್ಕಭೇದಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ.

'ತರ್ಕ'ರೂಪವಾದ ಆರೋಪವಿಧಾನವೂ ವಸ್ತುತಃ ಒಂದು ಅನುಮಾನ, ಅಥವಾ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅನುಮಾನದ ಆಭಾಸ; ಆದುದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಶಂಕಾಪನ್ನ ಅನುಮಾನಾಂಗವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಆರೋಪ ವಿಧಾನ, ಎಂದರೆ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನತಿಕ್ರಮಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪೆಂದು ಮೊದಲೇ ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಪ್ರಸಂಗ ಮತ್ತು ಸರಿಯೆಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪಣೀಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕ್ರಮ, ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ 'ತರ್ಕ'ವೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆಪಾತತ: ತೋರುವ ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ನೈಯಾಯಿಕನ ಸಮಾಧಾನವಿಷ್ಟೆ:— ವ್ಯಾಪ್ತಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸಂಶಯನಿವಾರಣೆಗೆ ಮಾತ್ರ ತರ್ಕದ ಉಪಯೋಗ; ಸಂಶಯವಿಲ್ಲದ ಎಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ.

ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಸ್ತು 'ಪಕ್ಷ'ವೆನಿಸಲು ಏನೇನು ಅಗತ್ಯವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೈಯಾಯಿಕನ ವಿವೇಚನೆ ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೋ ಅಷ್ಟೇ ಚಿತ್ತಾಕರ್ಷಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಮೊದಲು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ನೈಯಾಯಿಕನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ, ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಉಂಟಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡ ಮತ್ತೂ ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅನುಮಾನವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸುವ ಇಚ್ಛೆ ಸಾಧ್ಯ. ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಇಚ್ಛೆಯೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. "ಪಕ್ಷತಾ" ಎನ್ನುವುದರ ಲಕ್ಷಣ—"'ಸಿಷಾಧಯಿಷೆ' ಅಥವಾ ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯ ಜತೆಗೆ ಕೂಡದಿರುವ ಸಾಧ್ಯನಿಶ್ಚಯದ ಅಭಾವ" ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ 'ಸಾಧ್ಯ'ವಿಷಯಕವಾದ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗ, ಆ ವಸ್ತು 'ಸಾಧ್ಯ'ದ

ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯ 'ಪಕ್ಷ'ವೆನಿಸಲಾರದು. ಆದರೂ ಕೂಡ, 'ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಇಚ್ಛೆ–'ಸಿಷಾಧಯಿಷೆ'–ಯಿದ್ದುದಾದರೆ, ಆ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನವೇನೂ ಅನುಮಿತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸಿಷಾಧಯಿಷೆಯಿಲ್ಲದ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ಅನುಮಿತಿಕ್ರಿಯೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ, ಸಿಷಾಧಯಿಷೆ, ಎರಡೂ ಕೂಡುವುದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕ. ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಇದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕ ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ:–"ಸಿಷಾಧಯಿಷಾ ವಿರಹದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಿದ್ಧಿಯ ಅಭಾವವೇ ಪಕ್ಷತಾ."[9]

೩. ಶಬ್ದ

'ನ್ಯಾಯ'ದ ತರ್ಕವು 'ವೈಶೇಷಿಕ'ದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ತತ್ತ್ವದೊಡನೆ ಸಮ್ಮಿಳಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಕಾಲದ ವೈಶೇಷಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಕೂಡ ಶಬ್ದವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ವಿವರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನುಳ್ಳ, ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳ, ಆಪ್ತನ ಮಾತು ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯವೇ "ಶಬ್ದ"ವೆಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ಕಾಲದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಗಂಗೇಶನು ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವಿಷ್ಟು:–ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಮೂಲವಾದ ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯದ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯೇ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ:– (೧) ವಕ್ತೃವಿನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರಮಾಣವೊಂದರಿಂದ ಉಪಲಬ್ಧವಾದ ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ; ಇದರ ಜತೆಗೆ (೨) ಉಕ್ತ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ತನಗುಂಟೆಂಬ ಪರಿಜ್ಞಾನ, ಮತ್ತು (೩) ಇತರರಿಗೂ ಆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ.[10]

ಇದರಿಂದ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವು ಕೇಳುವುದರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಶಬ್ದ (ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯದ) ಶ್ರಾವಣ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಮಾತ್ರ, ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನವದ್ವೀಪದ ತಾರ್ಕಿಕರು, ಶಬ್ದ (ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯದ) ಶ್ರಾವಣ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಲಿಂಗಪರಾಮರ್ಶಮೂಲಕ ಅನುಮಿತಿಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ, ಒಬ್ಬ ಗ್ರಂಥಕಾರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವನ ಬರೆವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಓದದೆ ಇದ್ದಾಗಲೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ಶಬ್ದ (ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯ) ಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ಶಬ್ದ (ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯ) ಗಳು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಲು ಸಾಕಾಗುತ್ತವೆ. ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಸಲ್ಪಡುವ ಯಾವದೇ ವಿಷಯದ ಶಾಬ್ದಬೋಧದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿರುತ್ತವೆ:–(೧) (ಉಚ್ಚಾರಿತವಾದ ಶಬ್ದಗಳಾದಲ್ಲಿ) ಉಚ್ಚಾರಿತ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಸಂಕೇತಗಳ (ಉದಾ–ಲಿಖಿತ ಅಕ್ಷರಗಳ) ದ್ವಾರಾ ಅನುಮಿತಜ್ಞಾನ (ಬರೆದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದುವುದಾದಲ್ಲಿ); (೨) ಉಕ್ತ ಶಬ್ದಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ಮರಣೆ, ಮತ್ತು (೩) ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದ ಸ್ಫುರಣೆ. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತ ಅರ್ಥಸ್ಫುರಣೆಯಾಗಲು ('ಶಾಬ್ದಬೋಧ'ವಾಗಲು) ಅಗತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನಾಂಶಗಳು ನಾಲ್ಕು:–(೧) 'ಆಕಾಂಕ್ಷೆ'ಯು. ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದದ ಅನ್ವಯವಾದಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಪದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರದೆಂಬುದರ, ಜ್ಞಾನ; (೨)

'ಯೋಗ್ಯತೆ'ಯ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಧೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರ, ಜ್ಞಾನ; (೩) 'ಸನ್ನಿಧಿ'ಯು, ಎಂದರೆ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ವಿಲಂಬವಿಲ್ಲದೆ ಉಚ್ಚಾರಿತವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದರ, ಜ್ಞಾನ; (೪) ವಕ್ತೃವಿನ 'ತಾತ್ಪರ್ಯ' ಅಥವಾ ವಿವಕ್ಷೆಯ ಜ್ಞಾನ.

ಒಬ್ಬನು ತನಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಲೇಖನಿಯ ನೀಲತ್ವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತಿಳಿಸಬೇಕಾದರೆ "ಲೇಖನಿ ನೀಲವಾಗಿದೆ"ಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಮೊದಲು ಉಕ್ತವಾಕ್ಯವನ್ನು ಶ್ರವಣೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಬೇಕು.; ಅನಂತರ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದಲೇ ಆ ಅರ್ಥಗಳ ಪ್ರತೀತಿ ಶ್ರೋತೃವಿನಲ್ಲುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಶ್ರೋತೃವಿನಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುವ ಶಬ್ದಗಳ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ, ಯೋಗ್ಯತೆ, ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಸನ್ನಿಧಿ ವಿವಕ್ಷೆಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಸಹಾಯದಿಂದ, ವಕ್ತೃವಿನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ, "ಲೇಖನಿ ನೀಲವಾಗಿದೆ" ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನ ಶ್ರೋತೃವಿನಲ್ಲಿ ಜನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೇ "ಶಾಬ್ದಬೋಧ" ಎಂದು ಹೆಸರು.

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಶಬ್ದವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದೇಕೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಇವರಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಕೇತಾತ್ಮಕವಾದುದು "ಶಕ್ತಿ". 'ಶಕ್ತಿ'ಬೋಧಿತವಾದ ಅರ್ಥದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂಶವನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವುದು "ಲಕ್ಷಣೆ" ಎಂಬ ಎರಡನೆಯದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಂದು ನ್ಯಾಯವಿಚಾರಣೆಗಾಗಿ ಬೆಂಚಿನಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿರುವ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನನ್ನು "ಬೆಂಚ್" ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು.

'ಶಕ್ತಿ'ಗ್ರಹಣೆಗೆ ಸಾಧನಗಳು ಎಂಟು:–(೧) ವ್ಯಾಕರಣ; (೨) ಉಪಮಾನ; (೩) ಕೋಶ; (೪) ಆಪ್ತವಾಕ್ಯ; (೫) ವ್ಯವಹಾರ; (೬) ವಾಕ್ಯಶೇಷ (ಸಂದರ್ಭ); (೭) ವಿವರಣೆ; ಮತ್ತು (೮) ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ. ಆರಂಭದಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಹಣೆ ವೃದ್ಧಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಉಳಿದ ಸಾಧನಗಳು ಗೌಣ.

ಈ ಸಂಬಂಧದ ಗ್ರಹಣೆ ಮಗುವಿಗೆ ಮೊದಲು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮೂಲವಾದ ತರ್ಕವೆನ್ನಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, **ಎ** ಎಂಬಾತನು **ಬಿ** ಎಂಬಾತನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಏನಾದರೊಂದು ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ಮಗು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಅದರ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದು:–(೧) 'ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ **ಎ** ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಕಾರಣ'; (೨) 'ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧ್ಯ-ಸಾಧನಗಳ ಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು, ನನ್ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ;' ಈ ಉಕ್ತ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದಾಗ ಶಕ್ತಿಸಂಬಂಧದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ, **ಬಿ** ಉಚ್ಚರಿಸಿದ ಶಬ್ದಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥದ ಬಗೆಗೆ **ಎ** ಗಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣ; ಏಕೆಂದರೆ **ಬಿ**ಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ತಪ್ಪದೆ **ಎ** ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. **ಎ**ಯ ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಅವನ ಕಾರ್ಯ ಆರಂಭವಾಗುವ ಮುನ್ನ, ಅವನಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು.

ಈ ಬುದ್ಧಿವ್ಯಾಪಾರದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಇಡಿಯ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪದಗಳ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳ ಜತೆಗೆ, ಉಚ್ಚರಿತವಾಗುವ ಪದಗಳ ಶ್ರವಣವೇ ಕಾರಣ.

ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯಿರುವುದು "ಜಾತಿ", "ವ್ಯಕ್ತಿ" ಮತ್ತು ಅದರ "ಆಕೃತಿ"ಯಲ್ಲಿ, ಆದರೆ ನವೀನ ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಜಾತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ (='ಸಮವೇತ') ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯಾದರೂ, ವಿಶೇಷಣಭಾವದಿಂದ ಜಾತಿಯೂ ಸೇರಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು; ಆದರೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೪. 'ಲಕ್ಷಣ' ವಾಕ್ಯ ಪರಿಷ್ಕಾರ

ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯ ಪರಿಷ್ಕಾರವು ನೈಯಾಯಿಕರ ಗಮನವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸೆಳೆಯಿತು. ಈ ವಿಷಯದ ಚರ್ಚೆ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವಂತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವಂತೆ ಅಥವಾ ವ್ಯಾವರ್ತಿಸುವಂತೆ, ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಲಕ್ಷಣ (=ಹೆಗ್ಗುರುತು) ದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ನಿರ್ವಚನವೇ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯ. 'ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ'ತೆಯೆಂದರೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಲಕ್ಷಣದೋಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ. ದೋಷಗಳೆಂದರೆ-(೧) 'ಅ-ವ್ಯಾಪ್ತಿ' (Too narrow): ಲಕ್ಷ್ಯದ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ; ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸದೆ ಹೋಗುವಿಕೆ; (೨) 'ಅತಿ-ವ್ಯಾಪ್ತಿ' (Too wide): ಲಕ್ಷ್ಯದ ಹೊರಗೂ ಲಕ್ಷಣವಿರುವಿಕೆ; ಆ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ; (೩) 'ಅ-ಸಂಭವ' (absurdity): ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವಿಕೆ. ಗೋವಿಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಶುಕ್ಲತ್ವ, (ಬಿಳುಪು) ಶೃಂಗಿತ್ವ (ಕೊಂಬಿರುವಿಕೆ) ಏಕಶಫತ್ವ (=ಸೀಳದ ಗೊರಸಿರುವಿಕೆ) – ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೂರು ದೋಷಗಳಿಗೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ, ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವೇ ನೇರವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಈ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ನೈಯಾಯಿಕನು ಒಂದು ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವನ್ನು ಕೂಡ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವಾಗುವಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ; ಅದಕ್ಕೆ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ದೋಷ ಬಾರದಂತೆ ವ್ಯಾವರ್ತಕಧರ್ಮದ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ದುಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಕುರುಹು; ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಅಸಾಧಾರಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದ ಕಾರ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ."[11]

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತರ್ಕಪ್ರತಿಭೆ 'ಜ್ಞಾನ', 'ಇಚ್ಛೆ', 'ಅಭಾವ' ಮುಂತಾದ ಸಾಪೇಕ್ಷ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ವಚನೆಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕನು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞೇಯದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಸಾಪೇಕ್ಷ; ಜ್ಞೇಯಹೀನವಾದ ಜ್ಞಾನ ಅಸಂಭವವಾದ್ದರಿಂದ. 'ಇಚ್ಛೆ', 'ಪ್ರವೃತ್ತಿ', ಮೊದಲಾದುವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಪೇಕ್ಷಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರ ಜ್ಞೇಯವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ವಚನಮಾಡುವುದು ಅಶಕ್ಯ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರುವ 'ವಿಶೇಷ್ಯ' (subject). 'ಪ್ರಕಾರ' (predicate). ಸಂಸರ್ಗ (relation), ಈ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನದ 'ವಿಷಯ'ಗಳೇ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯ ನಿರ್ವಚನವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸು

ವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಇದು ಲೇಖನಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು 'ಇದು ಪುಸ್ತಕ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಈ ಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ವಿಶೇಷ್ಯ, ಪ್ರಕಾರ ಅಥವಾ ಸಂಸರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವೇ, ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ "ಇದು" ಎಂಬ ಶಬ್ದ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರೋವರ್ತಿಯಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆನ್ನುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿದರೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಿಷಯಾಕಾರ ಹೀಗೆ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ, ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವಿದ್ದರೂ ಅದು ಅಲ್ಲಿಯ 'ಪ್ರಕಾರ' ಅಥವಾ ವಿಧೇಯ ಭಾಗಗಳ, ಎಂದರೆ ಲೇಖನೀತ್ವ-ಪುಸ್ತಕತ್ವ ಗಳ, ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಆಗಿರಬೇಕು. 'ಇದು ಲೇಖನಿ', 'ಇದು ಪುಸ್ತಕ', ಎಂಬ ಎರಡು ಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಲಗಳೂ "ಇದು" ಎಂಬ ಒಂದೇ ವಿಶೇಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಲ್ಲ ವಿಧೇಯಕೃತವಾದದ್ದು. ಒಂದು ಕಡೆ "ಇದು" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ಲೇಖನೀತ್ವ" ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದೆ; ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಪುಸ್ತಕತ್ವ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದೆ." "ಇದು ಪುಸ್ತಕ" ಎಂಬುದರ ಪೂರ್ಣ ಹಾಗು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪಕಥನವನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ:– "ಪುಸ್ತಕತ್ವ-ಪ್ರಕಾರತಾ-ವಿಶಿಷ್ಟ, ಇದಂತ್ವ (=ಇದು)-ವಿಶೇಷ್ಯತಾ-ನಿರೂಪಿತ-(ವಿಷಯಿತಾಶಾಲಿ ಜ್ಞಾನ; "ಇದು ಲೇಖನಿ" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಷ್ಕಾರ–"ಲೇಖನೀತ್ವ-ಪ್ರಕಾರತಾ-ವಿಶಿಷ್ಟ, ಇದಂತ್ವ-ವಿಶೇಷ್ಯತಾ-ನಿರೂಪಿತ–(ವಿಷಯಿತಾಶಾಲಿ) ಜ್ಞಾನ.

ಇದೇ ರೀತಿ ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೇದವುಂಟಾದರೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ಮೂಲಕವಾದ ಭೇದಬರು ತ್ತದೆ. "ಲೇಖನಿ ನೀಲ", "ಪಾದರಕ್ಷೆ ನೀಲ" ಎಂಬ ಎರಡು ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ 'ವಿಶೇಷ್ಯ'ವೆನಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. 'ವಿಶೇಷ್ಯ'ವು 'ವಿಶೇಷ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಪಡೆ ದಿರುವುದರಿಂದಲೇ 'ವಿಶೇಷ್ಯ'ವೆನಿಸುವುದೆಂಬುದೂ ನೈಯಾಯಿಕನ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದುದರಿಂದ, ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವಿಶೇಷ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ವಿಶೇಷ್ಯತೆ'ಯೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನದೊಡನೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ. ವಿಶೇಷ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಷ್ಟನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಈ ಎರಡು ವಿಶೇಷ್ಯಗಳೂ ಸಮಾನವೇ ಸರಿ. ಆದರೂ ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭೇದವಿದೆ. ಈ ಭೇದ ಏತರಿಂದಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನೈಯಾಯಿಕನು ಹೇಳುವ ಉತ್ತರ–'ಉಕ್ತ ವಿಶೇಷ್ಯತೆಯನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿಸುವ ಯಾವದೋ ಅಂಶವಿರಬೇಕು, ಅದರಿಂದಾದುದು', ಎಂದು. ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ "ಲೇಖನೀತ್ವ" ಮತ್ತು "ಪಾದರಕ್ಷಾತ್ವ"ಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ "ಲೇಖನೀ", ಮತ್ತು "ಪಾದರಕ್ಷೆ"ಗಳಿಂದ ಬೋಧ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷ್ಯತೆಯನ್ನುಮಾರ್ಪಡಿಸುವ "ಅವಚ್ಛೇದಕತೆ"ಗಳು. ಹೀಗೆ, "ಲೇಖನೀತ್ವ" ಮತ್ತು "ಪಾದರಕ್ಷಾತ್ವ" ಎಂಬ ಎರಡು ಸಮ ವೇತ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ "ಲೇಖನಿ" ಮತ್ತು "ಪಾದರಕ್ಷೆ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬೋಧ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಅವಚ್ಛೇದಕತೆ ಗಳಾಗಿವೆ; ಹಾಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ "ಲೇಖನಿ" ಮತ್ತು "ಪಾದರಕ್ಷೆ"ಗಳು "ವಿಶೇಷ್ಯ"ಗಳಾಗಿರುವುದೂ ವಿಶೇಷ್ಯಗಳಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಔಪಾಧಿಕ ಗುಣವಾದ "ವಿಶೇಷ್ಯತೆ"ಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದೂ, ಆ 'ವಿಶೇಷ್ಯತೆ' ಜ್ಞಾನದ 'ವಿಷಯ'ವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದೂ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೈಯಾಯಿ ಕನು "ಲೇಖನಿ ನೀಲ" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪಕಥನವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಹೀಗಾಗು ವುದು:–"ನೀಲತ್ವ-ಅವಚ್ಛಿನ್ನ-ಪ್ರಕಾರತಾ-ನಿರೂಪಿತ, ಮತ್ತುಲೇಖನೀತ್ವ-ಅವಚ್ಛಿನ್ನ-ವಿಶೇಷ್ಯತಾ ನಿರೂಪಿತ ಆದಂಥ ವಿಷಯಿತಾಶಾಲಿ ಜ್ಞಾನ."

'ವಿಶೇಷ್ಯತೆ'ಯು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು 'ವಿಶೇಷ್ಯ'ವನ್ನಾಗಿಸುವಂತೆ, 'ಪ್ರಕಾರತೆ'ಯು ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಪ್ರಕಾರ'ವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪಕಥನವಾಗ ಬೇಕಾದರೆ 'ಪ್ರಕಾರತೆ'ಯ ಅವಚ್ಛೇದಕತೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೊದಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, "ಪೀಠವು ಘಟವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ" (ಎಂದರೆ ಪೀಠದಮೇಲೆ ಘಟವಿದೆ) ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಪೀಠದ 'ಪ್ರಕಾರ' ಘಟ; ಎಂದರೆ ಘಟತ್ತ್ವವನ್ನುಳ್ಳ ದೊಂದು ಪೀಠದ ಪ್ರಕಾರವೆಂದಂತಾಯಿತು. 'ಪ್ರಕಾರತೆ'ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಕಾರತೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಸಮ, ಒಂದು ಪ್ರಕಾರತೆಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕಾರತೆಗೂ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವುಂಟಾಗಲು 'ಪ್ರಕಾರತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಅವಚ್ಛೇದಕ ಧರ್ಮವೊಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ, "ಘಟತ್ವ"ವು ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಕಾರತೆಯನ್ನು ಅವಚ್ಛೇದಿಸು ತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನೈಯಾಯಿಕನ ಪರಿಷ್ಕೃತ ವಾಕ್ಯಸ್ವರೂಪ "ಪೀಠವು ಘಟವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ:–"ಘಟ-ನಿಷ್ಠ-ಘಟತ್ವ-ಅವಚ್ಛಿನ್ನ-ಪ್ರಕಾರತಾ-ನಿರೂಪಿತ, ಪೀಠನಿಷ್ಠ ಪೀಠತ್ವ-ಅವಚ್ಛಿನ್ನ-ವಿಶೇಷ್ಯತಾ-ನಿರೂಪಿತ, ವಿಷಯಿತಾಶಾಲಿ ಜ್ಞಾನ." ವಿಶೇಷ್ಯ-ಪ್ರಕಾರಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಸರ್ಗದ ಭೇದದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಭೇದಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ನವೀನ ನ್ಯಾಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನೈಯಾಯಿಕನ ಪ್ರತಿಪಾದನ ಶೈಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನಗತ್ಯ ಶಬ್ದಾಡಂಬರದಿಂದ ತುಂಬಿಹೋಗಿದೆ, ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ, ಚರ್ಚೆ ಕೂದಲನ್ನು ಸೀಳುವಂತಹ ಕೆಲಸವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ತೋರಬಹುದು. ವಸ್ತುತಃ ನಿಜಾಂಶವು ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ. ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕನು ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಿರುವುದರ ಫಲವಾಗಿ, ಒಂದೇ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ತೆಗೆದರೂ ಉದ್ದಿಷ್ಟಾರ್ಥದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗದೆ ಇರುವಂತಿಲ್ಲ.

"ಅಭಾವ"ವನ್ನು 'ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ', 'ಭೇದ' ಎಂಬರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ನವೀನ ನ್ಯಾಯದ ವಿವೇಚನಾಸರಣಿ ಕೂಡ ತರ್ಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ;ಆದರೆ ಆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ನಮಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಳಾವಕಾಶ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಉಮಾಪತಿಯು ತನ್ನ "ಪದಾರ್ಥೀಯ-ದಿವ್ಯ-ಚಕ್ಷುಃ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಮೂರು ಕಾಲಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆ–'ಪ್ರಾಚೀನ', 'ಮಧ್ಯ' ಮತ್ತು 'ನವ್ಯ', ಎಂದು. ಆದರೆ ಈ ಲೇಖನದ ಕಕ್ಷ್ಯೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಧ್ಯಕಾಲ'ದ ಒಂದು ಅಂಶವೂ ಸೇರಿದೆ.
2. ಏನೇ ಪ್ರಸಂಗವಿರಲಿ 'ಸೂತ್ರ'ಗಳನ್ನು ಕುರುಡಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ 'ವಾರ್ತಿಕ' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರೆಯುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತ, ಅನುಕ್ತ, ದುರುಕ್ತ ಗಳ ವಿವೇಚನೆಯುಂಟೆಂದು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ, ವಿಖ್ಯಾತರಾದ ಟೀಕಾ ಕಾರರು 'ಸೂತ್ರ'ಗಳ ವಿವಕ್ಷೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರರೀತಿಯಿಂದ ಚರ್ಚಿ ಸಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲಭ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ.
3. ನೋಡಿ 'ಮಹಾ-ವಿದ್ಯಾ-ವಿಡಂಬನ' (ಬರೋಡಾ ಸಂಸ್ಕರಣ).
4. ಅವನು 'ಈಶ್ವರ'ನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ 'ಆಕಾಶ', 'ಕಾಲ', 'ದಿಕ್' ಇವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. 'ಪದಾರ್ಥ-ಧರ್ಮ-ನಿರೂಪಣ' (ಬೆನಾರಸ್ ಮುದ್ರಣ) ವನ್ನು ನೋಡಿ.
5. ನೋಡಿ ಇಂಡಿಯಾ ಆಫೀಸ್ ಕ್ಯಾಟಲಾಗ್ ಆಫ್ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮ್ಯಾನುಸ್ಕ್ರಿಪ್ಟ್ಸ್, (ಬರ್ಮೀಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ).

6. ಎರಡನೆಯ ವಾಚಸ್ಪತಿ ತನ್ನ 'ಖಂಡನೋದ್ಧಾರ'ದಲ್ಲಿ ವರ್ಧಮಾನನ ಮತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತ, 'ವ್ಯಾಪ್ತಿ'ಯು ಸಾಧ್ಯ-ಸಾಧನಗಳ 'ಅನೌಪಾಧಿಕ ಸಂಬಂಧ'ವೆಂದು ಹೇಳಿದನು. (ಮೇಲೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿರುವ) 'ತತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ'ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯಗಳು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ.
7. ಸನ್ನಿಕರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಸ್ವಯಂ ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲ, ಅದರ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮಾತ್ರ ಅಲೌಕಿಕ ಸನ್ನಿಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ರಘುನಾಥ ಶಿರೋಮಣಿಯು "ಸಾಮಾನ್ಯ-ಲಕ್ಷಣಾ" ಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವನೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಬೇಕು. "ಸಾಮಾನ್ಯ-ಲಕ್ಷಣಾ" ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ 'ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಕ್ತಾವಲೀ', 'ದೀಧಿತಿ', 'ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ' ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.
8. 'ತಾರ್ಕಿಕರಕ್ಷಾ' ಗ್ರಂಥ (ಬೆನಾರಸ್ ಮುದ್ರಣ) ದ ತರ್ಕ-ಪರಿಚ್ಛೇದವನ್ನು ನೋಡಿ.
9. 'ಸಿದ್ಧಾಂತಮುಕ್ತಾವಲೀ', ಅನುಮಾನಖಂಡವನ್ನು ನೋಡಿ.
10. ನೋಡಿ—'ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ' (ಶಬ್ದಖಂಡ) ಮತ್ತು ಮಥುರಾನಾಥನ ಟೀಕೆ (ಬಿಬ್ಲಿಯೋಥಿಕಾ ಇಂಡಿಕಾ)
11. ನೋಡಿ—ಶಂಕರ ಮಿಶ್ರನ 'ಕಣಾದ-ರಹಸ್ಯ', "ಪೃಥಿವೀ" ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ (ಬೆನಾರಸ್ ಮುದ್ರಣ).

ಸಹಾಯ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಈ ಲೇಖನದ ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸೂಚಿಸದಿರುವ ಕೆಳಗಿನ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ:—

'ನ್ಯಾಯ-ಸಿದ್ಧಾಂತ-ದೀಪ', ಶಶಧರ ಕೃತ (ಬೆನಾರಸ್ ಮುದ್ರಣ).
'ನ್ಯಾಯ-ಸಿದ್ಧಾಂತ-ಮಂಜರೀ', ಜಾನಕೀನಾಥ ಕೃತ (ಬೆನಾರಸ್ ಮುದ್ರಣ).

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೧

ಸಾಂಖ್ಯ – ಯೋಗ

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಸಾಂಖ್ಯಮತವು ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ದರ್ಶನವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಸಾಂಖ್ಯ ವಿವೇಚನೆಯ ಅಂಕುರವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಠ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ, ಮೈತ್ರಾಯಣೀ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳು ಗೋಚರವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಇವಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯವಿಚಾರಧಾರೆ ಖಚಿತರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿರಬೇಕು. ಈ ದರ್ಶನದ ಸ್ಥಾಪಕನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಕಪಿಲಮಹರ್ಷಿಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿದೆ—ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಇದಕ್ಕೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕೊಡದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ. ಪ್ರಚಲಿತ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಹೆಗ್ಗುರುತಾದ ನಿರೀಶ್ವರ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೇನೋ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನಿಜ.

ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚಾದ ಅಪಾಯ ತಟ್ಟಿತು. ಕಪಿಲ ಮಹರ್ಷಿ, ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಆಸುರಿ, ಮತ್ತು ಪಂಚಶಿಖ ಇವರ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಪ್ರಣಾಶದಿಂದ ಪಾರಾದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನ "ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆ". ಇದು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಂಚಿನದಾಗಲಾರದು. ಕೃತಿಯ ಕಾಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದರೂ ಅದರ ಸ್ಥೂಲ ನಿರ್ಣಯ ಅಸಾಧ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಏನಾದರೂ ಕ್ರಿ. ಶ. ನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈಚಿನದೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಕೂಡ ನಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಗೌಡಪಾದವ್ಯಾಖ್ಯೆ, ವಾಚಸ್ಪತಿಯ "ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ತ್ವ ಕೌಮುದೀ" ಇವೇ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳೆಂದುಕೊಂಡು ನಾವು ಹೊರಡಬೇಕು. ಈ ಗೌಡಪಾದ ಯಾರು, ಈತನ ಕಾಲ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾದವೇನೋ ಇದೆ. ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್ "ಯುಕ್ತಿ ದೀಪಿಕೆ"ಯೆಂಬ ಒಂದು ಹಳೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸಿಕ್ಕಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವನ್ನು ಕುರಿತು ಇನ್ನೂ ಪ್ರಾಚೀನವೂ ಸತ್ತ್ವಪೂರ್ಣವೂ ಆದ ವಿಷಯಗಳು ದೊರೆತಂತಾಯಿತು. ಈ ಕೃತಿಯು ಭರ್ತೃಹರಿಯ "ವಾಕ್ಯಪದೀಯ"ವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗಿಂತ ಈಚಿನದು, ಕುಮಾರಿಲ, ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ ಇವರುಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳದಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನದು.

ಪತಂಜಲಿಯ "ಯೋಗಸೂತ್ರ"ದಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಸರದೆಂದು ಹೇಳುವ "ಭಾಷ್ಯ"ದಲ್ಲೂ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ವಾದಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಹೇರಳವಾಗಿದೆ. ಈ ಪತಂಜಲಿ ಯಾರು, ಕಾಲ ಯಾವುದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿದೆ. ಗ್ರಂಥವೇನೋ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಮೊದಲ ಶತಮಾನಗಳ ಕೃತಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಕ್ರಿ. ಶ. ಆರನೇ ಶತಮಾನದ್ದೆಂದು ತೋರುವ "ಯುಕ್ತಿ ದೀಪಿಕೆ"ಯು ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಅಪಾರವಾದ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಚೀನ ಲೇಖಕರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಂದಿ ತಮ್ಮ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವರು; ಇವರ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ

ಅಥವಾ ಅನುವಾದಗಳು ಇವೆ. ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಈ ದರ್ಶನದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ನಡೆಯದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಇಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದಗಳು ಖಂಡಿತ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಬರುವ ಸಾಂಖ್ಯವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಈ ದರ್ಶನದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. "ಬುದ್ಧಚರಿತ"ದಲ್ಲಿ ಆಳಾರ-ಕಾಲಾಮನೆಂಬುವನು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳುವ ಐತಿಹ್ಯವೂ ಈ ದರ್ಶನದ ಹುಟ್ಟು ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವೆನ್ನುವ ವಾದಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಲವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿತ ಕಥೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆದ್ಯಗ್ರಂಥಗಳ ಅಭಾವವಿರುವಾಗ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವು ಮೊದಲು ಪ್ರಚಲಿತವಾದಾಗಲೂ, ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲೂ ಅದರ ರೂಪರೇಖೆಗಳು ಹೇಗಿದ್ದವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ತೀರ ಸಾಹಸವೇ ಸರಿ.

ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವು ಪ್ರಾಚೀನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ನಿದರ್ಶನವೆಂದರೆ—ಇದರ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು "ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ"ದಲ್ಲೂ "ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ"ದಲ್ಲೂ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ "ಚರಕಸಂಹಿತೆ"ಯು ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಶ್ವಘೋಷನ "ಬುದ್ಧಚರಿತೆ"ಯಲ್ಲೂ ಅಂಥದೇ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. "ಅಹಿರ್ಬುಧ್ನ್ಯಸಂಹಿತೆ"ಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಕೆಲವು ಯಥೋಚಿತ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೊಡನೆ ಸಾಂಖ್ಯವಾದಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ.

ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳು ಮೂಲತಃ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸರ್ವಥಾ ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸುವ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನ ಸಂಗ್ರಹವೊಂದೇ; ನಮ್ಮ ವಿವರಣೆಗೆ ಅದೇ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರ. ಇದೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಕೃತಿ. ಅರವತ್ತೆಂಟು ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ—ಒಂದೊಂದು ವೇಳೆ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದರೂ, ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದರೂ—ಈ ದರ್ಶನದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಯ "ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಕೌಮುದೀ" ಎಂಬ ಸಪ್ರಮಾಣವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ನಮಗಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದರಲ್ಲಿ "ಯುಕ್ತಿದೀಪಿಕೆ"ಯ ಲಾಭದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯವಾಗಿದೆ. "ಸಾಂಖ್ಯಪ್ರವಚನಸೂತ್ರ"ದಿಂದಲೂ ಅದರ ಮೇಲಿನ ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವಿನ "ಭಾಷ್ಯ"ದಿಂದಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು.

೨. ಸಾಂಖ್ಯದ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ತ್ವಗಳು

ಸಾಂಖ್ಯ ಒಪ್ಪುವುದು ಎರಡೇ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು. ಈ ಎರಡರಲ್ಲೇ ಈ ಚೇತನ ಅಚೇತನ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲಾ ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಇವೇ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ. 'ಪುರುಷ' ಎಂದರೆ ಜೀವಗಳು ಅಥವಾ ಚೇತನಗಳು. ಇವು ಸ್ಥಿರ, ನಿರ್ವಿಕಾರ, ಸನಾತನ ತತ್ತ್ವಗಳು. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಚಿನ್ಮಾತ್ರ. ಚಿನ್ಮಾತ್ರವೆಂದರೆ ವಿಷಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದ ಚೈತನ್ಯ. ಇಂಥ ಚೈತನ್ಯದೊಂದಿಗೆ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾರೋಪ. ಈ ಪುರುಷರ ಸಂಖ್ಯೆಯು ವಸ್ತುತಃ ಅನಂತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ದ್ವೈತವಾದವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಲಾರದು; ಪುರುಷರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಂದು ತತ್ತ್ವ

ವೆಂದೂ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಆಗಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಈ ಜಡ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಪಂಚವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಒಂದೇ ಮೂಲ. ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾದರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸರಳವೂ ಸಮಾನವೂ ಆದ ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು "ವಿರೋಧಗಳ ಸಮಾಗಮ". ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಗುಣಗಳು ಅಥವಾ ಅಂಶಗಳು ಇವೆ— ಸತ್ತ್ವ, ರಜಸ್, ತಮಸ್; ಇವು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೂ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧಿ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅದರ ಪೂರ್ಣಸಮಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ವೈಷಮ್ಯವು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ್ವಗುಣವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ಕಾರಣ. ರಜೋಗುಣವು ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಶಕ್ತಿಗೂ ಮೂಲ. ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಜಡತೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯ ನಿರೋಧ. ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳೂ ಜಡ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದಲೇ ನಡೆಯುವ ವಿಕಾಸದ ಕ್ರಮವು ನಿಯಮಬದ್ಧ. ವಿಕಾಸದ ಗತಿಯುಷ್ಟನ್ನೂ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಆದ್ಯ ಅವಧಿ. ಇದು ಕಾರ್ಯವಲ್ಲದ ಕಾರಣ. ಅಂದರೆ ಆದಿಕಾರಣ. ಈ ವಿಕಾಸದ ಅಂತ್ಯ ಅವಧಿಯೆಂದರೆ—ಐದು ಮಹಾಭೂತಗಳು, ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಅವಧಿಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಏಳು ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ—ಅಂದರೆ, ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಸ್ಥೂಲಪ್ರತಿಕೃತಿಯೂ ಆದರ ಪ್ರಕಾಶಕವೂ ಆದ ಮಹತ್ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ. ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಐದು ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳು ಅಥವಾ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು. ಈ ಏಳು ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲೂ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳಿವೆ. ಅವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ತಾವೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ಬೇರೆ ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಈಗ ಬುದ್ಧಿಯು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಥಮವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಕಾರಣ. ಅಹಂಕಾರವು ತಾನು ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಐದು ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳಾದ— ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ—ಈ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿಗೂ ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ. ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಅಹಂಕಾರದ ವಿಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ (ನೀರು), ಮತ್ತು ಪೃಥಿವೀ ಈ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳು. ಈ ಇಪ್ಪತ್ತು ನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವಾದ ಪುರುಷನೂ ಸೇರಿ ಇಪತ್ತೈದು ತತ್ತ್ವಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚೇತನ ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಡಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಮಾತ್ರ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದರ ವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ; ಅವನು ಈ ವಿಕಾಸದ ಸರಣಿಯಿಂದ ದೂರ ನಿರ್ಲಿಪ್ತನಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ.

ಈಗ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನವಸ್ತುವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಾದರೂ ಏಕೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಈ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಮ, ನಿಯಮ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಕಸ್ಮಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವ ಎಲ್ಲ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಪರಮತತ್ತ್ವ. ನಾವು ವೀಕ್ಷಿಸುವ ಸ್ಥೂಲ ಪ್ರಪಂಚ ಪರತತ್ತ್ವದ ಪೂರ್ವಾವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರಬೇಕು. ಪರಿಣಾಮವು ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು, ಆದರೂ ಅದರ ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು— ಇದೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಕಾರ್ಯದ ಈ ಸಾಧಾರಣ ಗುಣಗಳು ಕಾರಣದಿಂದ ದತ್ತವಾಗಿರಬೇಕು. ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕಾರ್ಯದ ಅಸಾಧಾರಣ ಅಂಶಗಳೂ ಕೂಡ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಿಯತವಾಗಿರಬೇಕು.

ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಎರಡು ಅಣುಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದು ದ್ವ್ಯಣುಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥಾ ಮೂರು ದ್ವ್ಯಣುಕಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದು ತ್ರ್ಯಣುಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಮುಂದು ಮುಂದಕ್ಕೆ ದ್ವ್ಯಣುಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪರಿಮಾಣ ಭೇದವೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತ್ರ್ಯಣುಕದಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ತ್ರ್ಯಣುಕವು ದ್ವ್ಯಣುಕಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಣುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪರಿಮಾಣ ದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ. ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ತೊಂದರೆಯಿದೆ. ಪರಮಾಣುಗಳಿಗೆ ಪರಿಮಾಣವಿಲ್ಲ; ಅವು ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ? ಅಲ್ಪವು ಎಂದಿಗೂ ಮಹತ್ತಾಗಲಾರದು, ಆದರೆ ಕಾರಣವು ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ, ಅಧಿಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪವು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಕಾರ್ಯಗಳು ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಯಾವುದು ಕಾರಣದಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನ ವಾಗಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ, ಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಸಾಮಾನ್ಯವು ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ, ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ವಿಶೇಷವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗ ಬಹುದು. ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪರಿಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಮಾಣವು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು ಆವಶ್ಯಕ; ಏಕೆಂದರೆ ಪರಿಮಾಣ ಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಪರಿಮಾಣಗಳೂ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕಾರಣವು ವ್ಯಾಪಕವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯವು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ನಾವು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು, ವಿಶೇಷದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ. ವಸ್ತುತಃ ಇದು ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಅಡಿಗಲ್ಲು. ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಘಟನೆಯೂ ನಡೆಯಲಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ವಿಷಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯವು ಕಾರಣಸಾಮಾಗ್ರಿಯಲ್ಲೇ ಕಾರ್ಯವು ಆಗಲೇ ಅಡಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ'ವೆಂದು ಹೆಸರು — ಅಂದರೆ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವು ಮೊದಲೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದ. ಈ ವಾದದ ಮೇಲೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಅಥವಾ ವಿಕಾಸವಾದ ನಿಂತಿರುವುದು.

ಸಾಂಖ್ಯಮತದಂತೆ ಕಾರಣ ಕಾರ್ಯ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವುಳ್ಳವು; ಕಾರ್ಯವು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣದ ಒಂದು ರೂಪಾಂತರ ಮಾತ್ರ, ಅದರಿಂದ ಎರಡರ ಸತ್ತ್ವವೂ ಒಂದೇ, ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ತ್ರಿವಿಧತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಸಂಗಮವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಧರ್ಮಗಳೇ ಒಂದು ಮೂಲತತ್ತ್ವದಲ್ಲೂ ಇದ್ದರೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಅದರ ಕಾರ್ಯ ವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾರಣಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುತಃ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಈ ವಾದದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದರಿಂದಲೇ ಸಾಂಖ್ಯರ ಕಾರಣವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ.

ಸಾಂಖ್ಯರ ಈ ಕಾರಣವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಮಹತ್ತರವಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ: (1) ಕಾರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ತನ್ನ ಅವಯವಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನೂತನ ಅವಯವಿ, ಅವುಗಳ ಸಂವಿಧಾನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. (2) ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಅನುಭವ ಗೋಚರವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಕಾರಣದೊಂದಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. (3) ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಇರಲಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣದ

(ಕರ್ತೃವಿನ) ವ್ಯಾಪಾರ ಅನಗತ್ಯ, ಅಪ್ರಕೃತ. ಕರ್ತೃವು ಅವಯವಗಳ ಜೋಡಣೆಯಿಂದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಒಂದು ನವೀನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸಾಂಖ್ಯರವಾದ ಆತ್ಮಘಾತಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿರದಿದ್ದ ಒಂದು ಹೊಸ ಮಾರ್ಪಾಡು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು, ಹಿಂದಿನ ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಾಶವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು, ಸದ್ವಸ್ತು ವಿನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅಸದ್ವಸ್ತು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯ ವಾದವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದಂತೆಯೇ. (4) ಕಾರ್ಯವು ಮೊದಲೇ ಉಪಸ್ಥಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಯೋ-ದಯದ ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಅಂದರೆ ಕಾರಣದ ಮೊದಲಿನ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. (5) ಕಾರ್ಯವು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದರೆ, ಸತ್ ಎಂದರೂ ಒಂದೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದರೂ ಒಂದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವುದು ಅಸಂಗತ.

ಮೊದಲನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ಉತ್ತರ: ಅವಯವಿಯು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವಯವಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಯವಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಯವಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಲೆಕ್ಕಮಾಡ ಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವೇ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಚಕ್ರನ್ಯಾಯವಾಯಿತು. ಅವಯವಿಯು ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು (ಆ ಕಾರಣವು ಕರ್ತೃ, ಕರಣ ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ) ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೂಡ ಆಪತ್ಕಾಲದ ವಾದವಾಯಿತು, ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವಯವಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆಯೇ ಅವಯವಗಳಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವಯವಿಯು ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವು ದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅವಯವಿಯು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಅವಯವ ಗಳಲ್ಲೂ ಸಹಭಾವದಿಂದ ಇದೆಯೆ, ಅಥವಾ ಒಂದೊಂದು ಅವಯವದಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇದೆಯೆ? ಮೊದಲ ವಿಕಲ್ಪ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಆಗ ಎಲ್ಲ ಅವಯವಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗದೇ ಅವಯವಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಏನೆಂದರೆ, ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದೊಡನೆಯೇ ಅವಯವಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅವನ ಬೆನ್ನು ಬಾಹ್ಯ ಅಂತರಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಒಂದೊಂದು ಅವಯವದಲ್ಲೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ಅವಯವಿಯು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಎಷ್ಟು ಅವಯವಗಳಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಅವಯವಿಗಳು ಇವೆ ಎಂದ ಹಾಗಾಯಿತು. ಅವಯವಗಳ ಸಂಯೋಗವಿಶೇಷದಿಂದ ಕಾರ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಈ ಸಂಯೋಗದ ನಾಶದಿಂದ ಅವಯವಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದರೂ ಅವಯವಿಯ ನಾಶ—ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಯವಿಯು ಅವಯವಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ವಾದವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ರೀತ್ಯಾ ಚಕ್ರನ್ಯಾಯವೆಂಬ ನ್ಯಾಯಾಭಾಸವಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಅವಯವಿಯೆಂಬುದು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಮತ್ತು ನಾಶಹೊಂದುವ ಒಂದು ನವೀನ ವಸ್ತುವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅವಯವಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಯೋಗವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಒಂದು ಅವಯವಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ, ಅಷ್ಟೆ.

ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಕಾರ್ಯವು ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಿನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಸರಣಿಯನ್ನೇ ಹೂಡಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ—ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ತಾದುದು ಎಂದಿಗೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೂ ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಚತುರ್ಭುಜವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಲಾರೆವು. ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟಸಂಬಂಧ; ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕರ್ತೃಕರಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ಸಾರ್ಥಕ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಈ ಕಾರಣವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಇಲ್ಲ, ಕಾರಣವ್ಯಾಪಾರವು ಪೂರ್ಣವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಅದರ ಆವಿರ್ಭಾವ ಎನ್ನುವು ದಾದರೆ, ಈ ಮಧ್ಯೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ, ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಕಾರಣ ವ್ಯಾಪಾರದೊಂದಿಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಪರ್ಕವುಂಟಾಗಲಾರದು. ಈ ತೊಡಕನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯವಾದವು ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಶೂನ್ಯವಾದಿಯ ತರ್ಕದಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿಯತವಾದ ಕಾರಣವು ಒಂದು ನಿಯತವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಿಯತತೆಯೇ, ನಿಯಮವೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಜೀವಾಳ. ಅಸತ್ತು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾದರೆ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ದೊರಕುವ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವಾದರೂ ಯಾವುದರಿಂದ ಬೇಕಾದರೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಕಾರಣವು ಸತ್ಯ, ಕಾರ್ಯ ಮಾತ್ರ ಮಿಥ್ಯ—ಎನ್ನುವ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ಬದಲು ಅದರಿಂದ ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. ಕಾರ್ಯವು ಮೊದಲೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾರಣವ್ಯಾಪಾರಾನಂತರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ವಾದಕ್ಕೂ ಮಹತ್ತರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳುಂಟು. "ಕಾರ್ಯವು ಅಸತ್ (ಇಲ್ಲ)" ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯವು ಅಸಂಬದ್ಧ, ಅರ್ಥ ವಿಲ್ಲದ್ದು. 'ಅಸತ್' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು 'ಕಾರ್ಯ'ವೆಂಬ ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಾದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಸಂಬಂಧ, ಅಂಥ ಸಂಬಂಧ ಭಾವಾರ್ಥಕವಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ವಿಶೇಷ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ (ಇಲ್ಲ) ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆಗಲಿ, ಕಾರ್ಯವೇ ಮೊದಲಿಂದಲೂ ಇದೆ ಎನ್ನೋಣ. ಹಾಗಾದರೆ ಏನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕಾರಣವ್ಯಾಪಾರ? ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಇಷ್ಟೆ: ಅದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಸ್ಫುಟವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅಷ್ಟೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ—ಕಾರಣದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಆರಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಕಾರ್ಯದ ಪೂರ್ವ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಣ್ಣೆಗಾಗಿ ಎಣ್ಣೆಯ ಬೀಜಗಳನ್ನೇ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ, ಮರಳನ್ನಲ್ಲ: ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಬೀಜಗಳಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಡಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆಯೋ ಅದು ಅದರ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲದು. ಅವಯವಗಳಿಂದ ಅವಯವಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲಾರದೆಂದು ಆಗಲೇ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ತತ್ತ್ವತಃ ಒಂದೇ.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ—ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಯದ್ವಾ ತದ್ವಾ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ, ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಯಾವುದರಿಂದಲೋ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗ ಲಾರದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ. ಪಟವು (ಬಟ್ಟೆಯು) ಮಗ್ಗದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ತಂತು (ದಾರ)ಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ, ತಂತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಗ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ತಂತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಗ್ಗದಂತೆ ತಂತುಗಳು ಕೂಡ ಇನ್ನೊಂದು ಪಟವನ್ನು ನೇಯಬಹುದಿತ್ತು. ಅದರಿಂದ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಂಖ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಐಕ್ಯ, ತಾದಾತ್ಮ್ಯ. ಇದರಿಂದ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರ ಮೊದಲ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದಂತಾಯಿತು.

ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಕಾರ್ಯವು ಅಗೋಚರ ಎಂಬ ಅವರ ಎರಡನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಅಗೋಚರತೆ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವ್ಯಾಪಾರವು ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಇನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪ: ಪರಿಣಾಮ ಅಥವಾ ಸ್ಫುಟೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದು ಹೊಸ ವಸ್ತುವೊಂದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಉತ್ತರ: ಪರಿಣಾಮದ ಸ್ವರೂಪ ನಿಮಗೆ ತಿಳಿಯದು ಎಂದು. ಹಿಂದಿದ್ದ ಒಂದು ಗುಣವು ಅಳಿಯುವುದಾಗಲೀ, ಹಿಂದಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಗುಣವೊಂದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲೀ ಅದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಡಗಿದ್ದ ಗುಣವೊಂದರ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಆವಿರ್ಭಾವ; ನಾಶವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದ ಗುಣವು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವಿಕೆ, ಎಂದರ್ಥ. ಅದರಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪ ಅಸಿದ್ಧ. ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ನೂತನ ರಚನೆ, ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಕಾರಣವಸ್ತುವಿನ ಗುಣವಿಶೇಷಗಳೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಇನ್ನಾವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೂ ಮಾಡುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವುದು. ದ್ರವ್ಯವು ಒಂದೇ ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ನವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ; ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಣಭಾವದ ಸ್ವೀಕೃತ ಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಕೆಲಸಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬೇಕಾದುದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಶಕ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದಹಾಗಾಯಿತು. ಶಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಅದರ ಆಶ್ರಯ, ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆಶ್ರಯವೇನೋ ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಇದೆ. ಕಾರ್ಯರೂಪದ ವಸ್ತುವೂ ಮೊದಲೇ ಇದೆಯೇ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಶಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ದ್ವಿಮುಖ, ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಲೀ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಲೀ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕು. ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾರಣಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸಬೇಕು? ಹಾಗೇನಾದರೂ ಕಾರಣಶಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸಬಹುದಾದರೆ, ಯಾವ ವಸ್ತು ಬೇಕಾದರೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬಹುದಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಐದನೆಯದಾಗಿ: ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣದಲ್ಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ನಿಜವಾದ ಭೇದ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಚಕ್ರ್ತಾಕ ಚಕ್ರದ ಅಭಾವವಿರುವಂತೆ ಪಟದ ಅಭಾವವೂ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಅದರಿಂದ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಆಗದಿರುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅಶಕ್ಯ. ಎರಡು ಅಭಾವಗಳಿಗೂ ಮೂಲತಃ ಏನಾದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೆ ವಿವರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು. ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ, ಜಾತಿ— ಯಾವುದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅಭಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಯಾವುದೂ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಂಖ್ಯರು ಮುಂದಿಡುವ ಎಲ್ಲ ವಿಧವಿಧ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಕಾರಣಕಾರ್ಯ ಎರಡೂ ತತ್ತ್ವತಃ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಅವರ ಮೂಲಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉಪಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಷ್ಟೆ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಉಪಷ್ಟಂಭಕವಾಗಿ ಬಲವತ್ತರವಾದ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಇರಲಾರದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವು ಉಪಾದಾನಕಾರಣದ ಒಂದು ಧರ್ಮ.

ಈ ದ್ರವ್ಯಧರ್ಮಸಂಬಂಧ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗೋವು ಎಂಬುದು ಅಶ್ವದ ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು. ಈ ಕಾರಣಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಧರ್ಮ ಸಂಬಂಧವೇ ಅವೆರಡೂ ವಿಭಿನ್ನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ, ಒಂದೇ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ರುಜುವಾತು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವೂ ಕೂಡ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಅಂಥ ಸಂಬಂಧ ಘಟಕ್ಕೂ ಪಟಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ತಂತುಗಳಿಗೂ ಪಟಕ್ಕೂ ಇರುವ ಉಪಾದಾನ-ಕಾರ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ರುಜುವಾತು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಯಿತು. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಬಲ ವಿಚಾರವೂ ಉಂಟು. ಕಾರ್ಯವಾದ ಅವಯವಿಯು ತನ್ನನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಅವಯವಗಳಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಎರಡರ ತೂಕದಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪದ ಬಟ್ಟೆಯ ತೂಕ ಅದನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ನೂಲುಗಳ ತೂಕಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚೂ ಅಲ್ಲ ಕಡಿಮೆಯೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಿದೆ,

ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ, ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹಕಶಕ್ತಿ ನಾಮಭೇದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಕಾಣಬರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು, ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಭಿನ್ನ ಎಂದು ತೋರಿಸಲಾರವು. ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಇದನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆಮೆ ತನ್ನ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಲೂ ಚಾಚುತ್ತದೆ, ಹಾಗೆಯೇ ತಿರುಗಿ ದೇಹದೊಳಕ್ಕೆ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಕಾಸ ಸಂಕೋಚಗಳಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿನಾಶ. ಒಂದು ಸುವರ್ಣಖಂಡದಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಭರಣಗಳ ತಯಾರಿಕೆ, ಅದೇ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಕರಗುವಿಕೆ, ಇವು ಸಂಕೋಚ ವಿಕಾಸಗಳ, ತಿರೋಭಾವ ಆವಿರ್ಭಾವಗಳ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ ಸರಿ. ಎಂದೂ ಇಲ್ಲದ ಸಂಪೂರ್ಣಹಾಗಿ ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಇದ್ದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿನಾಶವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇವು ತಕ್ಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು. ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಗೂ ಮಡಕೆಗೂ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಾಹಕ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಕೂಡ ಎರಡರ ಸಂಖ್ಯಾಭೇದದ ಊಹೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಲಾರದು. ಒಬ್ಬನೇ ಡೋಲಿಯನ್ನು ಹೊರಲಾರ, ದಕ್ಷನಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಬಹುದಾದರೂ ಕೂಡ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಹಲವರು ಡೋಲಿಯನ್ನು ಹೊರಬಹುದು. ಅದೇ ರೀತಿ ಒಂದು ಎಳೆ ದಾರ ಹಚ್ಚಡವಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ದಾರಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದರೆ ಅಂಥ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹಕಶಕ್ತಿ, ವ್ಯಾಪಾರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭೇದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಖ್ಯಾಭೇದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು.

ಪ್ರಕೃತಿ.—ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಆದಿಕಾರಣ, ಅದೇ ಮೂಲ, ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಹುವಿಧವಾದ ಗೋಚರಪ್ರಕಾರಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ, ಅಳಿಯುತ್ತವೆ, ಪರಿಮಿತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ, ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲೂ ಅವು ಅಸ್ವತಂತ್ರ. ಈಗ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣಗಳಿರಬೇಕಂ. ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಮೊದಲಾಗಿ ಐದು ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ ಈ ಸ್ಥೂಲ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚ ಇಷ್ಟು ವಿಶಿಷ್ಟವಲ್ಲದ ಇನ್ನೂ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನ ವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಐದು ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭೂತಗಳು ಎಂದು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಐದು ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳು ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ವಿಕಾಸಹೊಂದುತ್ತವೆ; ಅಹಂಕಾರವು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ, ಅದು

ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಾವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸತ್ತ್ವ, ರಜಸ್, ತಮಸ್ ಎಂಬ ಮೂರು ಮೂಲವಸ್ತುಗಳ ಸಂಮಿಶ್ರವಾದ ಏಕತೆ. ಸತ್ತ್ವವು ಲಘು, ಪ್ರಕಾಶಕ. ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪಟುತ್ವಕ್ಕೆ ಅದೇ ಕಾರಣ. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಅವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವೂ ಸಮರ್ಥವೂ ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ರಜಸ್ಸು ಚಂಚಲ, ಎಲ್ಲ ಚಲನೆಗೂ ಅದೇ ಕಾರಣ. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಸತ್ತ್ವ ತಮಸ್ಸುಗಳು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ, ಪರಿಣಾಮ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯ. ತಮಸ್ಸು ಗುರು, ಪ್ರತಿಬಂಧಕ. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರವನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಂದ್ಯವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಾಶಕವು ಹೇಗೆ ಸತ್ತ್ವದ ಕಾರ್ಯವೋ ಹಾಗೆ ಮಲಿನೀಕರಣವು ತಮಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳೂ ಹೀಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ—ಭೌತಿಕ, ಮಾನಸಿಕ—ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹಕರಿಸುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಎಣ್ಣೆ, ಬತ್ತಿ, ಬೆಂಕಿ—ಇವು ಮೂರೂ ಕೂಡಿ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಹಕರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಆಧಿಕ್ಯ ಮಿಕ್ಕವುಗಳ ನ್ಯೂನತೆ ಇವು ಗೋಚರಪ್ರಪಂಚದ ಅನಂತ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿವಿಕಾಸದ ಪರಿಪಾಟಿಯುಷ್ಟೂ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಗುರಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಅಧೀನ; ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯವಸಾನ ಪುರುಷನ ಭೋಗದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯೂ ಹೀಗೆ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಗೇ ತಿಳಿಯದು.

ಈಗ ಪ್ರಕೃತಿವಿಕಾಸದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸೋಣ.

ವಿಕಾಸ.—ಮೊದಲನೆಯ ವಿಕೃತಿ ಮಹತ್, ಇದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದೂ ಹೆಸರು. ದೇಶಕಾಲಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಿಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಹತ್ತಮವಾದ ಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆಭಾಸವಾಗಿ ಕಂಡರೂ—ಬುದ್ಧಿ, ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಇಚ್ಛೆ, ಪ್ರಯತ್ನ—ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸಗಳೇ: ಅವಕ್ಕೂ ಸ್ಥೂಲ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಅವುಗಳ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ, ಶುದ್ಧತೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದರೆ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವದ ಮೂರು ಶಕ್ತಿಗಳ, ಗುಣಗಳ ಸಮಾವಸ್ಥೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕಾಸದ ಮೂಲೋದ್ದೇಶದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ—"ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ'ದಲ್ಲಿ[2] ಹೇಳಿರುವಂತೆ—ಅದು ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದ ಹಾಗೆಯೇ. ಅದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಆದರೂ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದು ಕಾರಣ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯರವಾದವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದೇ ಆದರೆ, ನಾವು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶ ಲವಲೇಶವೂ ಇರಲಾರದು. ಅದನ್ನು ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವವೆಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಭಾವಿಸಬಹುದು, ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧ ಸತ್ತ್ವ, ಶುದ್ಧ ಅಸತ್ತ್ವದಷ್ಟೇ ಅಚಿಂತ್ಯ ಮತ್ತು ಊಹಾತೀತ. ಅದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಅಭಾವರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು.

ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಹೀಗೆ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಸಮಾವಸ್ಥೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆ ಕ್ರಿಯೆ ಸಜಾತೀಯವಾದದ್ದು, ಅಂದರೆ ಸದೃಶರೂಪದಿಂದ ಸದೃಶರೂಪಕ್ಕೆ. ಈ ಹೀಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಜಾತೀಯವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ, ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತೆಯೇ. ಅದರಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ, ಒಂದು ಸೃಷ್ಟಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಸ್ವಲ್ಪ

ಕಾಲ ತಡೆಹಿಡಿದ, ಮೂಲೋದ್ದೇಶವು ತಿರುಗಿ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಸಮಾವಸ್ಥೆಯು ವಿಚಲಿತ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಲನೆಯಿಂದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಗುಣ ಮಿಕ್ಕವುಗಳಿಗಿಂತ ಅಧಿಕ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ವಿಕೃತಿಯಾದ ಮಹತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವಗುಣವು ಅಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಉಚ್ಚವಾದ ಅಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ವಸ್ತು; ಹೀಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಇದರ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು ಇದನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಸಂಕೀರ್ಣದಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣದ, ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ವಿಶೇಷದ, ಅವಿಶಿಷ್ಟದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟದ ಪರಿಣಾಮವೇ ವಿಕಾಸವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದು ಅಸಂಮಿಶ್ರವಾದ ಬುದ್ಧಿ ಮಾತ್ರ. ಅದರ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಮಿತ ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಮಿಕ್ಕವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವುಂಟು, ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ವಿಕೃತಿ ಅಹಂಕಾರ. ಪುರುಷಾಪೇಕ್ಷವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪರಿಮಿತ. ಪುರುಷ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದುದರಿಂದ ಮಹತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹೀಗೆ ಪರಿಮಿತವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಬಲ್ಲುದು. ವಿಷಯ ಪ್ರಪಂಚವು ಇನ್ನೂ ವಿಕಾಸವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ಶಕ್ತಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ.[3] ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಎರಡು—ಆಂತರಿಕ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ—ವಿಕೃತಿ ಸರಣಿಗಳು ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು. ಮನಸ್ಸು ದ್ವಿಸ್ವರೂಪದ್ದು; ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ ಎರಡೂ ಅದರಿಂದ ನಿಯಮಿತ. ಎರಡನೆಯ ವಿಷಯಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿವೆ. ಆಂತರಿಕ ಸರಣಿಯು ಅಹಂಕಾರದ ಸತ್ತ್ವಾಂಶದಿಂದಲೂ, ಬಾಹ್ಯ ಸರಣಿಯು ತಮೋಂಶದಿಂದಲೂ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ರಜೋಂಶವು ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕೃತಿಗಳೂ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಹಂಕಾರವು ಅಡಗಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಇದನ್ನು ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪುರುಷನ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಾಧನಗಳು. ವಿಷಯಗಳು ಅವನ ಈ ಸಂಗ್ರಾಹಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಆವಶ್ಯಕ. ವಿಷಯಗಳು ಪುರುಷನ ಸ್ವತ್ತು, ಅವನು ಅವುಗಳ ಸ್ವಾಮಿ. ಅಹಂಕಾರದ ಅಂತರ್ಭಾವವು ವಿಷಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಏಕೀಕರಣದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಿಷಯಗಳ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ಥಿತಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕಣ್ಣು ಹೋದರೆ ಪುರುಷನು ತಾನೇ ಕುರುಡನೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾನೆ; ಭೌತವಸ್ತುಗಳು ದೊರಕಿದಾಗ ದೊರಕದಿದ್ದಾಗ ತಾನೇ ಶ್ರೀಮಂತನೆಂದೂ ಬಡವನೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿಂದ ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳ ವಿಕಾಸ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ಥೂಲವಸ್ತುವೇ ಪುರುಷನಿಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಹಂಕಾರದ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪಗಳೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅನ್ವಯ ವಿಶಿಷ್ಟರೀತಿಯದು, ಇದರದ್ದು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಗಳ ನಿಗಮನವು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದದ್ದು. ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ವಿಶೇಷದ ನಿಗಮನ — ನಿಗಮನನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ. ಸಾಂಖ್ಯರ ವಿಕಾಸವಾದದ ಇನ್ನೊಂದು ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ವಿಷಯ ವಿಷಯಿ ಈ ಎರಡೂ ತತ್ತ್ವಗಳ ನಿಗಮನ. ವಿಕಾಸದ ಅನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯತತ್ತ್ವಗಳಾದ ತನ್ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳಿಗಿಂತ ಮಹತ್ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವೆಂಬ ಜ್ಞಾತೃತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನ ಯುಕ್ತಿತಃ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾತೃ

ತತ್ತ್ವಗಳು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ವಿಷಯ ಗಳು ಪೂರೈಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯವೆಂಬ ಈ ಎರಡೂ ಮುಖಗಳಿವೆ.

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ವಿಕಾಸವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು, ಇರುವುದು ಒಂದು ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನತೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಮುಂದಕ್ಕೂ ನಡೆದು ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿಯು ತದನಂತರ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ನಾಶ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಕೃತಿಗಳುಂಟಾದರೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಮೂಲವಸ್ತುವು ಗುಪ್ತ ಗಾಮಿಯಾಗಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕತೆಯು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ವಿಕಾಸದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಿತಿಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಇದು ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಒಂದೇ ಸಾಧಾರಣ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವುದು ತರ್ಕಸಾಧ್ಯ.

ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ.—ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಂಧವು ಉಂಟಾಗಿರುವುದು ಬುದ್ಧಿ ಅಹಂಕಾರ ಗಳೊಡನೆ ಅವನ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವನೆ. ಈ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಪುರುಷನ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ ರೂಪವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾಗಿ ಪುರುಷನು ತನ್ನನ್ನು ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣದೆ ಇರುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವೆರಡರ ಏಕೀಭಾವ ಉಂಟಾಗು ತ್ತದೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ವಿಕೃತಿಗಳೊಡನೆ ಏಕೀಭಾವಕ್ಕೆ ದಾರಿ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪರಿಶುದ್ಧನಾದ ಪುರುಷನು ಸ್ವಭಾವತಃ ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಶುದ್ಧನೂ ಆಗಿದ್ದರೂ, ದುಃಖ ಪಾಪ ಅಧರ್ಮ ಬುದ್ಧಿದೋಷ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೊರತಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಎಲ್ಲ ನ್ಯೂನತೆಗಳಿಗೂ ಅಧೀನನೆಂದು ತನ್ನನ್ನು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಎಲ್ಲಾ ನ್ಯೂನತೆಗಳೂ, ದೋಷಗಳೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದುಃಖ—ಇದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಪುರುಷ ನನ್ನು ಅದರ ಬಲೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸು ತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆ. ಪುರುಷನು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ, ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ದುಃಖದ ಕಳಂಕವಿಲ್ಲ ಎಂಬ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿಯೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅನುಭೂತಿಯಿಂದಲೇ ಕೊನೆಗೆ ಮುಕ್ತಿ. ಪುರುಷನು ಪುರುಷನಲ್ಲದ ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ, ಅದರ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾದ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನವು ಪಕ್ವವಾಗಿ ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ನಿಯಮಾನುಷ್ಠಾನವು ಆವಶ್ಯಕ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲ ನಿಯಮವೆಂದರೆ, ಯಶಸ್ಸು ಐಶ್ವರ್ಯ ಪದವಿ ಪ್ರಭಾವ ಇಂಥ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಲೋಭನ ಗಳ ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದು. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪುನಃ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಪುರುಷ.—ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನೂ ನಿತ್ಯನೂ ಅವಿಕಾರಿಯೂ ಆದ ಪುರುಷನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಯಾವ ಗುಣಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಹೊರಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಾರದು. ಅದು ಮಾನಸಿಕ ವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಥ ವಸ್ತುವೂ ಕೂಡ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ವಿಕಾರ ವಾಗಿರಬೇಕು, ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕು.

ಆದರೂ ಸಾಂಖ್ಯರ ವಾದ ಹೀಗಿದೆ: ಎಲ್ಲ ಸಂಘಾತಗಳೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಸ್ತುಗಳೂ ಇನ್ನೊಂದರ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಅದರ ಎಲ್ಲ ವಿಕೃತಿಗಳೂ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣಸಂಘಾತಗಳೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಇನ್ನೊಂದು ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ವಾಗಿರಬೇಕು. ಅನೇಕ ಮೂಲವಸ್ತುಗಳ ಸಂಯುಕ್ತಗಳಾದ ಕುರ್ಚಿ ಮೇಜು, ಮಂಚ ಮೆತ್ತೆ

ಮೊದಲಾದುವೆಲ್ಲ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಪರಿಪೂರ್ಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದು. ಇದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧ. ಯಾವುದೋ ಅರಕೆಯ ಪೂರೈಕೆಗಾಗಿಯೇ ಅವು ಇರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭೌತಿಕ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಪಂಚವಷ್ಟೂ ಸ್ವಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದು. ಯಾವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇದು ಇದೆಯೋ, ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯೋ ಆ ಬೇರೊಂದು ತತ್ತ್ವವು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಶುದ್ಧವಾದ ಅಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ಚೈತನ್ಯರೂಪದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಂಥ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಂಥ ಅಸಂಕೀರ್ಣ ಅಸಂಯುಕ್ತ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಅಧೀನತೆಗೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಅನವಸ್ಥೆ ಅಸಂಕೀರ್ಣ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವುದರ ಅನರ್ಥಾವಸ್ಥೆ.

ಎರಡನೆಯ ವಾದ ಮೊದಲನೆಯದರ ಉಪವಾದ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮೂರುಗುಣಗಳ ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಸ್ತು ಅಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿರಬೇಕು. ಸಂಮಿಶ್ರವಾದ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅಸಂಮಿಶ್ರವೂ ಶುದ್ಧವೂ ಆದ ವಸ್ತುವೊಂದು ನ್ಯಾಯ ವಾಗಿ ಇದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ವಾದದಿಂದ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡರ ವಿರೋಧ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮೂರನೆಯ ವಾದವೇದರೆ: ಎಲ್ಲ ಅಚೇತನ ವಸ್ತು ಗಳಿಗೂ ಒಬ್ಬ ಸಚೇತನ ಪ್ರೇರಕನಿರಬೇಕು. ಅಂಥವನು ಕೊನೆಗೆ ಸಚೇತನನಾದ ಪುರುಷನೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಯುಕ್ತಿಯೆಂದರೆ: ಅಪರಿಮಿತವಾದ ವಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಸಂಕುಲವಾದ ಈ ಜಡವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವು ಯಾರ ಅನುಭವಕ್ಕಾದರೂ ಬರಬೇಕು. ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುವವನು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿರಬೇಕು.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಪಡುವ ಶ್ರಮ ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಈ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಸಂಸಾರ ಚಕ್ರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಪಡುವ ಕಾತರವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸ್ವಭಾವದ ಜನರೂ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾತರವು ಮುಕ್ತಿಯು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಲೀಕಮಾಯೆಯು ಮೋಸವೆಂದು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಈಗ ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಈ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಬಲ್ಲುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ದುಃಖದಿಂದಾಗಲೀ ನ್ಯೂನತೆಯಿಂದಾಗಲೀ ಯಾವ ಉದ್ಧಾರವಾಗಲೀ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕೊರತೆಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ಅಂಗವಾಗಿ ಅದರ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲೇ ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ಇರುವ ಏಕೈಕ ವಸ್ತು—ಅಂದರೆ, ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ ರೂಪನಾದ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನು—ಇರಲೇ ಬೇಕೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳಿಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವೇ ಆಧಾರ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಚಲನೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಪುರುಷನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲೂ ಅದರ ಮೂಲಕವೂ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಭೋಗ ವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು; ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅವನ ಮುಕ್ತಿ. ಇದೇ ವಿಕಾಸದ, ಪರಿಣಾಮದ ಮೂಲೋದ್ದೇಶ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳೂ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ: ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೊಂದು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಪೂರೈಕೆ ಮತ್ತು ಸಾರ್ಥಕ್ಯ.

ಪುರುಷರ ಸಂಖ್ಯೆ ಅನಂತ ಎಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತ. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಬಂದ ತರ್ಕಾತೀತವಾದ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಹೂಡುವ ವಾದಗಳು ತರ್ಕದಲ್ಲೂ ದುರ್ಬಲ, ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ

ಜೀವಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಸಾಂಖ್ಯರು ನಂಬುವ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು, ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ—ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪರಿಮಿತಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಪುರುಷರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಕಲ್ಪನೆ. ಪುರುಷರು ಅನೇಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿನಿಂದ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹುಟ್ಟು ಸಾವು ಉಂಟಾಗಬೇಕು. ಜೀವಿಗಳ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಭಿನ್ನರೀತಿಯ ವಾಗಿದ್ದು, ಅವು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣನಾದ ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೆ ಹಾಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಜೀವಿಗೆ ಕಣ್ಣುಹೋದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಕುರುಡಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅದು ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಜೀವಂತ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುರುಷನೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವಿಧವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುರುಷರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಬಲವಾಗಲೀ ತರ್ಕಸಮ್ಮತಿಯಾಗಲೀ ಅತ್ಯಲ್ಪ. ಹುಟ್ಟು ಸಾವು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ವಾಮ್ಯ, ಬೌದ್ಧಿಕ ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಸಮವಾದ ಹಂಚಿಕೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಅದರ ವಿಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಸೇರಿದ್ದು. ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಅವುಗಳಿಂದ ಸರ್ವಥಾ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಾಹ್ಯ ಜಡವಸ್ತುಗಳು ತಮಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಪುರುಷರ ಸಂಖ್ಯಾಭೇದವನ್ನೂ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಾಗಲಾರವು.

ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿರುವ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ತೊಡಕೆಂದರೆ: ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಸಂಬಂಧದ ಸಾಧ್ಯತೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಯೋಗ ರೂಪದ್ದೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪುರುಷ – ಪ್ರಕೃತಿ ಇವೆರಡೂ ಅನಾದ್ಯನಂತವಾಗಿ ಸಮಾನಾಂತರವಾದ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಈ ಸಂಯೋಗವು ಅವಶ್ಯವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಬೇಕು. ಈ ಸಂಯೋಗವೇ ಬಂಧವಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆಯ ರೀತಿಯದಾಗಿರಬೇಕು. ವಸ್ತುತಃ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಪುರುಷನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯೊಂದಿಗೆ. ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಅವನ ಸಂಬಂಧ ಅನುಮಾನಗಮ್ಯ—ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮದಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಪುರುಷನಿಗೂ ಇರುವ ಈ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ರೀತಿಯದಾಗಿರಬಹುದು? ಸ್ವಚ್ಛವೂ ಪ್ರಕಾಶವೂ ಆದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಪ್ರತಿಫಲಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಗಳೊಂದಿಗೂ ಅಂಥ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಇರಲಾರ. ಈ ಪ್ರತಿಫಲನವು ಅವು ಒಂದೊಂದರಲ್ಲೂ ಆಗದೆ ಇರುವುದು ಅತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯ. ಸಾಂಖ್ಯವು ಇದೊಂದು ತರ್ಕಾತೀತವಾದ ಮೂಲಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ, ಇದು ವಿಕಾಸಸರಣಿಯಷ್ಟಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗುರಿ, ಸಾರ್ಥಕ್ಯ.

ಪ್ರಮಾಣಮೀಮಾಂಸೆ.—ಪತಂಜಲಿಯು ಐದು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ: ಪ್ರಮಾಣ (ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ), ವಿಪರ್ಯಯ (ತಪ್ಪಾದ ಜ್ಞಾನ), ವಿಕಲ್ಪ (ವಿಷಯವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ), ನಿದ್ರಾ (ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಜ್ಞಾನ), ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದೇ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದು. ಅದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆ. ಮಿಕ್ಕವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲದ ಮಾನಸಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳು. ಪ್ರಮಾಜ್ಞಾನವು ಮೂರುವಿಧ—ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದರೆ ವಿಷಯದ ಸವಿಕಲ್ಪಗ್ರಹಣ. ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂನಿಕರ್ಷ ವುಂಟಾದಾಗ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಗಳ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸು ಇವೆರಡೂ ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಾದುದರಿಂದ ಈ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು. ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಫಲನದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಪ್ರತಿಫಲನದ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರನಿಗೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಭಿಕ್ಷುವಿಗೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವಿದೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಚಿತ್ತವೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಯೂ ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯದಿಂದ ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ಸದೃಶವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ಹಿಡಿದು ಚೈತನ್ಯಾವಿಷ್ಟವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾತೃವಿಗೂ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವೂ, "ಅದು ಒಂದು ಘಟ, ಅದು ಹಾಗೆಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ" ಎನ್ನುವಂಥ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾತೃವಿನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರತಿಫಲನವಾಗಲೀ ಆಗ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಏಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು—ಪ್ರತಿಫಲನವು ಏಕಮುಖವಾದ್ದರಿಂದ.

ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವಾದರೋ, ಪುರಾಣಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಬೇರೆ ವಿವರಣೆ ಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಚಿತ್ತದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಚಿತ್ತವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲುದು. ಆದರೆ ಈ ಚಿತ್ತವಿಪರಿಣಾಮ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನವೂ ಉದ್ಭವಿಸುವುದು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ, ಚಿತ್ತದಲ್ಲಲ್ಲ. ವಿಷಯದ ರೂಪದಂತೆ ಚಿತ್ತದ ವಿಪರಿಣಾಮದ ಈ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ "ಇದೊಂದು ಘಟ" ಎಂಬ ರೂಪದಂಥ ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ. "ನಾನು ಘಟವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ" ಎಂಬ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕಾದರೋ ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಾಪಾರ ಬೇಕು. ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಜ್ಞೇಯ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ತದ್ರೂಪದ ವಿಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ, "ನಾನು" ಎಂಬ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಜ್ಞಾನವು "ನಾನು" ಎಂಬ ರೂಪಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತದ ಪರಿಣಾಮವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಣಾಮವು ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ "ನಾನು ಘಟವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಎರಡು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿವೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಚಿತ್ತದ ಎರಡು ಪರಿಣಾಮಗಳು. ಈ ವಿವರಣೆ ಪುರುಷನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೆ, ವಾಚಸ್ಪತಿಯ ವಿವರಣೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಬರಿಯ ಛಾಯೆಯ ಮಾಯೆಯಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾತಾ, ಕರ್ತಾ ಎಂಬ ಪುರುಷನ ಪಾತ್ರವೂ ಭ್ರಮೆ, ತೋರಿಕೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ, ಎರಡು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳ ಈ ವಾದವು, ಮೊದಲನೆಯ ವಾದಕ್ಕಿಂತ, ಪುರುಷನ ಈ ಮಿಥ್ಯಾ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭಾವ್ಯವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಬಿಡಲಾಗದು. ವಾಚಸ್ಪತಿ ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷು ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನ "ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆ"ಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಇಲ್ಲ. "ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ"ವು[4] ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವನ್ನು ಸವಿಕಲ್ಪವೆಂದೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

"ಯುಕ್ತಿದೀಪಿಕೆ"ಯೂ ಈ ಎರಡು ವಿಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. "ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆ"ಯ ೨೮ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಆಲೋಚನ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಯು ಅದನ್ನು 'ಸಂಮುಗ್ಧ ವಸ್ತು ದರ್ಶನ' (=ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ) ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. "ಯುಕ್ತಿದೀಪಿಕೆ"ಯಾದರೋ ಅದನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬರೀ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷ ಎರಡೂ ಕೂಡಿದಂಥ ಜ್ಞಾನ. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹಕ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ಇದ್ದರೆ ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ಬೇರೆ ಉಂಟೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಹೀಗೆ ವಿಭಜಿಸುವ ಹೊಸಮಾರ್ಗ ಮೂಲಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಅನುಮಾನವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ, ವೀತ ಅವೀತ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ—ಅನ್ವಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅಥವಾ ವ್ಯತಿರೇಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ವೀತದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ—ಒಂದು ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದು, ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು. ಹೊಗೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿ, ಮೋಡ ಕವಿದ ಆಕಾಶದಿಂದ ಸನ್ನಿಹಿತವಾದ ಮಳೆ ಇವುಗಳ ಅನುಮಾನವು ಮೊದಲನೆಯ ವಿಧ. ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಗಳಾದ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇವುಗಳ ನಿಗಮನ ಎರಡನೆಯದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಜಾತೀಯತೆ ಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲಕಾರಣವೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಸಜಾತೀಯವಾಗಿ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಿಗಮನ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅನುಮಾನವು ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆ ಗಳೂ ಕರಣಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕರಣ ದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಆ ಕರಣವೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಇಂಥ ಅನುಮಾನದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸಹಚಾರಿಗಳ ನೇರವಾದ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೋಚರ ವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ಅಗೋಚರ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವಸಾಮ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣ. ಶಬ್ದವೆಂದರೆ ಆಪ್ತವಚನ, ವೇದಗಳಂತೆ, ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ದೋಷಗಳಿಂದಲೂ ವಿಮುಕ್ತವಾದದ್ದು.

೩. ಯೋಗ

ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗ ಎರಡೂ ಒಂದೇ. ಮೂರ್ಖರು ಮಾತ್ರ ಅವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಗಳೆಂಬ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ ಏನಾದರೂ ಇರಲಿ, ಇವು ಎರಡು ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಆ ಮಾತು ನಿಜ. ಯೋಗವೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಯೋಗ. ಯೋಗಕ್ಕೂ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೂ ತತ್ತ್ವಗಳ ಆಧಾರ ಒಂದೇ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಷ್ಟೆ—ಪತಂಜಲಿಯು ತನ್ನ "ಯೋಗ ಸೂತ್ರ"ದಲ್ಲಿ 'ಈಶ್ವರ' ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸೇಶ್ವರ ಸಾಂಖ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ. ಪ್ರತಿ ಜಗತ್ಪ್ರಲಯವಾದ ಮೇಲೂ ವಿಕಾಸ ಸರಣಿಯನ್ನು ಪುನರಾರಂಭಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಕಷ್ಟ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಗತಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವವನು. ಹಾಗೆಯೇ ತಿರುಗಿ ವಿಕಾಸ ಸರಣಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವವನು, ಈಶ್ವರನ ಈ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು "ಯೋಗ

ಸೂತ್ರ"ದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರನಾದ ವ್ಯಾಸದೇವನು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಅವನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಈ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬಹು ಶ್ರಮಪಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಯು ತನ್ನ "ಭಾಮತಿ"ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಚಲನೆಯು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವೂ ನಿಯಮಿತವೂ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[5] ಆದರೆ ಈಶ್ವರನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಆದಿ ಕಾರಣವಾದದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವುದು ಹೀಗೆ. ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾತೃಗಳಲ್ಲಿ ಆಳದಲ್ಲೂ ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು, ಕಡಿಮೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಗುಣದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ವಾದ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟತೆ ಇರಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪರಿಮಾಣವು ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ನಿಕೃಷ್ಟ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಸರ್ವೋತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದೋ ಅಂಥ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಿರಬೇಕು. ಅವನೇ ಈಶ್ವರ, ಅವನು ಕಾಲಾತೀತ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ನಿತ್ಯನಾಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿತ್ಯವೂ ನಿಶ್ಚಿತವೂ ಆದ ವೇದದ ಆವಿಷ್ಕರಣವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಪತಂಜಲಿಯು ಪುನರ್ಜನ್ಮಗಳ ಬಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಈಶ್ವರ ಪ್ರಣಿಧಾನವೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯದಂತೆ ಅವನ ಮತದಲ್ಲೂ ಪುರುಷ – ಪ್ರಕೃತಿ (ಚೇತನ – ಅಚೇತನ) ಇವುಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಏಕೈಕವೂ ಪರ್ಯಾಪ್ತವೂ ಆದ ಸಾಧನ. ಶುದ್ಧ ಚೇತನನಾದ ಪುರುಷನ ಸ್ವರೂಪ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪತಂಜಲಿಯ "ಯೋಗಸೂತ್ರ"ದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಧ್ಯಾನಮಾರ್ಗಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ.

ನಾವು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಯೋಗದ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿರುವ ಐದು ವಿಧವಾದ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯ ನಿಯಮನವೇ, ನಿರೋಧವೇ ಯೋಗದ ಲಕ್ಷಣ. ಪುರುಷನ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಚಿತ್ತದ—ಆದರೆ ಪುರುಷನು ತನ್ನದೆಂದೇ ಭಾವಿಸುವ —ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಚಾಂಚಲ್ಯದಿಂದ ಮರೆಯಾಗಿವೆ. ಈ ಏಕೀಭಾವನೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆ ಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಜ್ಞಾನ ವಿಕಾರಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮೋಹಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಪುರುಷನು ಅನಿತ್ಯವನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂದೂ, ಅಶುದ್ಧವನ್ನು ಪರಿಶುದ್ಧ ವೆಂದೂ, ದುಃಖವನ್ನು ಸುಖವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಪುರುಷನು ಬುದ್ಧಿಯೊಂದಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ, ರಾಗದ್ವೇಷ ಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಕೊನೆಗೆ ಬದುಕಲು ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರಯತ್ನ, ಸಾಯಲು ತದೆಯ ಲಾರದ ಭಯ ಅವನಿಗೆ. ಈ ಕ್ಲೇಶಗಳೇ ಕಷಾಯಗಳೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜೀವನವನ್ನು ಕಷ್ಟತರವಾಗಿ ಮಾಡುವವು. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರತೀಕಾರವಾಗಿ ಅನೇಕ ವಿಧದ ಮಾನಸಿಕ, ನೈತಿಕ, ಸ್ವಲ್ಪ ದೈಹಿಕ ನಿಯಮಗಳು ವಿಹಿತವಾಗಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಧ್ಯೇಯ ಚಿತ್ತ ಮತ್ತು ಶರೀರ ಇವೆರಡರ ಸಂಯಮ.

ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಪರಿಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಈಗ ಹೇಳಬಹುದು. ಇವು ಯಾವು ವೆಂದರೆ: ಮೈತ್ರೀ—ಸುಖಿಗಳಾಗಿರುವವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ. ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳು ವುದು, ಕರುಣಾ—ದುಃಖಿತರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಕಂಪೆ. ಮುದಿತಾ—ಸಾಧುಗಳ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಸಂಮೋದ, ಉಪೇಕ್ಷಾ—ಪಾಪಜೀವಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನಾದರ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ನಿಯಮಗಳು ಆವಶ್ಯಕ—ಅಹಿಂಸಾ, ಸತ್ಯ, ಅಸ್ತೇಯ—ಕಳುವು ಮಾಡದಿರುವುದು, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಅಪರಿಗ್ರಹ—ಏನನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸದಿರುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ

ಅಹಿಂಸೆಯು ಅತಿಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹತ್ತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು. ಈ ಮೂಲಭೂತಗುಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇತರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸತ್ಯ ಸತ್ಯಾಭಾಸವೇ.

ಈ ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಗಳೂ ಅಭ್ಯಾಸಗಳೂ ಚಿತ್ತಪ್ರಶಮನ ರೂಪವಾದ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಸಮಾಧಿಯು ಎರಡು ವಿಧ—ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲೂ ಪುರುಷನು ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು—ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ. ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ರೂಪವಾದ ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಭಾವನೆಯೂ ಹೋಗಿ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯನಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುವುದು—ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಇದು. ಇಲ್ಲಿ ವಿರಾಗಕ್ಕೂ ಅನಾಸಕ್ತಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮುಮುಕ್ಷುವು ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯಗಳ ಅಸಾರತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಐಹಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಂದ ದೂರವಿರಬೇಕು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕದ ಆನಂದಾನುಭವದಲ್ಲೂ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೊರೆಯುವುದು ವಿರಕ್ತಿಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ. ಪುರುಷನ ಮೂಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪುನರ್ಲಾಭಕ್ಕೆ ಇದು ಅವಶ್ಯ ನಿಯಮ. ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಬರಿಯ ವೈರಾಗ್ಯ ಅದೊಂದು ಮೋಸ, ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಕೂಪವೇ ಸರಿ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ನೋಡು–ಪು. 14, 38.
2. ಯೋಗಸೂತ್ರ, II. 19, ಇದರ ಮೇಲೆ.
3. ಯುಕ್ತಿದೀಪಿಕಾ, ಪು. 114.
4. ಯೋಗಸೂತ್ರ, I. 7, ಇದರ ಮೇಲೆ.
5. "ಚೇತನಾಧಿಷ್ಠಿತಂ ಅಚೇತನಂ ಪ್ರವರ್ತತೇ ಯಥಾ ಯೋಗಿನಾಂ ಈಶ್ವರವಾದಿನಾಮ್."–ಭಾಮತೀ (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ, II. 2. 2.).

ಗ್ರಂಥಾವಳಿ

ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣ: ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ, ಗೌಡಪಾದ, ಮಾಠರ ಮತ್ತು ವಾಚಸ್ಪತಿ ಇವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ಅಲ್ಲದೆ ಯುಕ್ತಿದೀಪಿಕಾ.

ಸಾಂಖ್ಯ ಪ್ರವಚನ ಸೂತ್ರ: ಅನಿರುದ್ಧನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಭಿಕ್ಷುವಿನ ಭಾಷ್ಯದೊಂದಿಗೆ.

ಪತಂಜಲಿ: ಯೋಗ ಸೂತ್ರ: ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ, ವಾಚಸ್ಪತಿ, ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷು ಮತ್ತು ಭೋಜರಾಜ ಇವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೊಂದಿಗೆ.

ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್: ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ, ಸಂ. II.

ಎಸ್. ಎನ್. ದಾಸಗುಪ್ತ: ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ, ಸಂ. I.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೨

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ವೇದಗಳ ಉತ್ತರಭಾಗವಾದ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯಂತೆಯೇ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವೇದಗಳ ಪೂರ್ವಭಾಗವಾದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಹಿಂದು ದರ್ಶನದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವೇದಗಳೇ ಏಕಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ ವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ, ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಆಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. 'ಆಸ್ತಿಕ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟಿರುವುದು ಮತ್ತು ಈಶ್ವರನು ಇದ್ದಾನೆಂದು ಅಧ್ಯವಸಾಯ ಹೊಂದಿರುವುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದಾದರೂ, ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ತಮ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಪರಮತತ್ತ್ವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದಲೂ ಲಭಿಸುವ ಅಂತ್ಯ ವಿಮುಕ್ತಿಯೇ ದರ್ಶನಗಳ ಧ್ಯೇಯ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು 'ದರ್ಶನ'ವೆಂಬ ಪದವು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಜೈಮಿನಿಯು ರಚಿಸಿದ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (ಸು. ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೪೦೦) ಬಾದ ರಾಯಣನನ್ನು ಒಳಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಆಚಾರ್ಯರ ನಾಮೋಲ್ಲೇಖವಿದೆ, ಬಾದರಾಯಣನೂ ಸಹ ಜೈಮಿನಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದರಿಂದ, ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿದ್ದಿರ ಬಹುದು. ಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನರಾದ ಉಪವರ್ಷ ಮತ್ತು ಭವದಾಸರ ವೃತ್ತಿ ಗಳು ಇದ್ದುವೆಂದು ಗನುಕಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬಂದರೂ, ಹನ್ನೆರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಶಬರ ಸ್ವಾಮಿಯು (ಸು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೨೦೦) ರಚಿಸಿರುವ ಭಾಷ್ಯವೇ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭರ್ತೃಮಿತ್ರ ಮತ್ತು ಭರ್ತೃಹರಿಯೂ ವಾರ್ತಿಕ ಕಾರರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ಶಾಬರ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟನು (ಕ್ರಿ. ಶ. ಶತ ೭೦೦) ೧–೧ರ ಮೇಲೆ ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕವನ್ನು, ೧–೨ರಿಂದ ೩ರ ವರೆಗೆ ತನ್ತ್ರ ವಾರ್ತಿಕ ವನ್ನೂ ೪ರಿಂದ ೧೨ರ ವರೆಗೆ ಟುಪ್ಟೀಕೆಯನ್ನೂ ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬೃಹಟ್ಟೀಕಾ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮಟೀಕಾ ಎಂಬ ಅವನ ಗ್ರಂಥಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಕುಮಾರಿಲ ಶಿಷ್ಯನಾದ, ಗುರು ವೆಂದು ನಾಮಾಂಕಿತನಾದ ಪ್ರಭಾಕರನು ಶಬರ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಸ್ವತನ್ತ್ರವಾಗಿ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬೃಹತೀ ಎಂಬುದು ಒಂದು ನಿಬಂಧನ ಗ್ರಂಥ. ಲಘ್ವೀ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ವಿವರಣೆ, ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಋಜುವಿಮಲಾ ಮತ್ತು ದೀಪಶಿಖಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಶಾಲಿಕನಾಥನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಮಂಡನಮಿಶ್ರ ಮತ್ತು ಭಟ್ಟ ಉಂಬೇಕ ಎಂಬುವರು ಕುಮಾರಿಲನ ಶಿಷ್ಯರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವನು ವಿಧಿವಿವೇಕ, ಭಾವನಾವಿವೇಕ, ವಿಭ್ರಮವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾನುಕ್ರಮಣಿ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭಟ್ಟ ಉಂಬೇಕನನ್ನು ಕೆಲವರು ಭವಭೂತಿಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆತನು

ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಭಾವನಾವಿವೇಕವೆಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ ಮತನಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಲಿಕನಾಥನು ಪ್ರಕರಣ ಪಂಚಿಕೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಿಧಿವಿವೇಕಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ನ್ಯಾಯಕಣಿಕೆಯನ್ನೂ ತತ್ತ್ವಬಿಂದು ಎಂಬ ಒಂದು ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ವಾಚಸ್ಪತಿಯು (ಸು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೮೫೦) ರಚಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ದೇವಸ್ವಾಮಿಯು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೦೦ದಲ್ಲಿ ಸಂಕರ್ಷಕಾಂಡದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದನು. ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಕಾಶಿಕೆಯನ್ನು ಸುಚರಿತ ಮಿಶ್ರನೂ ನ್ಯಾಯರತ್ನಾಕರವನ್ನ ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿಮಿಶ್ರನೂ ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿ ಮಿಶ್ರನು ಕುಮಾರಿಲ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತ ಸೂತ್ರಗಳ ಅಧಿಕರಣಾರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕೆಯನ್ನೂ ಟುಪ್ಟೀಕೆಯ ಮೇಲೆ ತನ್ತ್ರರತ್ನವನ್ನೂ ಪ್ರಕರಣ ಪಂಚಿಕೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯರತ್ನಮಾಲೆಯನ್ನೂ ಸಹ ರಚಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಭಾಕರನ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಭವನಾಥ ರಚಿತವಾದ ನ್ಯಾಯವಿವೇಕವೂ, ಭಟ್ಟ ಸೋಮೇಶ್ವರಕೃತವಾದ ನ್ಯಾಯಸುಧೆ ಮತ್ತು ಪರಿತೋಷಮಿಶ್ರನ ಅಜಿತೆಯೆಂಬ ತನ್ತ್ರವಾರ್ತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಈ ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳು. ನಂದೀಶ್ವರನ ಪ್ರಭಾಕರವಿಜಯ ಚಿದಾನಂದನ ಭಾಟ್ಟಮತೀಯವಾದ ನೀತಿ ತತ್ತ್ವಾವಿರ್ಭಾವ, ಪ್ರಭಾಕರ ಮತಾನುಸಾರಿಯಾದ ಭಟ್ಟ ವಿಷ್ಣುವಿನ ನಯತತ್ತ್ವ ಸಂಗ್ರಹ, ಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದ ಎರಡು, ಮೂರು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಮುರಾರಿಮಿಶ್ರನು ಬರೆದಿರುವ ತ್ರಿಪದೀ ನೀತಿ ನಯನ, ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯನ ನ್ಯಾಯಮಾಲಾವಿಸ್ತರ. ಅಪ್ಪಯ ದೀಕ್ಷಿತನ ವಿಧಿರಸಾಯನ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕಾ ವಿವರಣವಾದ ಮಯೂಖಾವಲಿ, ವೇಕಟೇಶ್ವರನ ವಾರ್ತಿಕಾಭರಣವೆಂಬ ಟುಪ್ಟೀಕಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಖಂಡದೇವ ಕೃತವಾದ ಭಾಟ್ಟದೀಪಿಕೆ, ಭಾಟ್ಟಕೌಸ್ತುಭ ಮತ್ತು ಭಾಟ್ಟ ರಹಸ್ಯ, ನಾರಾಯಣ ಪಂಡಿತನ ಮಾನಮೇಯೋದಯ, ಶಂಕರ ಭಟ್ಟನ ಬಾಲಪ್ರಕಾಶ, ಆಪದೇವನ ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯಪ್ರಕಾಶ, ಲೌಗಾಕ್ಷಿ ಭಾಸ್ಕರನ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹ, ಸೋಮನಾಥನ ನ್ಯಾಯಮಾಲಿಕೆಯೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕಾವ್ಯಾಖ್ಯೆ, ಭಾಟ್ಟದೀಪಿಕೆಗೆ ವಿವರಣವಾಗಿ ಶಂಭು ಭಟ್ಟನ ಪ್ರಭಾವಲೀ, ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾಕರ ಮತಾನುಗುಣವಾಗಿ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯನು ರಚಿಸಿರುವ ತತ್ತ್ವ ರಹಸ್ಯ,—ಇವು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಕುಮಾರಿಲನ ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಹೊರಬಿದ್ದ ಈ ಹಲವು ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮುಖ್ಯ ನ್ಯಾಯಗಳ ವಿಷಯಗಳಾಗಿಯೂ ಏರ್ಪಟ್ಟ ವಿವರಣೆಗಳಾಗಿ ತೋರಿಬಂದಿವೆ.[೨]

೨. ಪ್ರಮಾಣಗಳು (ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ)

ಉಪವರ್ಷ, ಶಬರ ಮತ್ತು ಕುಮಾರಿಲ, ಈ ಮೂವರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ, ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂದು ಆರು ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪದಿರುವ ಪ್ರಭಾಕರನು ಮೊದಲು ಐದು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಕರಣಂ. ಅಂದರೆ, ವಾಸ್ತವವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಾರವತ್ತಾದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಪ್ರಭಾಕರನು ಪ್ರಮೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗ, ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರಲಾರದ, ಅವಿಸಂವಾದಿ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ,

ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಅವನ ಮತದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದದ್ದು. ಕುಮಾರಿಲನ ಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೆಯಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು, ಈ ಮೊದಲೇ ಗೋಚರಿಸದಿದ್ದ 'ಅನಧಿಗತ' ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾಣಿಸಬಲ್ಲುದಾಗಿ, ಅಂತೆಯೇ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಧಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ಅಭಾಧಿತವಾಗಿ ಅದು ತೋರಬೇಕು. ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆ ಪ್ರಮಾತ್ಮಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವು ಜನಿಸುವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನ ಗೋಚರವಾಗುವಾಗಲೂ ಅದು ವಾಸ್ತವತೆಯೊಡನೆ ಕೂಡಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದವೇ ಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಲ್ಲು. ಪ್ರಭಾಕರ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮೆಯ ಭಾವನೆ ಬಹು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದರ ಪೋಷಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಸ್ವಯಂ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಜನಿಸಿದ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಿ ಅನಂತರ ಇತರ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಇದರ ಬಳಕೆಯೇರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಸ್ವಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದಾಗ ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸ್ವತಃ ವಾಸ್ತವಸ್ವಭಾವದುದಾಗಿ, ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ತೋರಿಬರದಿದ್ದರೂ ಅಥವಾ ಬಾಧಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನ ತೋರದಿದ್ದರೂ, ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃ ವಾಸ್ತವ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವೇದ ಸಂಭೂತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಇತರ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಬಾಧಿತವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸದಾ ಪ್ರಮೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾತೃ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣವಸ್ತು ದೋಷದಿಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಬಾಧಕಪ್ರತ್ಯಯ (ಜ್ಞಾನ)ದಿಂದಾಗಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣತೆಯು ಉದ್ಘಾಟನೆಯಾಗುವುದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ (ಅವಾಸ್ತವಿಕತೆ) ಸ್ವತೋವೇದ್ಯವಲ್ಲ.[೩]

ಎಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಗಳು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳದ್ದರಿಂದ, ಅವು ಸ್ವಯಂಭಾಸಮಾನವಾಗಿ, ತಾವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ತ್ರಿ-ಪುಟೀ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೊಂದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲು ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಉಂಟು. ಮೊದಲಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾತೃಚೈತನ್ಯಮಯವಸ್ತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವವಸ್ತು—ಜ್ಞೇಯವೆಂಬುದು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲಿರುವ, ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನರೂಪವಸ್ತು. 'ಅಹಂ ಇದಂ ಜಾನಾಮಿ' ಇದನ್ನು ನಾನು ಕಾಣುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ಅಹಂ-ನಾನು-ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾತೃ. ಇದಂ-ಇದನ್ನು-ನನಗೆ ಕಾಣಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞೇಯು. ಜಾನಾಮಿ- ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ (ಕಾಣುತ್ತೇನೆ). ವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ನನಗೆ ಗೋಚರಗೊಳಿಸುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ—ಜ್ಞಾನ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕ ಆಶ್ರಯವಾದ ಜ್ಞಾತ್ರಂಶವು ಖಚಿತವಾಗಿಯೂ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವಾನುಗುಣವಾಗಿ ಅದರ ವಿಷಯವು ಮಾತ್ರ ಪರೋಕ್ಷವೋ ಅಪರೋಕ್ಷವೋ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸಂವಿತ್ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಭಾಸವಾಗುವುದೇ ವಿನಾ ಜ್ಞೇಯರೂಪವಾಗಿ, ಸಂವೇದ್ಯವಾಗಿ ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಿಯೂ, (ಆತ್ಮನನ್ನು) ತನ್ನ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಜ್ಞಾತೃವನ್ನಾಗಿಯೂ, ತನ್ನ ಮುಂದಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಜ್ಞೇಯವನ್ನಾಗಿಯೂ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ.[೪]

ಆದರೆ ಭಾಟ್ಟಮತ ರೀತ್ಯಾ, ಜ್ಞಾನವು ಅವ್ಯವಹಿತವಾಗಿ ಗೋಚರವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞೇಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಜ್ಞಾತತಾ 'ತೋರಿಕೆ' ಎಂಬ ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾತೃವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅಡಗಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಅರಿವು

ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಉದ್ಯಮ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಘಟವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದ ವಿವರಣೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞೇಯಂಗಳ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವಿದ್ದೇ ತೀರಬೇಕು. ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಪೃಥ್ಯಕ್ಸಿದ್ಧವೆಂಬ ಮತ್ತು ಸೌಗತರ ಶೂನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಧಾರವೇರ್ಪಡಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯದಿಂದ ಭಾಟ್ಟರು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಮುರಾರಿ ಮಿಶ್ರನ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದು. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದೊಡ ಗೂಡಿ ಅನಂತರ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಅನುವ್ಯವಸಾಯವೆಂಬ ಜ್ಞಾನಾಂತರದಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತದೆ.[೫]

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮನದೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಡನೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಹೊರವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ.[೬] ನೈಯಾಯಿಕರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ಸಂಪರ್ಕ (ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ)ಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವಿದೆ. ನೈಯಾಯಿಕರು ಆರು ಸನ್ನಿಕರ್ಷಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭಾಟ್ಟ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಪ್ರಕಾರ ಸನ್ನಿಕರ್ಷಗಳು ಕೇವಲ ಮೂರು. ಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಭೇದಾಭೇದ ಅಥವಾ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಎಂದು ಭಾಟ್ಟರೂ, ಸಮವಾಯ (ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುವಿಕೆ) ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಬ್ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಭೇದ ತೋರದಿರುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ, ಮತ್ತೊಂದು ಭೇದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸವಿಕಲ್ಪಕ. ಒಂದು ಅನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕ, ಇನ್ನೊಂದು ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕ. ಕುಮಾರಿಲನು ನಿರೂಪಿಸುವಂತೆ, ಮೊದಲು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ, ಅದು ಬರೀ ತೋರಿಕೆ, 'ಆಲೋಚನ' ಮಾತ್ರ, ಅದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯೋಜಾತ ಶಿಶುವಿನ ನೋಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚವಿರುವಂತೆಯೇ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ನೋಟ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅನುಗತ ಧರ್ಮವಾಗಲಿ ವ್ಯಾವರ್ತಕ ಧರ್ಮವಾಗಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳು ಒಳಗೆ ಹುದುಗಿಕೊಂಡು ಕೇವಲ ವಸ್ತುಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.[೭] ಪ್ರಭಾಕರನ ಮತದ ರೀತ್ಯಾ, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅನುಗತಧರ್ಮವೂ ವ್ಯಾವರ್ತಕ ಧರ್ಮವೂ ಮೊದಲು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಜ್ಞೇಯವ್ಯಕ್ತಿ ಅನುಗತ ಮತ್ತು ವ್ಯಾವರ್ತಕ ಧರ್ಮಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸೇರಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಗುಂಪಿನ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸದಿದ್ದರೆ, ಅದರ ನಿಜಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.[೮] ಕುಮಾರಿಲನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಅನುಗತ ಮತ್ತು ವ್ಯಾವರ್ತಕ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸಹ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ, ಹೆಸರು ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮಗಳು ಅವ್ಯಪದಿಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭಾಕರನಿಗೆ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ ವಸ್ತುತಃ ಮಿಶ್ರಜ್ಞಾನ. ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೋಲಿಸಲು ಬಳಸುವ ಇತರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ಮೃತಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲೆತಿರುತ್ತದೆ.

ಭ್ರಮೆ—ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹುಟ್ಟುಗುಣವಾಗಿದ್ದರೆ, ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ? ಪ್ರಭಾಕರನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ತೋರುವ 'ಇದಂ ರಜತಂ', ಇದು ರಜತ. ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಬೆರಕೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಇದಂ' 'ಇದು'

ಎಂಬುವುದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಜತಕ್ಕೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪೂರ್ವಾನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಉದ್ಬೋಧೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ರಜತದ ಸ್ಮೃತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಇದಂ ರಜತಂ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಇದಂ' ಎಂದು ನೇರವಾಗಿ ತೋರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಮರುಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿರುವ 'ರಜತಂ' ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ವಾಸ್ತವವಾದುದು. ಅದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದು ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದ ರಜತದ ಸ್ಮರಣೆ, ರಜತವನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳನ್ನೊಳಗೊಳ್ಳದ ಕೇವಲ ಸ್ಮರಣೆ (ಪ್ರಮುಷ್ಟತತ್ತಾಕಸ್ಮರಣಂ) ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಪರಸ್ಪರ ವೈಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದ ಭೇದಾಗ್ರಹದಿಂದ ರಜತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಪಟ್ಟವನು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದ 'ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಇಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬುದು ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಹವರ್ತನೆಮಾತ್ರ.

ಭಾಟ್ಟರು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು 'ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ'ಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೇಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತವೆಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಇದಂ ರಜತಂ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಇದಂ' ಎಂಬುದು ವೀಕ್ಷಕನ ಮುಂದಿರುವ ಬಿಳಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ವೀಕ್ಷಕನ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ದೋಷದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಅವನಿಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ, ರಜತದ ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮವಾದ ರಜತತ್ತ್ವವು ಶುಕ್ತಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿಕೆಗೂ ರಜತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ, 'ಅಸತ್' ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾಟ್ಟರೂ ಅದು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ, 'ಅಲೌಕಿಕ' ವೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[೯]

ಅನುಮಾನ ಅಥವಾ ಯೌಕ್ತಿಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂನಿಕರ್ಷಗಳಿಗೆ ಸೇರದೆ, ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಾಧ್ಯ'ರೂಪವಾದದ್ದು. ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಸಾಧನ ರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ.[೧೦] ಇದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಭಾಟ್ಟರು ಅವರ್ಜನೀಯ ಸಂಬಂಧವಾದ 'ವ್ಯಾಪ್ತಿ'ಯನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಸ್ವಾಭಾವಿಕ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಉಪಾಧಿರಹಿತತ್ತ್ವಂ' ಅಂದರೆ ಸಮಾವೇಶಗಳು ಕಲೆತಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಉಪಾಧಿರಾಹಿತ್ಯದ ನಿಲುವು ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧನಗಳ ಭೂಯೋದರ್ಶನದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪಾಧಿರಾಹಿತ್ಯ, ನಿರುಪಾಧಿಕತ್ವ ಜ್ಞಾನದ ನಿಲುವಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಭೂಯೋದರ್ಶನದ ಜೊತೆಗೆ 'ಪ್ರತಿಯುಕ್ತಿ' ರೂಪವಾದ ತರ್ಕವೂ ಸಹಾಯಕವೆಂದು ಚಿದಾನಂದನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಬಹುತೆರನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ (ವ್ಯಾಪ್ತಿ)ಸಂಬಂಧದ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವನ್ನು 'ಯತ್ರಧೂಮಃ ತತ್ರಾಗ್ನಿಃ' ಎಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ. ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಧನವಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂಶಯ (ವ್ಯಭಿಚಾರ ಸಂಶಯ) ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಇದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಮಿತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ನಿಯತಕಾರಣವಾಗಿ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಾ ಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿ' ಅಂದರೆ ಅಲೌಕಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಬಳಕೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ 'ವ್ಯಾಪಕಸಾಮಾನ್ಯ' (ಸರ್ವಾನುಗತವಾದ ಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ) ವೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುವ ರೀತಿ ಭಾಟ್ಟರಿಗೆ

ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂತಹ 'ವ್ಯಾಪಕ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳ' ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆರೂಪವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಭಾಕರರು ಹೇಳುವ ರೀತಿ ಇಂತು—ಕಾರ್ಯ, ಕಾರಣ, ಅಂಶ, ಅಂಶಿ, ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತಹ ನಿತ್ಯ, ಅವ್ಯಭಿಚರಿತ ಯಥಾರ್ಥಸಂಬಂಧವೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಸಂಬಂಧಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಡನೆ ತೋರಿದ ದೇಶ ಕಾಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು 'ವ್ಯಾಪಕ ಸಾಮಾನ್ಯ'ದ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧನ ಇವೆರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ತೋರುವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅವುಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು, ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೊಡನೆ ಸಮಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರವು. ಪ್ರಭಾಕರನ ಪ್ರಕಾರ, ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯ ದರ್ಶನದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಅಗ್ನಿಯ ಅನುಮಾನವು ನಮಗೆ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಯದಿರುವ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂಯೋ ದರ್ಶನದ ಫಲವಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿರುವುದೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅನುಮಾನವು, ಸ್ಮೃತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದದ್ದೇ. ಪ್ರಭಾಕರರ ಮತದಲ್ಲಿ, ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಪ್ರಮೆಗೆ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಅನುಮಾನಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ಗೃಹೀತ ಗ್ರಾಹಿ' ದೃಷ್ಟದರ್ಶನ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮುನ್ನಡೆಯೇರ್ಪಡದಿದ್ದರೂ, ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಅದರೊಡನೆ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅದು ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧನಗಳ ಸಕೃದ್ದರ್ಶನದಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಸಾಕು. ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧ ಸಂನಿವೇಶಗಳು ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಾರ್ಢ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನೊದಗಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.[೧೧]

ಶಬ್ದ ಅಂದರೆ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಶಬ್ದಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಲು ತೊಡಗಿದ ಉಪವರ್ಷನು ಹೇಳಿರುವುದು; ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೇ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ; ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ವೈದಿಕ ಶಬ್ದ.[೧೨] ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಅಥವಾ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ ಕುಮಾರಿಲನು ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಎರಡಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೌಕಿಕ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಪ್ರಭಾಕರನು ವೈದಿಕ ಶಬ್ದವೇ ನಿಜವಾದ ಶಬ್ದವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರಿಲನೂ ಪ್ರಭಾಕರನೂ ವೇದ, ಸ್ಮೃತಿ ಆಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಧರ್ಮವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ.[೧೩]

ವೇದವನ್ನು ಈಶ್ವರ ರಚಿತವೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರೂ ವೇದಾನ್ತಿಗಳೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ವೇದ ಸ್ವಯಂವ್ಯಕ್ತವೆಂದು ಮನುಷ್ಯನಿಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನಿಂದಾಗಲಿ ಅದು ರಚಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ವೇದಗಳು ರಚಿತವಾಗಿ ಪೌರುಷೇಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಯಾರಾದರೂ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ಅವರ ನೆನಪು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು.[೧೪] ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ವೇದಗಳು ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಈಗ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದುವು.[೧೫] ಕಾಣ್ವ ಕಾಠಕ ಎಂಬೀ ಶಾಖೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಆ ಗುರುಗಳು ಕೈಕೊಂಡ ಪ್ರವಚನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬಂದಿವೆ.[೧೬]

ನಾವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವೈದಿಕವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯವು. ಕುಮಾರಿಲನ ಮತದಲ್ಲಿ, ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಭಿಧಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪದಗಳು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಒಂದರೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪದಗಳಿಂದ ತೋರಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯು, ಆಕಾಂಕ್ಷೆ.ಯೋಗ್ಯತೆ, ಸನ್ನಿಧಿ ಎಂಬುವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಶಾಬ್ದ ಬೋಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಭಾಟ್ಟರು 'ಅಭಿಹಿತಾನ್ವಯವಾದ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.[೧೭]

ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗ ಪದಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ 'ಅನ್ವಿತಾಭಿಧಾನವಾದವನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲಾಗಿ ಪದಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪದಾರ್ಥಗಳ, ಅನ್ವಿತಾರ್ಥಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ, ಸಂನಿಧಿ ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅನ್ವಿತ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪದಾರ್ಥ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಶಾಬ್ದಬೋಧ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಬ್ದಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, 'ಅಶಾಬ್ದ'ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಸಮಾಧಾನ ನೀಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಅಭಿಹಿತಾನ್ವಯವಾದಿಗಳು ವಾಕ್ಯಲಕ್ಷಣೆ ಅಂದರೆ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೂ ಕೂಡಲಿಕ್ಷಣಾ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅರ್ಥಗ್ರಹಣವುಂಟು ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಬೋಧವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.[೧೮]

ಉಪಮಾನ ಅಥವಾ ಹೋಲಿಕೆ ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಗೋಚರಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯ ದರ್ಶನದಿಂದ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಡನೆ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇರ್ಪಡದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅದೇ ಸಾದೃಶ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಮಾಣ.[೧೯] ಗೋವಿನಂತಿರುವ ಗವಯವೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಂಡ ಸಾದೃಶ್ಯವು, 'ಈ ಗವಯಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದುದ್ದು ನನ್ನ ಹಸು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ನೈಯಾಯಿಕನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಪರಿಚಿತ ಮತ್ತು ಅಪರಿಚಿತವಾದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗವಯಪದಾರ್ಥದ ಗ್ರಾಹಕಶಕ್ತಿಯು (ಶಕ್ತಿಗ್ರಹವು) ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಗ್ರಹದಿಂದ ಗವಯಪದವು ನಾವು ನೋಡದಿರುವ, ಹಸುವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು 'ಅಸೌ ಗವಯಪದವಾಚ್ಯ:' 'ಇದು ಗವಯಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ನೈಯಾಯಿಕನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಮಾನಕ್ಕೂ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಉಪಮಾನಕ್ಕೆ ಅನಪೇಕ್ಷಿತವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.[೨೦]

ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ—ಕಲ್ಪನೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಸ್ತು ಒಂದು ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕೆಂದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ನಾವು ನೋಡಿದುದೋ ಅಥವಾ ಕೇಳಿದುದೋ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇದ್ದಾನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಧಾರ ಅವನು ಜೀವಂತನಾಗಿರುವನೆಂಬ ನಂಬುಗೆಯೂ ಮತ್ತು ಅವನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ನಂಬುಗೆಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧ ಅಥವಾ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯೊಳಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಅವನು ಬದುಕಿರುವುದು. ಈ ವಿರೋಧ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಆತನು ಎಲ್ಲೋ ಹೊರಗಡೆ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿರೋಧವಾಗಿ ತೋರುವ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಐಕರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯೆಂದು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಲು ಸಾಧನವಾದ ಕಾರಣ. ಇದು ಕುಮಾರಿಲನ ಮತ.

ಪ್ರಭಾಕರನ ಮತದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮೂಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಹೇತು ನಿಶ್ಚಯವೇ ಪ್ರವರ್ತಕ. ದೇವದತ್ತನು ಹೊರಗಡೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇದ್ದಾನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆತನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಖಂಡಿತ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ, ಅವನು ಜೀವಂತನಾಗಿರುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.[೨೨]

ಅಭಾವ—ಅನುಪಲಬ್ಧಿ—ಕಾಣದಿರುವುದು ಇದು ಇತರ ಐದು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಭಾವ. ಅಭಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವೇ ವಿಷಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂನಿಕರ್ಷವೂ ಇಲ್ಲ.[೨೩] ಅಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಭಾಕರನು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಾವ ಕೇವಲ ಅಧಿಕರಣ (ಆಶ್ರಯ) ರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಮಾರಿಲನು ಅಭಾವವನ್ನು ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವೆಂದುಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು 'ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಭಾವವನ್ನು (ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ) ಕಾಣಬಹುದೆಂಬ ನೈಯಾಯಿಕ ಮತವು ಅವನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲ ಅಂದ ಮೇಲೆ ಭಾವವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಮೊದಲು ಐದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಭಾವಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಅಭಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಅಭಾವ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ.[೨೪]

ಸಂಭವ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಕೆಲರು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಭವವೂ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯವೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

೩. ಪ್ರಮೇಯ ತತ್ತ್ವ

ತತ್ತ್ವಪದಾರ್ಥಗಳು—ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದಂತೆಯೇ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಬೌದ್ಧರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನೂ ಶೂನ್ಯವಾದವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಾಹಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು, ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರಿಲನು ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬ ಮೊದಲು ನಾಲ್ಕು ಭಾವರೂಪದ್ದು. ಐದನೆಯದಾದ ಅಭಾವವು ಅಸದ್ರೂಪ, ಗಾತ್ರ, ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳದ್ದು ದ್ರವ್ಯ, ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು, ತಮಸ್ಸು, ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ದಿಕ್ಕು, ಆತ್ಮಾ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಶಬ್ದ—ಇವು ದ್ರವ್ಯಗಳು. ದೀಪವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಕತ್ತಲೆಯು ಕಾಣುವುದರಿಂದ, ತಮಸ್ಸು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದೆ. ನೀಲ ಗುಣವೂ ಚಲನಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ, ತಮಸ್ಸು ಭಾವದ್ರವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನೈಯಾಯಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅಣುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾತೀತವಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುವು. ತೆರೆದ ಕಿಟಿಕಿಯ ಮೂಲ ಪ್ರಸರಿಸುವ ಸೂರ್ಯಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಧೂಳಿಕಣಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಅಣುಗಳಿಂದ ವಿವಿಧ ಪರಿಮಾಣ ವಸ್ತುಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುವ ಸಮವಾಯವಲ್ಲ. ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಭೇದಾಭೇದ ಸಂಬಂಧ. ಕಾರ್ಯವಸ್ತು ರೂಪದ ಮಾರ್ಪಾಟಿನಿಂದ ಬಹಳ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಆದಿದ್ರವ್ಯ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಭೇದಾಭೇದ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಇದಿರಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಣ್ಣುಮುದ್ದೆಯು, ಒಮ್ಮೆ ಮಡಕೆಯಾಗಿ, ಅನಂತರ ಪರಿಯೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟರೂ, ಅದು ಒಂದೇ ಸ್ವಭಾವದ ಮಣ್ಣುಮುದ್ದೆ. ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ದ್ರವ್ಯ ಮಾತ್ರ ಅಳಿಯದೆ, ಬೇರ್ಪಡದೆ, ಉಳಿದು

ಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳೂ ಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳೂ ಆದ ಸಾಂಖ್ಯರನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ದಿಕ್ಕು, ಆತ್ಮಾ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಶಬ್ದ. ಈ ದ್ರವ್ಯಗಳು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಭು, ಸರ್ವಗತ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಉಳಿದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮದ್ರವ್ಯ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅನಂತವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮರು ನಿತ್ಯ, ವಿಭು, ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದುವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುವು. ಕುಮಾರಿಲನ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೂ ಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಭುವಾದ ದ್ರವ್ಯ. ಆತ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ವಿಭುದ್ವಯ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಮೂರ್ತ ಸ್ವಭಾವವಾದ ದೇಹಾದಿಗಳ ಅಡಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದುವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಭುವಾದ ದ್ರವ್ಯ. ನಾದ ಅಥವಾ ಧ್ವನಿಯ ಮೂಲಕ ಶಬ್ದವು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.[೨೫]

ನೈಯಾಯಿಕನಂತೆಯೇ ಮೀಮಾಂಸಕನು ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಶಬ್ದ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮ—ಇವು ಗುಣಗಳಲ್ಲ. ಧ್ವನಿ, ಪ್ರಾಕಟ್ಯ, ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ—ಇವು ಗುಣಗಳು. ಧ್ವನಿ ವಾಯುವಿನ ಗುಣವಾಗಿ ನಿತ್ಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕಟ್ಯವೆಂಬ ಧರ್ಮ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬ ಗುಣವಿದೆ. ಅದು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಉತ್ಪನ್ನ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಸುಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಿದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದ ಶಕ್ತಿಯ ಸದ್ಭಾವ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವರ್ಗವೇ ಮುಂತಾದ ಫಲಗಳನ್ನು ಯಾಗಶಕ್ತಿ ನೀಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ವೇದದ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಕರ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರ. ಅದು ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಚಲನೆ. ವಿಭುವಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ. ಭೇದಾಭೇದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲದೆ ಉಳಿದುದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು 'ಸತ್ತಾ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಭಾಕರನಿಗೂ ಕುಮಾರಿಲನಿಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅಭಾವವೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ, ಅಧಿಕರಣ ಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮತ್ತೇನೂ ಆಗಲಾರದು. ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟದ ಅಭಾವ ಅಂದರೆ ಭೂತಲವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಘಟವು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದೂ ಸಹ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಲ್ಲದೆ, ಪರತನ್ತ್ರತಾ (ಸಮವಾಯ) ಶಕ್ತಿ, ಸಾದೃಶ್ಯ, ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಸ್ವತನ್ತ್ರಪದಾರ್ಥಗಳು. ಕುಮಾರಿಲ ಮತದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆ ಗುಣಗಳು; ಪರತನ್ತ್ರತೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಸಂಬಂಧ; ಎರಡು ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಸಮಾನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕೆಲವು ಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮಗಳೇ ಸಾದೃಶ್ಯ. ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗಗಳಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅನುಮಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಪ್ರಭಾಕರನು ನುಡಿದರೆ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಕುಮಾರಿಲನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭಾಕರನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಸಕಲ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾರಣರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮಾಡುವುದು ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ: ಅದಕಾರಣ ಕುಮಾರಿಲನೂ ಪ್ರಭಾಕರನೂ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ ಮತದಲ್ಲಿ ತಮಸ್ಸು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಅಭಾವ ಮಾತ್ರ;

ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ದಿಕ್ಕುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲಿ, ಅತೀನ್ದ್ರಿಯ. ಶಬ್ದಗುಣಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಆಕಾಶವನ್ನು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಬಹುದು. ನೈಯಾಯಿಕರಂತೆಯೇ, ಮನಸ್ಸು ಅಣುವಾದ ನಿತ್ಯದ್ರವ್ಯ. ಆತ್ಮರು, ನಿತ್ಯರು. ಅನೇಕರು, ಪ್ರತಿಶರೀರದಲ್ಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲೂ ಅವರು 'ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯ'ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ವಿಭು, ಕರ್ತಾ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃಗಳು.[೨೬]

ಆತ್ಮಾ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ನಿತ್ಯನೆಂಬ ವಾದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೈಮಿನಿ ಮೌನತಾಳಿದ್ದಾನೆ. ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ೩.೩.೫೩ನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಉಪವರ್ಷನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ೧.೧.೫ನೆಯ ತನ್ನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪವರ್ಷನ ಆತ್ಮವಾದವನ್ನು ಶಬರಸ್ವಾಮಿ ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ. ದೇಹ, ಇನ್ದ್ರಿಯ, ಬುದ್ಧಿ—ಇವು ನಶ್ವರವಾದುವು. ಇವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ಅವರೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಈಗಿನ ಜೀವಿತದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮರಣಾನಂತರ ಯಾಗ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ದೊರೆಯಬೇಕಾದ ಪುತ್ರ ಅಥವಾ ಸ್ವರ್ಗಫಲವನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ವೈದಿಕ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾಗಗಳನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡಿವೆ. ಬೇರೆ ಯಾವ ನಿರ್ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಯಾಗಕ್ರಿಯೆಗೆ ಯಾವನು ಕರ್ತನೋ ಅವನೇ ಅದರ ಫಲಕ್ಕೂ ಭೋಕ್ತಾ ಎಂಬ ನಿಯಮವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಶ್ವರವಸ್ತುವಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲದೆ ಮರಣಾನಂತರವೂ ಯಾಗಾನುಷ್ಠಾತೃವಿನ ಆತ್ಮ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕು. ಆತ್ಮವಸ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಜ್ಞಾತಾ. ಅದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಸಂತಾನವೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಭು, ಅಣುಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ಯಾಗಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕರ್ತಾ; ಕರ್ಮಫಲದ ಭೋಕ್ತಾ. ಅದು ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯವೆಂದು ಶಬರಸ್ವಾಮಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ.[೨೭] ನೈಯಾಯಿಕರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಾನೇಕತ್ವವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ—ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ—ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಜಡೋ ಬೋಧಾತ್ಮಕಶ್ಚ'. 'ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ', ಅಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಜಡವಾದರೂ ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯನೆಂದು ಬಾಟ್ಟ ಮತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಧುಸೂಧನ ಸರಸ್ವತಿ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅನುವ್ಯವಸ್ಥಾಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಜ್ಞಾನಾಶ್ವಯವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮವಸ್ತು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಜಡವಸ್ತು.[೨೮]

ಪ್ರಭಾಕರನ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದ, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಆತ್ಮವಸ್ತು. ಪೂರ್ವಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಇದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

ಪೂರ್ವಾನುಭವದ ಆಶ್ರಯವೂ ಇಂದಿನ ಸ್ಮೃತಿಯ ಆಶ್ರಯವೂ ಒಂದೇ ಆದ ನಿತ್ಯಾತ್ಮ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ವಿಷಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ವಾಶ್ರಯವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಕರ್ತಾ, ಭೋಕ್ತಾ, ಮತ್ತು ವಿಭು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಜಡದ್ರವ್ಯ.[೨೯]

ಅಪೂರ್ವ— ಯಾಗ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಅವು ನೀಡುವ ಫಲಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವಾಗ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ 'ಅಪೂರ್ವ'ವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭವೊದಗಿತು. ಫಲೋದಯದವರೆಗೂ ಯಾಗಕ್ರಿಯೆಗಳು ಉಳಿಯಲಾರವು. ಅಪೂರ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ, ಯಾಗಕರ್ಮ

ಫಲಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ಸಂಬಂಧದ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಮಾರಿಲನು ಹೇಳುವಂತೆ ಯಾಗವನ್ನಾಚರಿಸುವ ನಿತ್ಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾಗಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅಪೂರ್ವವು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಆತನು ಫಲಾನುಭವಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ವರೆಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರ ದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯೇ (ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿ) ಅಪೂರ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ: 'ಸ್ವರ್ಗಕಾಮೋಯಜೇತ' ಸ್ವರ್ಗಾಪೇಕ್ಷಿ ಯಾಗ ಮಾಡಲೇಬೇಕು' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಯಾಗ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ತತ್ಫಲ ವಾದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಕರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ. ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕೂಟರೂಪವಾದ ಯಾಗವು ಸ್ವರ್ಗ ಲಭಿಸುವ ವರೆಗೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾಗಾನುಷ್ಠಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ಯಾಗಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ವಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲೋದಯದ ವರೆಗೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಅಪೂರ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಪ್ರಭಾಕರನು ಅಪೂರ್ವ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೋ, ತದುತ್ಪಾದಕ ಯತ್ನದಲ್ಲಿಯೋ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯು ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಫಲೋ ದಯದ ವರೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವ 'ಯತ್ನದಲ್ಲಿ' ಅಪೂರ್ವ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವೇದದ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯತಮಪ್ರತ್ಯಯವಾದ 'ಲಿಙ್' ಪ್ರತ್ಯಯಾರ್ಥವಾದ 'ಯತ್ನ'ಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಪಾದ್ಯವೆಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಹೆಸರಿಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ನಿಯೋಗ, ಅಪೂರ್ವ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಪ್ರೇರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಆಜ್ಞಾಶಕ್ತಿ; ಇದು ವಿಧಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇತರ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.[೨೦]

ಈಶ್ವರ—ಆತ್ಮ ವಿಚಾರದಂತೆಯೇ ಈಶ್ವರಾಸ್ತಿತ್ವದ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಜೈಮಿನಿ ಮೌನ ತಾಳಿದ್ದಾನೆ. ಸರ್ವಶಕ್ತಿಮಯವಾದ ಈಶ್ವರ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿರೋಧವಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದಕ್ಕೂ ವೇದಗಳು ಈಶ್ವರರಚಿತ ಎಂಬ ನೈಯಾಯಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರೋಧವಿದೆ. ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಯಾಗಾನುಷ್ಠಾನದ ಫಲವನ್ನು ಈಶ್ವರನು ಒದಗಿಸುತ್ತಾನೆಂಬ ವೇದಾನ್ತವಾದಕ್ಕೂ ಮನ್ನಣೆಯಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಕೈವಾಡವಿಲ್ಲದೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಾದ ಅಪೂರ್ವದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಯಾಗಗಳೇ ಫಲವನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲುವು. ಈಶ್ವರನ ಕೈವಾಡ ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಆತನು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವನು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡದ ಫಲಾನುಭವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲಾರನು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ವೈಷಮ್ಯ ಮತ್ತು ನೈರ್ಘೃಣ್ಯವೆಂಬ ಮಹಾದೋಷಗಳಿಗೆ ಈಶ್ವರನು ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಪೂರ್ವವೇ ಫಲ ವನ್ನು ನೀಡುವ ಶಕ್ತಿ, ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಜೈಮಿನಿ ಮತವನ್ನು ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿದೆ. ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗೆ ಜೈಮಿನಿ ವಿರೋಧಿ ಯಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಬಾದರಾಯಣನು ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದಾಗ ಜೈಮಿನಿ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆದಿಯು ಇರಲಿಲ್ಲ, ಅಂತ್ಯವು ಸಂಭಾವಿಸು ವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಮೀಮಾಂಸಕರ ನಂಬಿಕೆ. ಈಗಿನಂತೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚವು ಹಿಂದೆಯೂ ಇತ್ತು ಮುಂದೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. 'ನಕದಾಚಿದನೀದೃಶಂಜಗತ್' ಜಗತ್ತು ಎಂದೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಿ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಳಯವಾಗಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದಗಳ ಪರಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ನ್ಯೂನತೆ ತರುವ ಎಂತಹವಾದವಾದರೂ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಅಂಗೀಕಾರ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ.

ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರಿಲನಾಗಲಿ ಪ್ರಭಾಕರನಾಗಲಿ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಆತ್ಮ ನಿತ್ಯತ್ವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜೈಮಿನಿ ಮೌನ ತಾಳಿದ್ದರೂ, ಕುಮಾರಿಲ ನುಡಿದಿರುವದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ನಿರೀಶ್ವರವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಶಬರಸ್ವಾಮಿ ಆತ್ಮ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ವಾದಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿರುವುದು, ವೇದಾನ್ತ ಸೂತ್ರದ ೩.೩.೫೩ನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಉಪವರ್ಷ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಯುಕ್ತಿ. ಮತ್ತು ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ಲಭಿಸಬೇಕಾದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಆತನು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.[೨೦] ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ ಶಬ್ದ ಬ್ರಹ್ಮ, ಅದು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಹೊಂದಿದೆ.[೨೧] ಪ್ರಭಾಕರನ ರೀತ್ಯಾ ಜಗತ್ತು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತದುತ್ಪಾದಕಾಂಶಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯಂತಗಳುಂಟು. ಚೇತನಾಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳ ಶರೀರೋತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಕೈವಾಡವನ್ನು ಪ್ರಭಾಕರನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ವಾಚೀನ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅತ್ಯುತ್ಕಟ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿತು. ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪ್ರಳಯಗಳನ್ನು ತಾವು ಒಪ್ಪುವ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರೆಂದೂ ಅವರು ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈಶ್ವರನು ಪ್ರತಿ ಪ್ರಳಯದಲ್ಲೂ ವೇದಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ, ಪುನಃ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿದ್ದ ಆನುಪೂರ್ವಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂಬ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಹ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.[೨೨]

ದೇವತೆಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಭಾವನೆಯು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ದಿವ್ಯ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ವಿಹಿತವಾದ ಯಾಗಗಳನ್ನು 'ಅಗ್ನಯ ಇದಂ ನಮಮ,' 'ಇದು ಅಗ್ನಿಗೋಸ್ಕರ, ನನಗಲ್ಲ,' ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾನವರು ದೇವತೆಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗರೂಪವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಪ್ರಧಾನ. ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವತೆ ಆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಅಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಹುಮಂದಿ ಯಾಗಾನುಷ್ಠಾತೃಗಳು ಆಹ್ವಾನವಿತ್ತು ನೀಡುವ ಹವಿಷ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಒಂದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಒದಗುವುದರಿಂದ, ತತ್ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಲು, ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ದೇಹವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅಗ್ನಿ ಇಂದ್ರ ಮುಂತಾದುವು ಕೇವಲ ನಿತ್ಯವಾದ ಶಬ್ದಗಳೇ ವಿನಾ ಮತ್ತಾವ ರೂಪದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮನ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪಠಿತವಾದ ಪದಗಳನ್ನೂ ಆನುಪೂರ್ವೀ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವ ಸ್ಥಿರಪಟ್ಟರೂ, ವೇದಗಳಿಗೆ ಪರಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮದ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಹವಿಲ್ಲದೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆಕಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು. ಈ ರೀತಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹಿಂಬದಿಗೆ ಒತ್ತಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಅತಿಮಾನುಷವಾದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಭಾವವುಳ್ಳ ಈಶ್ವರ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲಿ ದೇವತಾ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಇಳಿಮುಖವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಯಾಗದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಅನುಷ್ಠಾತೃಗಳನ್ನು ಈಶ್ವರನು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹರಸುತ್ತಾನೆ. ಅಥವಾ ಅವರು ಸತ್ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದ ಫಲಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭುಜಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲ್ಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಮೋಕ್ಷ:—ಸ್ವರ್ಗವೇ ಮೊದಲಾದ ಅಭ್ಯುದಯ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲ ಧರ್ಮವೇ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಜೈಮಿನಿ, ಶಬರಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾಕರರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತೆಯಾಗಲಿ, ಸಾಮಂಜಸ್ಯವಾಗಲಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಕುಮಾರಿಲ. ಶಾಲಿಕನಾಥ ಮತ್ತು ಅವರ ಹಿಂಬಾಲಿಕರು ಮೋಕ್ಷ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ದುಃಖ ಮತ್ತು ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಪುನರ್ಜನ್ಮದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಕುಮಾರಿಲನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ, ದೇಹಾನ್ತರಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಯಾವ ಕರ್ಮಶೇಷವೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಉಳಿಯದಂತಾಗಬೇಕು. ಮೋಕ್ಷಾರ್ಥಿಯು ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ ಖಂಡಿತ ಮಾಡಕೂಡದು. ಅವೆರಡೂ ಹೊಸ ಬಂಧನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ವಿಹಿತಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ನಿತ್ಯವೂ ಮತ್ತು ನೈಮಿತ್ತಿಕವೂ ವಿಹಿತಕರ್ಮ. ವಿಹಿತಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಪಾಪವೂ ಸಂಕಟವೂ ಒದಗುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವೇ ಸಂಗತ್ಯಾಗ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಧರ್ಮಾಚರಣೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಜನ್ಮಾನ್ತರವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅದು ಸಹಾಯ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನದ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿ ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷದ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಾತ್ಮನು ಸಮಸ್ತ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಂದ ವಿಮೋಚಿತನಾಗಿ ತನ್ನ ನೈಜವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ತನ್ಮೂಲಕವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಸಂಭವಿಸದೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತಾತ್ಮನು 'ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ'ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿ ಕುಮಾರಿಲನೂ ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಕರ್ಮವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ 'ಜ್ಞಾನ ಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯ'ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ನಪುನರಾವರ್ತತೆ' 'ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯಾಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಮೋಕ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಂತೆಯೇ ಕುಮಾರಿಲನೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ವಿಮುಕ್ತಿಯೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಯಾರು ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಗಂಡಿರುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿರ್ಧಾರ 'ಅನಾವೃತ್ತಿಃ ಶಬ್ದಾತ' ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಿಂದಲೂ (೪.೪.೨೨) ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಒದಗಿದೆ.[೩೪]

ಶಾಲಿಕನಾಥನ ಮತದಲ್ಲಿ—ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಮತ್ತು ತನ್ಮೂಲಕ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮಗಳ ನಾಶವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ಮೋಕ್ಷವು ಆನಂದದ ಅವಸ್ಥಾ ವಿಶೇಷವಲ್ಲ. ಅದು ಆತ್ಮನ ಕೇವಲ ಸಹಜಾವಸ್ಥೆ. ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಡಿದುಹೋದರೆ, ಶಾರೀರ ಮತ್ತು ಮಾನಸವಾದ ಸಮಸ್ತ ಕ್ಲೇಶಗಳು ಮಾಯವಾಗಿ. ಆಗ ಆತ್ಮನು ಮುಕ್ತನೂ ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರಿಲನಂತೆಯೇ ಶಾಲಿಕನಾಥನೂ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಗೆ ಅತ್ಯಪೇಕ್ಷಿತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುವು ಯಾವುವೆಂದರೆ—ವಿಹಿತಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ, ನಿಷಿದ್ಧ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಅನನುಷ್ಠಾನ. ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಕ್ಷಯಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಾಚರಣೆ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಮುಂದೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಕರ್ಮವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕೂ ಬೇಕಾದ ಆತ್ಮಸಂಯಮ, ತೃಪ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಆತ್ಮಗುಣಗಳು ಇವೆ.[೩೫]

೪. ಧರ್ಮ

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಧರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧನ ಎಂದು ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ತನಗೆ, ತನ್ನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ, ಬಂಧು ವರ್ಗಕ್ಕೆ, ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶ್ರೇಯೋನುಗುಣವಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆಂದೂ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಈಶ್ವರನು ಇದ್ದರೆ, ಅವನು ಕರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಮೊಟಕು ಮಾಡಲಾರನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಪ್ರಾಣಾಪಹಾರಕಕೃತ್ಯ ಹಿಂಸಾಕೃತ್ಯ. ಅದು ನಿಷಿದ್ಧ. ಅಗ್ನೀಷೋಮೀಯದಂತಹ ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಧಿಸಿರುವ 'ಪಶುವಿಶಸನ'ಕರ್ಮ ಮಾರಕ ಕೃತ್ಯವಾದರೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದರೂ, ಅಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆ ಸ್ವಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪದ್ದು, ಅದು ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಎರಡನೆಯದು ಈಶ್ವರಾರಾಧನೆಗೆ ಅಥವಾ ಯಾಗಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಿತವಾದದ್ದು. ಅದು ಕ್ರತ್ವರ್ಥ. ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ, ಶ್ರೇಯಃಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಅಥವಾ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮದ ಗುಣವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಭಿಸಂಧಿಯೇ ಮುಖ್ಯಾವಲಂಬನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲೌಕಿಕವಾದ ವಿಷಯಗಳ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ಏಕಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ.

ಕರ್ಮವನ್ನು ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿದೆ. ಮೊದಲೆರಡು ವಿಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯ ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಆಚರಿಸದೆ ಹೋದರೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಭಾಗಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಹರಹಃ ಸಂಧ್ಯಾ ಮುಪಾಸೀತ' 'ದಿನದಿನವೂ ಸಂಧ್ಯೋಪಾಸನೆ ಮಾಡು' ಎಂಬ ರೀತಿ, ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಜೆ ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯು ಅವಶ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಣಗಳ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಏರ್ಪಡುವ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಚರಿಸಬೇಕಾದ ಸ್ನಾನ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದು ನಮ್ಮ ಇಷ್ಟಾನುಸಾರಿಯಾದುದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟಫಲಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಯಸಿದಾಗ ಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ. ಅದು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಯಥಾ ವಿನಿಯೋಗಂ ಅಧಿಕಾರಃ,' ಅಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಯಾಗವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಯಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಲಕರಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇದ್ದು, ಯಾಗದ ಆಚರಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಅವಕಾಶ ಯಾರಿಗಿರುವುದೋ ಅವನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಲು ಅರ್ಹವಾದುದು. 'ಯಥಾಧಿಕಾರಂ ವಿನಿಯೋಗಃ'[೩೬] ಎಂಬಂತೆ ಅಂಗರೂಪವಾದ ಯಾಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಧಾನ ಯಾಗವನ್ನೇ ಮಾಡಬಲ್ಲವರಿಂದಲೂ ಯಾವಜ್ಜೀವವಾಗಿ ಉಳಿದ ಇಬ್ಬಗೆಯ ಕರ್ಮಗಳು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರಬೇಕು. ಆತ್ಮದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕರ್ಮವೂ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೂಡ ಮುಕ್ತಿಸಾಧನವೆಂದು ಧರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಶ್ರೇಯೋಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ತಂ ಏತಂ ವೇದಾನುವಚನೇನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾ ವಿವಿದಿಷನ್ತಿ ಯಜ್ಞೇನದಾನೇನ ತಪಸಾನಾಶಕೇನ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಲಾಭವನ್ನು ಬಯಸುವ ಜಿಜ್ಞಾಸು, ತನ್ನ ಅಂತಃಕರಣ ಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ, ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯವೆಂಬ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಸಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸಂಶಯಗ್ರಸ್ತವಾದ ಅಥವಾ ಅನೇಕಾರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ರೀತಿ ನಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತ, ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ದರ್ಶನವಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವ್ಯಾಕರಣ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪದಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೂ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸುವಂತೆ, ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು (ವಾಕ್ಯ) ಪ್ರಮಾಣ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ನೋಡಿ, ಹಿಂದು ತರ್ಕಪ್ರವೇಶ–ಪೀಠಿಕೆ, ಪು. ೮–೯.
೨. ನೋಡಿ. ಲೇಖಕನ ಪೀಠಿಕೆ, ಭಾಗ ೧–ತತ್ತ್ವಬಿಂದು ಪ್ರಕಟನೆ.
೩. 'ಯಸ್ಯ ಚ ದುಷ್ಟಂ ಕರಣಂ ಯತ್ರ ಚ ಮಿಥ್ಯೇತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಃ, ಸಏವಾಸಮೀಚೀನಃ ಪ್ರತ್ಯಯಃ.' (ಶಬರ ಭಾಷ್ಯ), ೧.೧.೫.)
೪. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಎರಡನೆಯದನ್ನು ತಿಳಿಯು ವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನ ಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.
೫. ನೋಡಿ, ತತ್ತ್ವಬಿಂದು. ಪೀಠಿಕೆ, ಪು. ೭೨–೪ ಮತ್ತು ಗಲಗನಾಥಝಾ ಅವರ 'ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ' ಪು. ೧೫, ೨೪–೪.
೬. 'ಸತ್ಸಂಪ್ರಯೋಗೇ ಪುರುಷಸ್ಯೇನ್ದ್ರಿಯಾಣಾಂ ಬುದ್ಧಿಜನ್ಮತತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ.' (ಪೂ.ಮೀ.ಸೂ. ೧.೧.೪.)
೭. ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ ಚತುರ್ಥ ಸೂತ್ರ, ಕಾರಿಕೆಗಳು ೧೧೨–೧೩.
೮. ನೋಡಿ, ಪ್ರಕರಣಸಂಚಿಕಾ–ಪು. ೫೪.೫.
೯. ನೋಡಿ, ಹಿಂದು ತರ್ಕಪ್ರವೇಶ–ಪು. ೧೫೮.
೧೦. 'ಜ್ಞಾತ ಸಂಬಂಧಸ್ಯ ಏಕದೇಶದರ್ಶನಾತ್ ಏಕದೇಶಾನ್ತರೇಽಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟೇಽರ್ಥೇ ಬುದ್ಧಿಃ' ಶ. ಭಾ. ೧.೧.೫.)
೧೧. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೋ ದೃಷ್ಟಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯತೋ ದೃಷ್ಟಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಇಬ್ಬಗೆಯ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ನೋಡಿ. ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ ೧.೧.೫. ಅನುಮಾನ ಖಂಡ–ಕಾರಿಕೆಗಳು ೧೪೧–೪.
೧೨. 'ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಶಬ್ದ ವಿಜ್ಞಾನಾದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟೇಽರ್ಥೇ ವಿಜ್ಞಾನಂ' (ಶ. ಭಾ. ೧.೧.೫.)
೧೩. ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಶಬ್ದವೆಂಬುದು ನಾದ ಅಥವಾ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾದ ವರ್ಣಗಳಲ್ಲದೆ ಮತ್ತಾವುದೂ ಅಲ್ಲ. (ನೋಡಿ, ಪೂ.ಮೀ.ಸೂ. ೧.೧.೫.)
೧೪. 'ವೇದಾಃ ಅಪೌರುಷೇಯಾಃ, ಅಸ್ಮರ್ಯಮಾಣ ಕರ್ತೃಕತ್ವಾತ್ ಯನ್ನೈವಂ–ತನ್ನೈವಂ.
೧೫. ಹೋಲಿಸಿ–ವೇದಸ್ಯಾಧ್ಯಯನಂ ಸರ್ವಂ ಗುರ್ವಧ್ಯಯನ ಪೂರ್ವಕಂ'. ದ್ವಿಪಂಕ್ತಿಯ ಎರಡು ಪಾದಗಳು, 'ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಸಾಮಾನ್ಯಾತ್ ಅಧುನಾಧ್ಯಯನಂ ಯಥಾ.'
೧೬. 'ಆಖ್ಯಾ, ಪ್ರವಚನಾತ' (ಪೂ.ಮೀ.ಸೂ. ೧.೧.೮.)
೧೭. 'ಪದೈರಭಿಹಿತಾಃ ಪದಾರ್ಥಾಃ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಂ ಬೋಧಯೇಯುಃ'
೧೮. ನೋಡಿ, ಲೇಖನ ಪೀಠಿಕೆ–ತತ್ತ್ವಬಿಂದು. ಭಾಗ (ಶ. ಭಾ.೧.೧.೭.) ತತ್ತ್ವಬಿಂದುವಿನ ವಿಭಜನೆ ಪು. ೧೭೧–೯೭.
೧೯. 'ಉಪಯಾನಮಪಿ ಸಾದೃಶ್ಯಂ ಅಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟೇಽರ್ಥೇ ಬುದ್ಧಿಂ ಉತ್ಪಾದಯತಿ–ಯಥಾ–ಗವಯದರ್ಶನಂ ಗೋಸ್ಮರಣಸ್ಯ (ಶ. ಭಾ. ೧.೧.೫.)
೨೦. ನೋಡಿ, ಸ್ವಪ್ರಕಟಿತ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಭೂಮಿಕೆ. ಭಾಗ ೩. ಪು. ೩೮–೪೦.
೨೧. 'ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿರಪಿ ದೃಷ್ಟಃ ಶ್ರುತೋವಾರ್ಥಃ ಅನ್ಯಥಾ ನೋಪಪದ್ಯತೇ ಇತ್ಯರ್ಥಕಲ್ಪನಾ.' (ಶ. ಭಾ. ೧.೧.೫.)
೨೨. ಕುಮಾರಿಲನ ಮತಕ್ಕೆ–ನೋಡಿ, ತನ್ತ್ರರಹಸ್ಯ ಪುಟ ೧೪ ಮತ್ತು ಮಾನಮೇಯೋದಯ–ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಪ್ರಕರಣ. ಹಾಗೆಯೇ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕೆಯ ಭೂಮಿಕೆ ಭಾಗ ೩. ಪು. ೪೦–೪.
೨೩. ಅಭಾವೋಽಪಿ ಪ್ರಮಾಣಾಭಾವ; ಸಾಸ್ತೀತ್ಯಸ್ಯಾರ್ಥಸ್ಯಾ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟಸ್ಯ. (ಶ. ಭಾ. ೧.೧.೫.)

೨೪. ನೋಡಿ, ಮೀಮಾಂಸಾ ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕೆಯ ಭೂಮಿಕೆ–ಪು. ೪೨.೫.

೨೫. ವರ್ಣಗಳಲ್ಲದೆ ಸಮುದಾಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ನಿರ್ಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದ ವೈಯಾಕರಣರ ಸ್ಫೋಟವಾದವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಪುರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನೋಡಿ, ಲೇಖಕ ೪ ತತ್ತ್ವಬಿಂದುವಿನ ಭೂಮಿಕೆ–ಪು. ೧೫೨–೬೭.)

೨೬. ನೋಡಿ, ಮಾನಮೇಯೋದಯ–ಮೇಯಖಂಡ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ ಹಿಂದುದರ್ಶನ–ಭಾಗ ೨. ಪು. ೪೧೪–೧೭ ಝಾರವರ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಭಾಕರ ಶಾಖೆ ಪು. ೮೭–೧೦೧ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ ಪು. ೬೧–೭೬.

೨೭. ಸ್ವಸಂವೇದ್ಯಭವತಿ. ನಾಸಾಭವನ್ಯೇನ ಶಕ್ಯತೇದ್ರಷ್ಟುಂ (ಶ. ಭಾ. ೧.೧.೫.)

೨೮. ನೋಡಿ, ನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಳೀ ಆತ್ಮನೋಽಸ್ತ್ಯಂಶದ್ವಯಂ. ಚಿದಂಶೋಽಚಿದಂಶಶ್ಚ, ಚಿದಂಶೇನದ್ರಷ್ಟೃತ್ವಂ; ಅಚಿದಂಶೇನ ಜ್ಞಾನಸುಖಾದಿಪರಿಣಾಮಿತ್ವಂ, ಮಾಮಹಂಜಾನಾಮೀತಿ ಜ್ಞೇಯತ್ವಂಚ.

೨೯. ಕರ್ತಾ ಭೋಕ್ತಾ ಜಡೋವಿಭುರಿತಿ ಪ್ರಾಭಾಕರಾಃ ಶಾ. ಬಿನ್ದು ಜಡವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನ್ಯಾಯ ರತ್ನಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ–ಸಚಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ಭಿನ್ನತ್ವಾಜ್ಜಡ;–ಜಾನಾಮೀತಿಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯತ್ವೇನ ಸಭಾತಿ, ನಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವೇನೆ.

೩೦. ನೋಡಿ, ಪ್ರಕರಣಪಂಚಿಕಾ, ಪು. ೧೮೫ ಮತ್ತು ಡಾ. ಝಾರವರ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಪು. ೨೫೭–೬೦.

೩೧. ನೋಡಿ, ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕಾ–ಆತ್ಮವಾದ–ಕಾರಿಕೆ ೧೪೮.

೩೨. 'ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ಯಚ್ಚೇದಂ ಶಾಸ್ತ್ರಂವೇದಾಖ್ಯಮುಚ್ಯತೇ । ತದಪ್ಯಧಿಷ್ಠಿತಂಸರ್ವಂ ಏಕೇವ ಪರ ಮಾತ್ಮನಾ ॥ (ತನ್ತ್ರವಾರ್ತಿಕಾ–ಪು. ೭೧೯.)

೩೩. ನೋಡಿ, ಆಪದೇವನ ನುಡಿ–ಈಶ್ವರೋಗತಕಲ್ಪೀಯಂ ವೇದಂ ಅನ್ಮಿನ್‌ಕಲ್ಪೇ ಸ್ಮೃತ್ಯೋಪದಿಶತಿ–ಪು. ೨.)

೩೪. ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕಾ–ಪು. ೧೩೦ ಮತ್ತು ನೋಡಿ–ಡಾ. ಗಂಗಾನಾಥ ಝಾರವರ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಪು. ೩೩–೫.

೩೫. ನೋಡಿ, ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ ಹಿಂದುದರ್ಶನ, ಭಾಗ ೨. ಪು. ೪೨೨–೩. ಡಾ. ಗಂಗಾನಾಥ ಝಾರವರ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಪು. ೩೬–೭.

೩೬. ನೋಡಿ, ಯಥಾಶಕ್ತಿನ್ಯಾಯ–ಪೂ.ಮೀ.ಸೂ. ೬.೩.೧.

ಗ್ರಂಥಗುಂಫ

ಜೈಮಿನಿ–ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರ, (ಪೂ.ಮೀ.ಸೂ.) ಶಬರಸ್ವಾಮಿ ಭಾಷ್ಯ ಸಮೇತ (ಶ. ಭಾ.) ವಾರಾಣಸೀ ೧೯೧೦.

ಭಟ್ಟ ಕುಮಾರಿಲ–ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ–ವಾರಾಣಸೀ.

ಭಟ್ಟ ಕುಮಾರಿಲ–ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ–ಸುಚರಿತಮಿಶ್ರನ ಕಾಶಿಕಾ ಸಮೇತ, ಭಾಗ ೩. ತಿರುವನಂತಪುರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾಲಾ, ಅಂಕ ೧೫೦, ತಿರುವನಂತಪುರ–೧೯೪೩.

ಭಟ್ಟ ಕುಮಾರಿಲ–ತನ್ತ್ರವಾರ್ತಿಕ–ವಾರಾಣಸೀ.

ಪ್ರಭಾಕರನ ಬೃಹತೀ–ಋಜುವಿಮಲಾ ಸಮೇತ–ಮದರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಮಾಲೆ. ಅಂಕ ೩. ಮದರಾಸು ೧೯೩೪.

ಮಿಶ್ರ–ಶಾಲಿಕನಾಥ–ಪ್ರಕರಣಪಂಚಿಕಾ, ವಾರಾಣಸೀ ೧೯೦೩.

ಮಿಶ್ರ–ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿ: ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕಾ, ನಿ. ಸಾ. ಮುದ್ರಾಲಯ ಮುಂಬಯಿ ೧೯೧೫.

ಆಪದೇವ: ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯಪ್ರಕಾಶ–ನಿ. ಸಾ. ಮುದ್ರಾಲಯ ಮುಂಬಯಿ ಶಕ–೧೮೩೩.

ಭಟ್ಟ ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಪಂಡಿತ ನಾರಾಯಣ: ಮಾನಮೇಯೋದಯ ಅಡ್ಯೆಯಾರ್ ೧೯೩೩.

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯ: ತನ್ತ್ರರಹಸ್ಯ–ಗಾಯಿಕವಾಡರ ಪ್ರಾಚ್ಯಮಾಲಾ, ಅಂಕ ೨೪, ಬರೋಡ–೧೯೨೩.

ಸುರೇಶ್ವರ: ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ–ಮುಂಬಯಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತಮಾಲಾ, ಅಂಕ ೩೮, ಮುಂಬಯಿ.

ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಎಸ್: ಹಿಂದುದರ್ಶನ–ಸಂಪುಟ ೨, ಲಂಡನ್ ೧೯೨೭.

ದಾಸಗುಪ್ತ ಎಸ್. ಎನ್: ಹಿಂದುದರ್ಶನ ಚರಿತೆ–ಸಂಪುಟ ೧, ಕಲ್ಕತ್ತ ೧೯೨೨.

ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಮಮ: ಎಸ್. ಕುಪ್ಪುಸ್ವಾಮಿ: ಹಿಂದುತರ್ಕಪ್ರವೇಶಿನೀ, ಮದರಾಸ ೧೯೩೨.

ದತ್ತ ಡಿ. ಎಂ; ಜ್ಞಾನದ ಷಟ್ಪಥಗಳು, ಲಂಡನ್ ೧೯೩೧.
ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಪಶುಪತಿನಾಥ: ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಪೀಠಿಕೆ, ಕಲ್ಕತ್ತ ೧೯೨೩.
ಕೀತ್ ಎ. ಬಿ: ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ–ಹಿಂದು ಅನುವಂಶಿಕಮಾಲಾ.
ಝಾ ಗಂಗಾನಾಥ: ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ–ವಾರಾಣಸೀ ಹಿಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ವಾರಾಣಸೀ ೧೯೪೩.
ಝಾ ಗಂಗಾನಾಥ: ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಶಾಖೆ–ಹಿಂದು ಸಮಾಲೋಚನ, ಅಲಾಹಬಾದ್ ೧೯೧೧.
ಶಾಸ್ತ್ರಿ ವಿ. ಎ. ರಾಮಸ್ವಾಮಿ: ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಚರಿತೆ–ಆತನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ತತ್ತ್ವಬಿಂದುವಿನ ಪೂರ್ವ ಪೀಠಿಕೆ, ಅಣ್ಣಾಮಲೈ ಸಂಸ್ಕೃತಮಾಲಾ, ಅಂಕ ೩, ಅಣ್ಣಾಮಲೈನಗರ ೧೯೩೬.
ಕಾಣೆ ಮಮ: ಪಿ. ವಿ: ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ತನ್ತ್ರ.

ಭಾಷಾಂತರ ಪರ್ಯಾಯ

System	ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.
Sole authority	ಏಕಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ.
Self revelation	ಸ್ವಯಂವ್ಯಕ್ತ.
Substratum	ಆಶ್ರಯ-ಅಧಿಕರಣ.
Objective reality	ಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧ, ಬಾಹ್ಯಾಸ್ತಿತ್ವ.
Genus	ಅನುಗತಧರ್ಮ.
Differentia	ವ್ಯಾವರ್ತಕ ಧರ್ಮ.
Probandum	ಸಾಧ್ಯ.
Probans	ಹೇತು.
Universal Generalisation	ವ್ಯಾಪ್ಯವೃತ್ತಿ ಸಾಮಾನ್ಯ, ವ್ಯಾಪಕ ಸಾಮಾನ್ಯ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೪

ವೇದಾಂತ — ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ

(ಅ) ಶಂಕರ

ವೇದಾಂತ—ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ವೇದಗಳ ಮುಕ್ತಾಯದ ಭಾಗ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಗೆ ಏಕರೂಪದ ಸಮಂಜಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ನಡೆಯಿತು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಒಲವು ಕಾಣುತ್ತದೆ: ಒಂದು ಬ್ರಹ್ಮ. ಜೀವ. ಜಗತ್ತು ಇವುಗಳ ಐಕ್ಯದ ಕಡೆಗೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಇವುಗಳ ಭೇದದ ಕಡೆಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಅನ್ಯ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಾಧ್ಯ? ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಅಂತಹ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ನಮಗೆ ಬಾದರಾಯಣನ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಔಡುಲೋಮಿ, ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನ, ಬಾದರಿ, ಜೈಮಿನಿ, ಕಾರ್ಷ್ಣಾಜಿನಿ, ಆಶ್ಮರಥ್ಯ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಚಿಂತನಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆ ಕೃತಿಗಳು ಉಳಿದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಬಾದರಾಯಣನ ಗ್ರಂಥ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಗಳಿಸಿತು.

ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದ ಆಧಾರತ್ರಯವೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ. ಅವೇ ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಕರೆಯುವುದು ಅವು ಕರ್ಮಕಾಂಡವಾದ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ. ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬುದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರ ವಿಚಾರಣೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಶಂಕರರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ—ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳುಂಟು. ಪ್ರತಿ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳು ಅಥವಾ ಭಾಗಗಳು. ಸೂತ್ರಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಸ್ವರೂಪ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುವು, ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ, ಮಧ್ವ, ನಿಂಬಾರ್ಕ ಮತ್ತು ವಲ್ಲಭ ಇವರುಗಳಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾದುವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ದ್ವೈತ, ಭೇದಾಭೇದ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪರವಾದುವು. ಅವು ಬಾದರಾಯಣನು ತನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಅನೇಕ ಉಪದೇಶ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ವಸ್ತು ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನದ ಮೇಲಿನ ಶಂಕರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

ಶಂಕರರು ಕ್ರಿ. ಶ. ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದವರು. ಗೌಡಪಾದರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಗೋವಿಂದರ ಶಿಷ್ಯ ತಾವು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೂವತ್ತೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಬದುಕಿ

ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ರಚಿಸಿದರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಅವರು ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯಗಳು. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಅವರವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವದ ವಿಷಯ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಬೋಧೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಅಭೇದವಾದ ಅಥವಾ ಅದ್ವೈತ ಎಂದು ಶಂಕರರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಮೂಲ-ಮಾಧ್ಯಮಕ-ಕಾರಿಕೆಯ ಕರ್ತೃವಾದ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಬುದ್ಧನ ಮುಖ್ಯ ಉಪದೇಶ ಅದ್ವಯ ವಾದ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಗೌಡಪಾದರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ತಮ್ಮ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಪಾತತಃ ವಿರೋಧವುಳ್ಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವಗಳಾದ ಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯ, ಆತ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯ, ಅಭಾಸ ಅಥವಾ ವಿವರ್ತವಾದ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವೇ ಮೊದಲಾದ ತಾರ್ಕಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪರಮ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಸಾಧನ ಎಂಬುದು, ಇವುಗಳನ್ನು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದು ಗೌಡಪಾದರ ಕಾರಿಕೆಗಳೇ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಶೂನ್ಯವಾದವನ್ನೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸದ್ವಾದವನ್ನೂ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿವೆ ಅವರ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ, ಆದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಅದ್ವೈತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಆ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅವರ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳಿವೆ. ಆಗಮ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೊದಲನೆಯದು ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ ವಿಷಯವಾದ ಅವರ ಮತವು ಶ್ರುತಿ ಸಮ್ಮತವೂ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಸಮರ್ಥನೆ ನಡೆದಿದೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ. ದ್ವಂದ್ವ ಮತ್ತು ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ವೈತಥ್ಯ ಪ್ರಕರಣವು ಯುಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ಥಾಪನೆ ನಡೆದಿದೆ. ಕೊನೆಯದು ಅಲಾತ ಶಾಂತಿ ಎಂಬ ಪ್ರಕರಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯ ಆತ್ಮವೊಂದೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ವ್ಯವಹಾರದ ಸತ್ತೆಯು ಸಾಪೇಕ್ಷವೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ. ಒಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇರುವ ಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ವೇಗವಾಗಿ ತಿರುಗಿಸಿದಾಗ ಬೆಂಕಿಯ ಚಕ್ರವಿರುವಂತೆ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಲೋಕ (ವ್ಯವಹಾರ)ದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ನಾನಾತ್ವವೂ ಇಂತಹುದೇ. ಗೌಡಪಾದರು ಯೋಗಾಚಾರ ಮತವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧನ ಹೆಸರನ್ನೂ ಆರು ಸಲ ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದವರು ಗೌಡ-ಪಾದರು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪರಿಚಯ ಅವರಿಗಿತ್ತು. ಅವು ತಮ್ಮ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿದರು. ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯು ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಅಪೌರುಷೇಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧರ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಅವರು ಕೋರಿದರು. ಶ್ರೋತ್ರಿಯರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶ್ರುತಿ ಸಮ್ಮತವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು. ಅವರ ವಿಶಾಲ ದೃಷ್ಟಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವು ನೀಡಿತು.

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಚಿಂತನೆಯ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇದ್ದ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಅರಿವು ಗೌಡಪಾದರಿಗೆ ಇತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು, ತಮ್ಮದು ಬೌದ್ಧ

ದೃಷ್ಟಿಯುಲ್ಲ ಎಂದು—ತೀರ ಅತಿಯಾಗಿ—ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: "ಇದು ಬುದ್ಧ ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ." ಇದರ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಶಂಕರರು ಬರೆದರು: "(ಬೌದ್ಧ) ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅದ್ವೈತದ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಧರಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ವೇದಾಂತ ತತ್ತ್ವದ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವಲ್ಲ."

ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಶಾಖೆಗಳ ಬೌದ್ಧಪ್ರಭಾವ ಗೌಡಪಾದರ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರುವುದರ ಗುರುತುಗಳು ಇವೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂವೇದನೆಯ ವಿಷಯಗಳಾದ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಅಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಗೌಡಪಾದರು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ವಾದಗಳನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಜಾಗ್ರತ್ ಅನುಭವಗಳ ನಡುವೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಮತ್ತು ಜಾಗ್ರತ್ ಅನುಭವಗಳು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆಯೇ ಇರುವಂಥವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಾದರಾಯಣ ಶಂಕರರಿಬ್ಬರೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಗೌಡಪಾದರಾದರೋ ಜಾಗ್ರತ್ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಂಕರರು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆತುರದಲ್ಲಿದ್ದರೆ. ಗೌಡಪಾದರು ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದವೇ ಅಂತಿಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಿಸದೆ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಜ್ಞೇಯದಷ್ಟೇ ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಆ ಮೂಲಕ ಶೂನ್ಯವಾದದ ವಿನಾಶಕರ ಸಾಮೀಪ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನರಂತೆಯೇ ಅವರೂ ಕಾರಣವಾದದ ಸಪ್ರಮಾಣತೆಯನ್ನೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಲಯವಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ. ಯಾರೂ ಬಂಧನದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಸಾಧಕರೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಮುಕ್ಷುಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಕ್ತರೂ ಇಲ್ಲ: ಇದೇ ಪರಮಾರ್ಥ." ಈ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಂವೃತಿ. "ಒಂದು ಇಂದ್ರಜಾಲದ ಬೀಜದಿಂದ ಒಂದು ಇಂದ್ರಜಾಲದ ಕುಡಿ ಒಡೆದಿದೆ. ಈ ಕುಡಿ ಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲ, ಲಯ ಹೊಂದತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳಿರುವುದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ." ಭೇದಗ್ರಾಹಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸತ್ (ಇರುವುದು) ಎಂದಾಗಲಿ. ಅಸತ್ (ಇಲ್ಲದಿರುವುದು) ಎಂದಾಗಲಿ, ಉಭಯಾತ್ಮಕ (ಎರಡೂ ರೀತಿಯದು) ಎಂದಾಗಲಿ, ಅನುಭಯಾತ್ಮಕ (ಎರಡು ರೀತಿಯೂ ಅಲ್ಲದ್ದು) ಎಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗೌಡಪಾದರು ಮತ್ತು ನಾಗಾರ್ಜುನರಿಬ್ಬರೂ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಾತೀತವಾದುದು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಈ ಸಾಮ್ಯವಲ್ಲದೆ ಪದಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತದ ಪ್ರಭಾವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ "ಧರ್ಮ", ಸಾಪೇಕ್ಷ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಸಂವೃತಿ', ಜ್ಞೇಯಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ "ಸಂಘಾತ" ಈ ಪದಗಳ ಬಳಕೆ ಬೌದ್ಧ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಬೌದ್ಧ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಅಲಾತಚಕ್ರದ ಉಪಮೆಯನ್ನು ಅನೇಕಸಲ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣ, ಅನುಭೂತಿ, ತರ್ಕ—ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳದ್ದು.[2] ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶ್ರುತಿ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವೆಂದೂ, ಅನುಭವಸಿದ್ಧವೆಂದೂ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮದಿಂದ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾರ್ಯವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಈ ಅನುಮಾನವು ಆ ಕಾರಣದ (ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೇ

ಹೊರತು) ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರದು. ಸತ್ಯದ ಅರಿವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಆಗುವುದು. ಸತ್ಯವು ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ, ಆತ್ಮದ ಇರವು. ಇದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ವಾದ 'ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿ', ಅನುಮಾನ ಸಾಧ್ಯವಾದ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಶಂಕರರು ಶ್ರುತಿ ಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದಾಗ[3] ಅದು ಋಷಿಗಳ ಅಖಂಡಾನುಭವದ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೆನ್ನುವುದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲಿಖಿತವಾಗಿರುವ ಅನುಭವದ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ದೃಶ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಗುವಂತೆ ಶ್ರುತಿಯೂ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಅನನ್ಯಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ) ಬೆಳಗುತ್ತದೆ.[4] ಶ್ರುತಿಯು ಜ್ಞಾಪಕ, ಕಾರಕವಲ್ಲ.[5] ವಿಚಾರವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ದಾರಿ.[6] ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಅನುಭವಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಶ್ರುತಿ.

ಶಂಕರರು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗಳಾದ ಅನುಮಾನ, ಉಪ ಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ.[7] ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾದುದು, ಭೇದಗ್ರಾಹಿ, ತರ್ಕ ಸಾಧ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮವೇ ಎಂಬುದು ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯಗಳ ನಡುವಣ ಭೇದವು ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ನಿಶ್ಚಿತತೆಯೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ಒಬ್ಬನು ತನ್ನ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಹೇಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲಾದೀತು?"[8] ಎಂದು ಶಂಕರರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅನುಭವವು ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದದ್ದು, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಮತ್ತು ತಿಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವೊಂದೇ ಸಾಕ್ಷಿ, "ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಕಮನುತ್ತಮಮ್"[9]. ಯಾವ ದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ತಾನು ಎಂಬುದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಆ ಅನುಭವ.[10] ಸತ್ಯದಿಂದ ಬೇರೆ ಇರುವಿಕೆಯೇ (ಪೃಥಗ್ಭಾವ) ದುಃಖ. ಅದು (ಪೃಥಗ್ಭಾವವು) ಹೋದಾಗ ದುಃಖವೂ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮ— ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನೂ ಕೊಡು ವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. 'ನೇತಿ' 'ನೇತಿ' (ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ) ಎಂಬ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕೇವಲ ಅತೀತವಾದುದು ಎಂಬು ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಆಚೆ ಇರುವುದು. ತರ್ಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಪನಾರಹಿತವಾದ ಶುದ್ಧ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ ಅದು. ಅದು ಅಖಂಡ, ಅತ್ಯಾಜ್ಯ. ಅದು ಹೊರಗಿನದೂ ಅಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತ ವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ವಿಷಯವಾಗುವುದು. ಅದು 'ಏಕ' ಎಂದೂ ನಾವು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅದ್ವೈತ, ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ್ದು.

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದ ರಿಂದ ಅದು ಕಲ್ಪನಾ ಮಾತ್ರವಾಗಲೀ ಶೂನ್ಯವಾಗಲಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ[11] ಶಂಕರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ತಾತ್ವಿಕ ಸತ್ಯವು ಸರ್ವಮಿತಿ ವಿಮುಕ್ತವಾ ದುದು ಎಂಬಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಅಸತ್ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುವವರು ಮಂದಬುದ್ಧಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ.[12] ಸರ್ವವಿಶೇಷರಹಿತವಾದ ಶುದ್ಧ ಸತ್ ಅಸತ್ತಿಗೆ ಸಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೆಗೆಲ್ ಸ್ಪಿನೋಜನ 'ದ್ರವ್ಯ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಂಕರರಿಗಾದರೋ ಪರಾವಸ್ತು ಸತ್ತಿನ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಲಯಮಾಡ ಬಹುದು. ಆದರೆ (ಲಯಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ) ಸದ್ವಸ್ತು ಒಂದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಬುದ್ಧಿರೂಢ ಅಸ್ತಿತ್ವನಿಷ್ಠ ಸತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜೀವನವು ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತಿನ ಉಗಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.[13] ಯಾವುದಾಗಲಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಸತ್ತೆಯ (ಇರವಿನ) ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಸನ್ಮೂಲವಾದದ್ದು, ಸದಾಶ್ರಯವಾದದ್ದು. ಸತ್ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದದ್ದು. ಸತ್ತು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಭೂ. ಅದೊಂದೇ ತನಗಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅದು ಅ-ದ್ವಯ, ಏಕರೂಪಿ, ಉಪಾಧಿ ಭೇದದಿಂದ ರೂಪ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. "ಅದು ಬದುಕಿನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿ ಎಂದೂ, ಮಾತನಾಡುವಾಗ ನಾಲಗೆಯೆಂದೂ, ನೋಡುವಾಗ ಕಣ್ಣು ಎಂದೂ, ಕೇಳುವಾಗ ಕಿವಿ ಎಂದೂ, ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ."[14]

ಈ ಸತ್, ಚಿತ್ತೂ ಹೌದು. ಪರಸತ್ತವು ಸತ್ ಮತ್ತು ಚಿತ್. ವಿಶ್ವವನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಚಿತ್‌ಜ್ಯೋತಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮ. "ಅದು ಶುದ್ಧ ಚಿತ್, ಸ್ವಾಧೀನ ಸತ್ತಾಕ, ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ನಾಶರಹಿತ.[15] ಆತ್ಮದ ಚಿತ್‌ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಸಂದಿಗ್ಧ ನಿಶ್ಚಯವಿದೆ. ಉಳಿದ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನಾದರೂ ನಾವು ಸಂದೇಹಿಸಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲಗಳೆಯಬಹುದು, ಆದರೆ ನಮ್ಮದೇ ಸತ್ತನ್ನು ನಾವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರೆವು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸಂಶಯ ಪಡುವ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಕಾರ್ಯವೇ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತದೆ.[16] ಆತ್ಮನ ಸತ್ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ[17]. ಪರಸತ್ಯವೂ ಕರ್ತೃ ಕರ್ಮಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಮೀರಿರುವುದಾದರೂ ಅದು ನಮಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಪರಿಚಿತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೇ. ಸತ್ ಎಂಬುದು ವಿಷಯಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವಿಶೇಷವಲ್ಲ. ಅದು ವಿಷಯಿಯಾದ ಸತ್ಯ; ಅವನ ಸ್ವಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದೆಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆತ್ಮ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಆತ್ಮವು ಪ್ರಮಾತೃವಲ್ಲ, ಆದರೆ ಕರ್ತೃ-ಕರ್ಮ ವಿಭಾಗಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾದದ್ದು. ನಾವು ಕರ್ತೃ-ಕರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಭೇದವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಾಗ ಮತ್ತು ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ನಾವು ಅನುಭವ ಜಗತ್ತಿನ ವಾದ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ. ಆತ್ಮವು ತನಗಾಗಿಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆತ್ಮದ ಮೂಲಕ ಹೊಂದಿವೆ. ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುವೆಂದು ತೋರುವುದೂ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆತ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತುವೇ, ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಆನಂದ. ಈ ವಿಶ್ವವು ಸದಾ ಆ ಆನಂದದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ.[18] ಬ್ರಹ್ಮವು ಪೂರ್ಣ ಸತ್, ಅನಂತ ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಪರಮ ಆನಂದ. ಇವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವಾಗಿ ತಳೆದ ಗುಣಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅವು. ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನ ಗುಣಾಶ್ರಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಾರಸ್ವರೂಪವೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಶೇಷಣವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕಾದರೆ ನಾಮ ರೂಪ ಕರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವ ಪ್ರಪಂಚದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[19] ಸಾಪೇಕ್ಷ ಚಿಂತನೆಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ.[20] ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಾದರೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಬಾಧ್ಯ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆಯು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೆ ಸಾಧ್ಯ.[21] ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವುದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೆ ಸಾಧ್ಯ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಕರ್ತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಭಾವಿಸಿದಾಗ ಅದು ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. (ದ್ವಿರೂಪಂ ಹಿ ಬ್ರಹ್ಮಾವಗಮ್ಯತೆ, ನಾಮ ರೂಪ ವಿಕಾರ ಭೇದೋಪಾಧಿ ವಿಶಿಷ್ಟಂ, ತದ್ವಿಪರೀತಂ ಸರ್ವೋಪಾಧಿ ವರ್ಜಿತಂ.)

ಅವೆರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಯಥಾರ್ಥ ರೂಪಗಳೇ. ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರ ಸಜೀವ ದೇವತೆ, ವಿಶ್ವದ ಸಮಷ್ಟಿ. ವಿಷಯಿ-ವಿಷಯ ಭೇದಾತೀತವಾದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವಾದ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಷಯಾಭಿಮುಖವಾದ ವಿಷಯಿ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಕ್ರಿಯೆ ಉಂಟು. ಆ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ವಿಶ್ವಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಈ ವಿಶ್ವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಮೂಲಕ ಜೀವವು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಭಗವಂತನ ರಾಜ್ಯದವರೆಗೆ ದಿವ್ಯಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಮೇಲೇರಿ ಆತ್ಮದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕ್ರಮ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅರಿಯಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಾನ— ಶಂಕರರು ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಭೇದ ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ.22 ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ, ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸತ್ತೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಇಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಮಾಯೆ ಆತ್ಮನಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯೊಡಗೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರ. ಅದು ಜೀವರ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪ ವಾಗಿದೆ. ಸರ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಭುವಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ವಿಶ್ವಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಈಶ್ವರ, ಜೀವ ಎರಡೂ; ವಿಶ್ವಪ್ರಭು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಹಂ. ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಅವುಗಳ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಭೇದ ಇರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನಿಗೆ (ವಿಶ್ವರೂಪದ) ಮಾಯೆ ಉಪಾಧಿ. ಜೀವನಿಗೆ ಉಪಾಧಿ ಅವಿದ್ಯೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಶವರ್ತಿಯಾಗದೆ ಅನಿತ್ಯ ವಿಷಯಗಳ ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಸಕ್ತಿಯು ರಾಗದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಗವಂತನು ಅನಾಸಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಸರ್ವರಲ್ಲಿಯೂ ಆಸಕ್ತ. ಕೆಲವು ಸಲ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಮಾಯೆಯು ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಈ ವಿಶ್ವದ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಹೌದು.23 ಅನಾತ್ಮ ವಸ್ತುವು ಆತ್ಮದಿಂದ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯ ಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿಷಯ ಜಗತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವರಹಿತ. ಆತ್ಮವೊಂದೇ 'ಸ್ವಾರ್ಥ'ವಾದದ್ದು ಅಥವಾ ತನಗಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಅನುಭವ ಜಗತ್ತಾದರೋ 'ಪರಾರ್ಥ', ಅಥವಾ ಬೇರೆಯದಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸತ್ಯತೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತೆಗಿಂತ ಕಡಮೆಯಾದದ್ದು.

ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ (ಸತ್). ಜಗತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಸತ್ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ತೆ ಉಂಟು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ತೆಯಿಂದಲೂ, ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತೆಯಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾದದು. ಅಸದ್ವಸ್ತುವು ಇರಲೇ ಆರದು. ಮೊಲದ ಕೊಂಬು ಅಥವಾ ಬಂಜೆಯ ಮಗ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.24

ಸದ್ವಸ್ತು ಒಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಇಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಶಂಕರರು ಶೂನ್ಯವಾದದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭ್ರಮೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಸತ್ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆಯೇ.25 ಶೂನ್ಯವಾದವು ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಗಳೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶಂಕರರು

ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭೇದ ಮೂಲವಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸತ್ಯತೆ ಶಂಕರ ನಾಗಾರ್ಜುನ ರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೇ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಶಂಕರರು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನರಾದರೋ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೌನಿ.

ಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ ಜಗತ್ತು ಮಾಯೆಯ ತೋರಿಕೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಲ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಹಗ್ಗ ಇರುವಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಹಾವು, ಇರುವುದೂ ಅಲ್ಲ, ಇಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಅನುಭವ ವಿಷಯ ಹೌದು, ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಅದು ಹಗ್ಗವೇ ಹೊರತು ಹಾವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಉದಿಸುವ ವರೆಗೂ ಹಾವಿನ ತೋರಿಕೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧತೆಯು, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಮೂಲವಾದದ್ದು, ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವವರೆಗೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನೋದಯವಾದಾಗ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಭಾಸಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಶಂಕರರು ಸಾಧಿಸಲು ಬಯಸುವುದೇನೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತು ಸತ್ ಅಸತ್ಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದು, ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣ ಅಸತ್ ಇವೆರಡರ ಅಂತರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂಥವು. ಸರ್ಪ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇಲ್ಲದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಭ್ರಮೆ ಇರುವವರೆಗೂ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೊರಗೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತಾದುದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ವಿಷಯವೇ ಆಗಲಾರದು. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ಯ ವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವಿವರಿಸಲಾಗದುದು. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಇದನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಖ್ಯಾತಿ—ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಲಾಗದುದರ ತಿಳುವಳಿಕೆ—ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವ-ಅಭಿನ್ನತೆ, ವಿರೋಧಾಭಾವ ಮತ್ತು ಸತ್ ಅಸತ್‌ಗಳ ಮಧ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆ ಮುಂತಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ ತಾರ್ಕಿಕ ಸರಣಿಯೊಂದೇ ವಿಚಾರಮಾರ್ಗದ ಸರ್ವಸ್ವವಲ್ಲ. ಅನಿರ್ವಚ ನೀಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ ವಿವರಿಸಬಹುದಾದ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕೆಲವು ಸಲ ಮಾಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸತ್ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ, ಉಭಯಾತ್ಮಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಇರುವುದು ಎಂದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಂದಾಗಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಿಥ್ಯಾಸ್ವರೂಪವೂ ಅನಾದಿಯೂ ಆದದ್ದು.26

ಶಂಕರರು ಹಾವು ಹಗ್ಗಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಹಾವಿನ ತೋರಿಕೆ ಹಗ್ಗದ ಇರು ವಿಕೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಹಗ್ಗದ ಇರುವಿಕೆ ಹಾವಿನ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲ, ಜಗತ್ತಿನ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತರುವು ದಿಲ್ಲ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹಾವು ಹಗ್ಗವನ್ನೆಂತೋ ಅಂತು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಲ್ಲ, ಹಗ್ಗವು ಹಾವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸದೆ ಇರುವಂತೆ.

ಈ ಏಕಮುಖ ಸಂಬಂಧವು ಅನಂತರದ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ 'ವಿವರ್ತನ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತದ್ದು. ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಂತಿದೆ.

ಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಾನುಗತವಾದುದೆಂಬ ನಿಯಮದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ವ್ಯವಹಾರ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮದ ರಾಜ್ಯ. ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣತೆಯಂಥ ವ್ಯವಹಾರ ಸಿದ್ಧ ನಿಯಮವು ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲಾರದು. ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗದೆಂದು ಶಂಕರರು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.27 ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದು ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆ, ದೇಶ-ಕಾಲ-ಕಾರಣ ಘಟನೆಗಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಸ್ವಪ್ನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲ.

ಮತ್ತೆ, ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. (ವಸ್ತುತಂತ್ರಂ ಹಿ ಜ್ಞಾನಮ್). ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವದ ವಸ್ತು ಜಾಗ್ರದನುಭವದ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯುಂಟು. ಎರಡನೆಯದು (ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ) ಅಭಾಧಿತ. ಸ್ವಪ್ನವಸ್ತು ಕೇವಲ ಕನಸೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೇಜು ಕುರ್ಚಿ ಮುಂತಾದ ಜಾಗ್ರದನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳು ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.28 ಜ್ಞಾನದ ಗುರಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ವಿರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯದಂತೆ ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ವ್ಯವಹಾರ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯ. ಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ವಿಷಯ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ, ದ್ರಷ್ಟೃ ಸಾಪೇಕ್ಷವಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವತಃ ಸತ್ಯ. ಶುದ್ಧ ಸತ್. ವ್ಯವಹಾರ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವರಗಳಾದರೋ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥವು. ಸ್ವಪ್ನವಸ್ತುಗಳಾದರೋ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದರ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವ ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ. ಶುದ್ಧ ಸತ್ತಾದರೋ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದದ್ದು. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಿಷಯಗಳು ಸ್ವಪ್ನ ವಿಷಯಗಳಂತಲ್ಲ. ಅವು ವೇದನಾ ಸಾಪೇಕ್ಷವಲ್ಲ.

ವಿಷಯಗಳು ವಿಜ್ಞಾನದ ಅವಸ್ಥಾಂತರ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಶಂಕರರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.29 ಚಿತ್ಸ್ವರೂಪವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಷಯದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಈ ವಾದದ ದೋಷ. ವಸ್ತುವು ಪರಿಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾದರೋ ಏಕೈಕ ಸತ್. ಶಂಕರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯವು ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅದು ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾದದ್ದು. ಜ್ಞಾನವೋ, ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು. ಶಂಕರರದು ಸದಸದ್ವಿಚಾರವಾದವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯದ್ದಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅದರ ಭಾಸವನ್ನೂ ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ಕಾಣುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶಂಕರರು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅದರ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವವನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವೇ ಎಲ್ಲದರ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎನ್ನುವುದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ತೆ ನಮ್ಮ ವಿಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದೇ ಮಾತಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಜಾಗೃತ್ ಜಗತ್ತುಗಳೆರಡೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ, ಅಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅಬಾಧಿತತ್ವವು ಸತ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವಾದರೆ ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಆ ಲಕ್ಷಣ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಅಬಾಧಿತವಾದದ್ದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವೆರಡೂ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಮೆಯಾದವೇ. ಆದರೂ ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಭ್ರಮಾರೂಪವಾದ ಸತ್ತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಾಹ್ಯ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ತೆಯಾದರೋ ಸರ್ವಲೋಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ತೆ ಸ್ವಪ್ನ ಸತ್ತೆಯಿಂದ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ತೆಯಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.30

ಶಂಕರರ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆ ಎಂಬುದು ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. (೧) ಜಗತ್ತು ಸ್ವಯಂ ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಅನುಭವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಪದ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (೨) ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಶುದ್ಧ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, (ಅದ್ವಯವಾದ) ಆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾದ ನಾನಾತ್ವ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಡುಕುವವರಿಗೆ ಆ (ಸಂಬಂಧದ) ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಅದ್ವಯವಾದ) ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವೂ ಭೇದಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವಾದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ದುರ್ಜ್ಞೇಯತೆ ಅಥವಾ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತೆಯೂ ಮಾಯಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. (೩) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು, ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಯೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. (೪) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಾಗಿ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ (ವಸ್ತುವಿಗೂ) ಮಾಯೆ ಎಂದೇ ಹೆಸರು. (೫) ನಾವು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿತಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ತರ್ಕದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನ ಕಲ್ಪನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶಕ್ತಿಯುಂಟು. ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಯೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. (೬) ಈಶ್ವರನ ಈ ಶಕ್ತಿ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿ, ಅವ್ಯಕ್ತಾಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಪರವಸ್ತುವಾದ ಈಶ್ವರನು ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. "ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾ ರೂಪವಾಗಿ, ಸಾಧ್ಯಸಾಧನ ರೂಪವಾಗಿ, ಕರ್ಮಫಲ ರೂಪವಾಗಿ ಇರುವ ಲೋಕವೆಲ್ಲವೂ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜೀವಗಳ ಕರ್ಮ ವಾಸನೆಗಳ ಸಮೂಹದ ಪ್ರವಾಹದಿಂದ ನಿಂತಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದು ಅನಿತ್ಯ. ಅಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಸಾರರಹಿತ. ಹರಿಯುವ ಹೊಳೆಯಂತೆ ಉರಿಯುವ ದೀಪದಂತೆ, ಬಾಳೆಯ ದಿಂಡಿನಂತೆ, ನೊರೆಯಂತೆ, ಮೃಗಜಲದಂತೆ, ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ. ಇದರಿಂದ ತಾವು ಅಭಿನ್ನರೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಕಾರ ರಹಿತವಾದದ್ದಾಗಿ, ನಿತ್ಯವಾಗಿ, ಸಾರವಿರುವುದರಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.30

ಜೀವ—ಜೀವವು ಆತ್ಮ-ಅನಾತ್ಮಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ. ಇವೆರಡರ ನಡುವಣ ಗೊಂದಲವೇ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಆಧಾರ. ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ವ್ಯವಹಾರ ಮೂಲ. ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳಿಂದ ಉಪಹಿತವಾದ ಆತ್ಮವು ಜನ್ಮಾದಿ ಬಂಧಗಳಿಗೊಳಪಟ್ಟ ಭೋಕ್ತೃವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಜನ್ಮವೃದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಗಳಾಗುವುದು ಉಪಾಧಿಗಳಿಗೇ ಹೊರತು ಜೀವನಿಗಲ್ಲ. ಜೀವವು ಬ್ರಹ್ಮದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ರೂಪ. ಅದರ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತೆ, ಪೃಥಕ್ತ್ವಾದಿಗಳು ಉಪಾಧಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೇರಿದುವು. ಇಂತಹ ಜೀವ ವಿಷಯಕೋಟಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಸಂಸರಣವೆಂಬ ಅನಂತ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗ.

ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಜೀವವನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ಸಾಕ್ಷಿ. ಶುದ್ಧವಾದ ಕೇವಲ ಸತ್. ಅಂತಃಕರಣದ ವಿಕಾರವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲ; ಚಿತ್ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನ. ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರಗಳೂ ಚಿತ್‌ನಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಚಿತ್ ಯಾವ ವಿಕಾರಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯಗಳು ವಿಕಾರ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಾಕ್ಷಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜ್ಞಾನವಾವುದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ತಾನೇ ವಿಷಯಿಯೂ ವಿಷಯವೂ ಆಗಲಾರದು. ಕಣ್ಣು

ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ನೋಡಬಲ್ಲುದು, ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಕಾಣಲಾರದು. ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ಕಾಣುತ್ತೇನೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಾದ 'ನಾನು' ವ್ಯವಹಾರದ 'ನಾನು'. ಸತ್ಯವಾದ ಆತ್ಮವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದ್ದರೂ ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡಲಾರದು.

ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜೀವ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾದ ಉಪಾಧಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಶಂಕರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮತ್ (ನಾನು ಎಂಬ) ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರವಾದ ಆತ್ಮವೂ, ಯುಷ್ಮತ್ (ನೀನು ಎಂಬ) ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವದವಾದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೂ ಇವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.[31] ಆತ್ಮ-ಅನಾತ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ಇದೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಅನಾತ್ಮವು ಸತ್ಯವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ವಿಚಾರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನುಭವ ವಿಷಯ.

ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾಸವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯಾಮೂಲವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಅಭ್ಯಾಸ. ಈ ಅಜ್ಞಾನ ಪ್ರಪಂಚದ ನಾನಾತ್ವದಲ್ಲಿ ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿರುವ ಏಕತೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವರೂಪವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿ ಜನಕವೆಂಬ ಭಾವರೂಪವಾಗಿಯೋ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಅಸಮಗ್ರವಾದದ್ದು. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೋಹಯುಕ್ತ, ದುಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಈ ಸಹಜ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ದಾಟಬೇಕು.

ಮಾಯೆ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಉಪಾಧಿಗಳೂ ಆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಜೀವದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಉಪಾಧಿಗಳ ಗುಣ. ಉಪಾಧಿರಹಿತವಾದಾಗ ಅಹಂಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ತತ್ವಮಸಿ ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವು ಬೋಧಿಸುವ ಜೀವ ಪರಮಾತ್ಮರ ಐಕ್ಯ (ಲೌಕಿಕ ಅನುಭವ) ಸಿದ್ಧವಾದುದಲ್ಲ, (ವಿಚಾರ) ಸಾಧ್ಯವಾದುದು. ನಮ್ಮ ಸ್ವಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗುಂಟಾದರೆ ಅದು ನಾವು ಕರ್ತೃ ಅಥವಾ ಭೋಕ್ತೃ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಜೀವ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವ ಧರ್ಮಗಳು ವ್ಯವಹಾರದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಗಳಾದರೂ ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದಾಗ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮದ ಐಕ್ಯದ ಸತ್ಯ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೋಕ್ಷ—ಆತ್ಮ ಲಾಭವಾಗಬೇಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬೇಕೆಂದೇ ಅರ್ಥ.[32] ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದುದೂ ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಪರಮಾರ್ಥವೂ ಒಂದೇ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು, ತಿಳಿಯಬೇಕು, ಗುರುತಿಸಬೇಕು, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಏನೋ ಅದೇ ಆಗುವುದೇ ಪರಮ ಗುರಿ. ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮವು ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬೇಕು. ಈ ಪರಿಣಾಮವಾಗಬೇಕಾದುದು ಸತ್ತಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಲ್ಲ, ವಿಚಾರ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ. ವಿದ್ಯೆಯು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಓಡಿಸಬೇಕು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೂ ಸಂಸಾರ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಾಣಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ. ಆದರೆ ಅವೆರಡರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ.[33] "ವಿಶ್ವವನ್ನು ಕಾರಣ ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅನುಭವ ಜಗತ್ತೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕಾರಣ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋದಾಗ

ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ನಿರ್ವಾಣ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ."34 ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರ ಏಕತೆ ಸತ್ಯ. ಆವರಣವು ತೆಗೆಯಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ನಮಗೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವದ ನಾಶವಾಗಿ "ಜ್ಞಾತೃ ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ ಒಂದೇ ಉಳಿಯುವುದು" ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲ.35 ಅಹಂಭಾವದ ನಿರಾಕರಣೆಯೆಂದರೆ ಸಮಸ್ತ ಜೀವಜಗತ್ತುಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲ. ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಜೀವ ಪರಮಾತ್ಮರು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದರ ಕಾರ್ಯಗತ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲ ಆತ್ಮಾನುಭವ. ಕೇವಲ ಚಿತ್ ಅನ್ನು ಸಕಲೋಪಾಧಿರಹಿತವೆಂದಾಗಲಿ ಸಕಲೋಪಾಧಿ ಸ್ವರೂಪವೆಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅದು ಎಲ್ಲದರ ಆತ್ಮವೂ; ಮೋಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಾತ್ಮ ಭಾವ. "ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುವ ನಾನೇ ಈ ವಿಶ್ವ. ಆತ್ಮನ ಪರಮೋಚ್ಚ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರೊಂದಿಗೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ. ಅದೇ ಆತ್ಮರ ಸಹಜ ಪರಮೋಚ್ಚ ಸ್ಥಿತಿ."36 ಮುಕ್ತನೆಂದರೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ, ಎಂದರೆ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದವನು. ಅದರರ್ಥ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಹಿತನಾಗಿರುವಾಗಲೇ ಮುಕ್ತನಾದವನು. ಅವನ ಜೀವನ ಮಾನವ ಸೇವೆಗೆ ನಿವೇದಿತವಾದದ್ದು. ಅದು ಸರ್ವಾತ್ಮ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದ ಸಹಜ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದದ್ದು. ಮರಣದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಶರೀರವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಆತ್ಮವು ವಿದೇಹ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದಿದೆ. ಶಂಕರರು, ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ತಮಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. "ವ್ಯಾಸ ವಸಿಷ್ಠ ಭೃಗು ನಾರದ ಪ್ರಭೃತಯಃ ಪರಮೇಶ್ವರೇಣ ತೇಷು ತೇಷು ಅಧಿಕಾರೇಷು ನಿಯುಕ್ತಾಃ ಸಂತಃ ಕರ್ಮ ಸಮಾಪ್ತಿ ಪರ್ಯಂತಂ ಸಂಸಾರೇ ಅವತಿಷ್ಠಂತೇ".36 ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗಳ ಉಳಿವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಅವರ ಚೇತನ ಪಾರಲೌಕಿಕವಾದುದಾದರೂ ಅವರ ಜೀವನ ನೀರಸವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಒಂದು ಜೀವಂತ ಪೂರ್ಣತೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಜೀವನ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥರಹಿತ, ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯದಂತೆಯೇ.

ವಸ್ತುಗಳ ಸತ್ಯವು ಅರಿವಾದಾಗ ಕರ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ನಕರ್ಮಾವಸರೋऽಸ್ತಿ).37 ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕರ್ಮ—ಶಂಕರರು ಕರ್ಮ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಅವಿದ್ಯಾಜನ್ಯವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಪ್ರಾಪ್ತ. ಕರ್ತೃವು ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅದರ ಫಲರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೇ (ಕ್ರಿಯಾ ಕಾರಕ ಫಲಂ) ಅವನು ಹುಟ್ಟುವುದು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೇಹ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಘಾತದಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದು. ಕರ್ಮ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವಾದ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಭೋಗಕ್ಕೂ ಭೂಮಿಯಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಲ ಒಂದು ಜನ್ಮದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನಂತರದ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸವೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸವೆಸಿದಂತೆಲ್ಲ ಹೊಸ ಕರ್ಮಗಳು ಸಂಚಯವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. "ಕರ್ಮಾನುಭವದ ಗಡಿಯಾರ ಕ್ರಿಯೆ ಮುಗಿದಂತೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೀಲಿಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ". ನೈತಿಕಜೀವನ ಅನಂತ, ಸಕ್ರಿಯ ಸಚೇತಕ. ಮುಗಿವೇ ಇಲ್ಲದ್ದು. ಮಾನವ ಜೀವನದ ವಿಧಿನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಅನಂತ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅದು ತಾಳುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಬೀಜವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮವು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಪ್ತ

ವಾಗುವ ವರೆಗೂ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮ ನಿಯಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದೇ ಮಾನವ ಜೀವನದ ಗುರಿ. ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವಾರಣೆಯೇ ಕರ್ಮ ನಿಯಮದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುವ ದಾರಿ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅವಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿರುತ್ತಾನೋ ಅಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೂ ಅವನು ಕರ್ಮನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನನೇ—ಎಂದರೆ, ಅವನು ಸಾಧಿಸಲಾರದ ಒಂದು ಆದರ್ಶಕ್ಕಾಗಿ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕತೆ ಒಂದು ಮೆಟ್ಟಲೇ ಹೊರತು ನೆಲೆಯಲ್ಲ. ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳೂ ಕರ್ಮನಿಯಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಫಲ ಕೊಡುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅನಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ, ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸಮರ್ಪಣೆ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳೂ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಎಳೆಯಲ್ಪಡುವ ಸೂತ್ರದ ಬೊಂಬೆಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಹೊಣೆಗಾರ. ಭಗವಂತ ಸಹಾಯಕ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾತ್ರ. ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕರ್ಮ ಫಲಗಳ ಪರಿಪಾಲಕ ಅಷ್ಟೇ. ಭಗವಂತನು ಯಾರನ್ನೂ ಇದು ಮಾಡು ಅದು ಮಾಡು ಎಂದು ಬಲಾತ್ಕಾರ ಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮನ್ನು ಬಂಧಿಸಿರುವ ವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ದೃಢಸಂಕಲ್ಪ ದಿಂದ ನಾವು ಕ್ಷೀಣಮಾಡಬಹುದು. ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿ ವಸಿಷ್ಠರು ರಾಮನನ್ನು "ನಮ್ಮನ್ನು ಬಂಧಿಸಿರುವ ಸರಪಣಿಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಕಿತ್ತೆಸೆಯುವಂತೆ" ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ರಾಗದ್ವೇಷರೂಪವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಹಜ. ಇಂತಹ ಸಹಜ ಪ್ರಕೃತ ಗುಣಗಳೇ ದಿಗ್ದರ್ಶಕಗಳಾದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಅಂತಹ ಗುಣಗಳಿಂದ ಪರತಂತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರೆ ಅವು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಇಂತಹ ಗುಣಗಳ ಸಂಘಾತ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಆತ್ಮ ಇದೆ. ಆತ್ಮವು ಕಾರಣ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ನಿಯಮಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಸೂತ್ರದ ಬೊಂಬೆಯ ಆಟವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಪೂರ್ಣ ವಿಕಾಸ.

ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ—ಜ್ಞಾನಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಅಹಂಕಾರ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ತುಳಿದು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಯಮಬದ್ಧವೂ ಅನಾಸಕ್ತವೂ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಸಬೇಕು. ಶಂಕರರು ವೇದಾಂತದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಚತುಷ್ಟಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವು (೧) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಿವೇಕ. (೨) ಐಹಿಕಾಮುಷ್ಮಿಕ ಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖಲಾಭ ಮತ್ತು ದುಃಖ ನಿವಾರಣೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ. (೩) ಶಮ, ದಮ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಉಪರತಿ, ತಿತಿಕ್ಷಾ, ಸಮಾಧಾನ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. (೪) ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆ.38 ನೈತಿಕ ಜೀವನ ನಮ್ಮ ಭಾವಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧಿಮಾಡಿ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ನೈತಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ನಮಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ನೇರವಾಗಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕರರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಆಸೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದು ಪರೋಕ್ಷ ಸಾಧನ. ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮದ ಅಪರೋಕ್ಷ ಫಲವಲ್ಲ.39 ಕರ್ಮಫಲಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯ. ನಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯ ಸಾಧಿತವಾಗ ಬೇಕಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅದು "ಅ-ಸಾಧ್ಯ". ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯ. ಅದು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧ ಸ್ವಭಾವ ವಾದದ್ದು. ಪೂರ್ಣತೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆತ್ಮದ

ದರ್ಪಣ ಕೊಳೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಪಥದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವ ಅಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನಾಶಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಜ್ಞಾನದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವು ನಮಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಶಂಕರರು ಕರ್ಮವಿರೋಧಿಗಳು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಅವರು ಕರ್ಮ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಗಳು ಎಂದು. ತನ್ನ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನದ ಗುರಿ. ಬ್ರಹ್ಮ ಆತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೇ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ದಿವ್ಯಪುರುಷ, ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ, ವಿಭು, ವಿಶ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಕರ್ತ ಎಂಬುದಾಗೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಪ್ರಭು ವಿಧಾಯಕ ಎಂದು ಪೂಜಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಉಪಾಸನೆ ಬೇರೆ, ಜ್ಞಾನ ಬೇರೆ. ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯ ಪೂಜಕ ಭೇದದ ಅಂಶ ಉಂಟು. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಾದರೋ ಸತ್ಯದ 'ಸ್ವ'ರೂಪದ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅನುಭವ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ನಾಮರೂಪಗಳ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ.40 ಈ ಎರಡು ದಾರಿಗಳಿಂದಲೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಪರಮಾತ್ಮ ಒಬ್ಬನೇ. ಉಪಾಸನೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಪೂಜ್ಯ-ಪೂಜಕ ಭೇದ ಅಳಿದು ಸತ್ಯ, ಅದರ ಸಹಜಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಉಪಾಸಕನು ತನ್ನ ಪೂಜೆಯ ವಸ್ತುವಾದ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಅಂತರಾತ್ಮನೇ ಎಂದು ಅರಿತಾಗ, ಬಾಹ್ಯರೂಪಗಳು ಛಿನ್ನವಾದಾಗ ಅವನ ಉಪಾಸನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ.

ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಭಿನ್ನ ಉಪಾಸನಾರೂಪಗಳುಂಟು. ಉಪಾಧಿ ಭೇದದಿಂದ ವಿಧಾನ ಭೇದಗಳೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ.41 ಪರಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದಾರಿಗಳು ಅವು.

ಶಂಕರರು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ

ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಶಂಕರರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪುನರುದ್ಧಾರಗೊಳಿಸಲು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಾದ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರೂ ಶಂಕರರೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರು. ಶಂಕರರ ಕೃತಿಗಳೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ, ಅದರ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಂತಹ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ನಿರಸನ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗ ಮಾತ್ರ. ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಖಂಡನೆ ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವೂ ವಿಸ್ತಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಚಾರವಲ್ಲ, ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ಥಾಪನೆ.

ಅನೇಕ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಅರ್ವಾಚೀನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಶಂಕರರೇ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪದ್ಮಪುರಾಣದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಪಂಕ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಪದೇಪದೇ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಮಾಯಾವಾದ ಅಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ."42 ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರೂ ಇಂಥವೇ ಆರೋಪಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಬೌದ್ಧರು ಅನೇಕಸಲ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ, ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಮಹಾಯಾನ ಶಾಖೆಯ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯವಾದಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ಹಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಶಂಕರರ ಮತಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯವಿದೆ.43 ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರಗೊಂಡ ಅನೇಕ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಲೋಕಾತೀತವಾದ ಅದ್ವಯ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಶಂಕರರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಶಂಕರರ ಗುರುವಿನ ಗುರುವಾದ ಗೌಡಪಾದರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಣ ತಮ್ಮ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದಿವಂಗತ ಡಿ ಲಾವಲೇ ಪೌಸಿನ್‌ರವರು ಸಮಾನವಾದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳ ಜಾಗರೂಕವೂ ವಿವರವೂ ಆದ ಅಧ್ಯಯನದ ಅನಂತರ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: "ಗೌಡಪಾದ ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳೂ ಕೂಡ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಕಾರರು ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವರಿಗೆ ಶ್ಲೇಷಾರ್ಥ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ಆಸಕ್ತಿ. ಅವರು ಶಂಕರರ ಪರಮ ಗುರುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಇದು (ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳ ಉಪಯೋಗ) ಅರ್ಥವತ್ತಾದುದು."

ಶಂಕರರ ಮತ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಋಜುವಾದ ವಿಕಾಸ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಯಾವ ಹೊಸ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವೂ ಕೂಡ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಅಸ್ತಿಭಾರದ ಮೇಲೆ ವಿಕಾಸಗೊಂಡುದು ಎಂಬುದನ್ನು ದುರದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ನಾವು ಮರೆತು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ವೇದಾಂತವೂ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವೂ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ತತ್ತ್ವಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಈ ಎರಡರ ಹಿನ್ನಲೆ ಅಥವಾ ಮೂಲ ಒಂದೇ. ಶಂಕರರ ಅದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳು ಅಸಹಜವಾದುವೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಶಂಕರರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಿ ನಿಂತಿರುವುದು ಅವರು ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಗಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ವಿಚಾರದ ತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ಉಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶದ ಮೇಲೆ, ಜೀವನದ ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಎದುರಿಸುವ ಉಚ್ಚ ಆದರ್ಶ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮೇಲೆ, ಮಾನವಜೀವನದ ಮೇಲೆ ದಿವ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಅವರ ದರ್ಶನದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ಮೇಲೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

[ಶಂ = ಶಂಕರರು]

1. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 788 ರಿಂದ 820.
2. ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಪ್ರಧಾನತ್ವಾತ್ ಉಪನಿಷದಃ—ಶಂಕರ. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ I.2.1.
3. ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ, I. 3. 28; II. 2. 24.
4. ವೇದಸ್ಯಹಿ ನಿರಪೇಕ್ಷ-ಸ್ವಾರ್ಥೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ರವೇರಿವ ರೂಪವಿಷಯೇ ಸೂ.ಭಾ., II. 1. 1.
5. ಶಂ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ II. 4. 10; I. 4. 20ನ್ನೂ ನೋಡಿ.
6. ಅನುಭವಾವಸಾನತ್ವಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮ-ಜ್ಞಾನಸ್ಯ. ಸೂ.ಭಾ. I. 1. 2.
7. ಸೂ. ಭಾ., I. 1. 4.

8. ಸೂ. ಭಾ., IV. 1. 15.
9. ಶಂ. ಬೃಹ. ಉಪ. IV. 4. 8.
10. ಸರ್ವ-ದುಃಖ-ವಿನಿರ್ಮುಕ್ತೈಕ-ಚೈತನ್ಯಾತ್ಮಕೋಽಹಂ ಇತ್ಯೇಷ ಆತ್ಮಾನುಭವಃ, ಸೂ ಭಾ III. 1. 1.
11. VIII. 1. 1.
12. ದಿಗ್ದೇಶಗುಣಗತಿ ಫಲಭೇದ ಶೂನ್ಯಂ ಹಿ ಪರಮಾರ್ಥ-ಸತ್ ಅದ್ವಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಂದಬುದ್ಧೀನಾಂ ಅಸತ್ ಇವ ಪ್ರತಿಭಾತಿ.
13. ನಾಭಾವಾದ್ ಭಾವ ಉತ್ಪದ್ಯತೇ., ಶಂ. ಬೃಹ. ಉಪ. II. 2. 26; ಸೂ.ಭಾ. II. 3. 9. ನೋಡಿ.
14. ಶಂ. ಬೃಹ. ಉಪ. I. 4. 7.
15. ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿ I. 2. 91.
16. ಯ ಏವ ಹಿ ನಿರಾಕರ್ತಾ ತದೇವ ತಸ್ಯ ಸ್ವರೂಪಂ, ಸೂ. ಭಾ. II. 3. 7.
17. ಸ್ವಯಂ ಸಿದ್ಧತ್ವಾತ್. ಅದೇ.
18. ಶಂ. ಬೃಹ. ಉಪ. IV. 3. 33.
19. ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತ ನಾಮರೂಪ ಕರ್ಮ ದ್ವಾರೇಣ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ದಿಶ್ಯತೇ. ಶಂ. ಬೃಹ. ಉಪ. II. 3. 6.
20. ಶಂ. ಬೃಹ. ಉಪ. II. 1. 20.
21. ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯಮಪಿ ವ್ಯವಹಾರಗೋಚರಮಾಪದ್ಯ. ಶಂ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಕಾರಿಕಾ IV. 100.
22. ಹೋಲಿಸಿ, ವಾಚಸ್ಪತಿ: ನ ಖಲು ಅನನ್ಯತ್ವಂ ಇತಿ ಅಭೇದಂ ಭೂಮಃ ಕಿಂತು ಭೇದಂ ವ್ಯಾಸೇಧಾಮಃ. ಭಾಮತೀ II. 1. 14.
23. ಶ್ವೇತಾ. ಉಪ. IV. 10.
24. ನಾಭಾವ ಉಪಲಬ್ಧೇಃ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ II. 2. 28.
25. ಸೂ.ಭಾ. II. 2. 31.
26. ಹೋಲಿಸಿ, ಆದಿತ್ಯಪುರಾಣ, ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವು ತನ್ನ ಯೋಗವಾರ್ತಿಕ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಿರುವುದು.

    ನಾಽಸದ್ರೂಪಾ ನ ಸದ್ರೂಪಾ ಮಾಯಾ ನೈವೋಭಯಾತ್ಮಿಕಾ
    ಸದ್-ಅಸಾದ್ಭ್ಯಾಂ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯಾ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತಾ ಸನಾತನೀ.

27. ವೈಧರ್ಮ್ಯಾಚ್ಚ ನ ಸ್ವಪ್ನಾದಿವತ್. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ II. 2. 29.
28. ನೈವಂ ಜಾಗರಿತೋಪಲಬ್ಧಂ ವಸ್ತು ಕಸ್ಯಾಂಚಿದಪ್ಯವಸ್ಥಾಯಂ ಬಾಧ್ಯತೇ. ಸೂ.ಭಾ. II. 2. 28.
29. ಸೂ.ಭಾ. II. 2. 28 ಮತ್ತು 29.
30. ಶಂ. ಬೃಹ. ಉಪ. I. 5. 2.

ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳು ಮಾಯೆ, ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಗಂಧರ್ವ ನಗರಗಳಂತೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

    ಯಥಾ ಮಾಯಾ ಯಥಾ ಸ್ವಪ್ನೋ ಗಂಧರ್ವ ನಗರಂ ಯಥಾ
    ತಥೋತ್ಪಾದಸ್ತಥಾಸ್ಥಾನಂ ತಥಾ ಭಂಗಾ ಉದಾಹೃತಾಃ

ಮಾಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾ VII. 34.

    ಮೃಗತೃಷ್ಣಾಂಭಸಿ ಸ್ನಾತಃ ಖಪುಷ್ಪಧೃತ ಶೇಖರಃ
    ಏಷ ವಂಧ್ಯಾ ಸುತೋಯಾತಿ ಶಶ ಶೃಂಗ ಧನುರ್ಧರಃ

ಬಂಜೆಯ ಮಗನು ಮೃಗತೃಷ್ಣೆಯ ಜಲದಲ್ಲಿ ಮಿಂದು ಗಗನಕುಸುಮಗಳನ್ನು ಮುಡಿದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮೊಲದ ಕೋಡಿನ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

31. ಪೀಠಿಕೆ, ಸೂ.ಭಾ.
32. ಜ್ಞಾನ ಲಾಭಯೋರೇಕಾರ್ಥತ್ವಂ. ಶಂ. ಬೃಹ. ಉಪ. I. 1. 4.
33. ನ ಸಂಸಾರಸ್ಯ ನಿರ್ವಾಣಾತ್ ಕಿಂಚಿದಸ್ತಿ ವಿಶೇಷಣಂ.
    ನ ನಿರ್ವಾಣಸ್ಯ ಸಂಸಾರಾತ್ ಕಿಂಚಿದಸ್ತಿ ವಿಶೇಷಣಂ. ಮಾಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾ XXV. 19.
34. ಯ ಆಜವಂ-ಜಾವೀಭಾವ ಉಪಾದಾಯ ಪ್ರತೀತ್ಯ ವಾ
    ಸೋಽಪ್ರತೀತ್ಯಾನುಪಾದಾಯ ನಿರ್ವಾಣಂ ಉಪದಿಶ್ಯತೇ ಮಾಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾ XXV. 9.
35. ಡಾಯ್ಸನ್: ಸಿಸ್ಟಂ ಆಫ್ ದಿ ವೇದಾಂತ, E. 7. ಪು. 214.
36. ಸೂ.ಭಾ. III. 3. 32.

37. ಶಂ. ಬೃಹ. ಉಪ. I. 3.
38. ಸೂ.ಭಾ. I. 1. 1.
39. ಅನುಷ್ಠೇಯ ಕರ್ಮಫಲ ವಿಲಕ್ಷಣಂ. ಸೂ. ಭಾ. I. 1. 4.
40. ಸೂ.ಭಾ. I. 1. 12.
41. ಸೂ.ಭಾ. I. 1. 2.
42. ಮಾಯಾವಾದಂ ಅಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಂ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಂ ಬೌದ್ಧಮೇವ ಚ.
43. ಡಿ. ಲಾವೆಲೀ ಪೌಸಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು, ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಅದರ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ವೇದಾಂತದಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ವೇದಾಂತದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

—ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ದಿ ರಾಯಲ್ ಏಷಿಯಾಟಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿ (1900) ಪುಟ. 132.

ಕೀತ್ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳ ನಡುವಣ ಸಾಮ್ಯ ಖಚಿತ ಮತ್ತು ಅನಿರಾಕರಣೀಯ. ಅದೇ (1916) ಪು. 379.

ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ

1. ಮಾಧವಾನಂದ, ಸ್ವಾಮಿ: ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್: ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯದೊಂದಿಗೆ.
2. ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಮಹದೇವ: ಭಗವದ್ಗೀತಾ. ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯದೊಂದಿಗೆ.
3. ಥೀಬೋ: ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ. ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯದೊಂದಿಗೆ.
4. ಡಾಯ್ಸನ್: ದಿ ಸಿಸ್ಟಂ ಆಫ್ ದಿ ವೇದಾಂತ.
5. ಸಿಂಗ್, ಆರ್. ಪಿ.: ದಿ ವೇದಾಂತ ಆಫ್ ಶಂಕರ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩ – (ಮುಂದುವರಿದುದು)

ವೇದಾಂತ – ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ

(ಆ) ಶಂಕರೋತ್ತರ

ಪೀಠಿಕೆ

ಭರತಖಂಡದ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾರವನ್ನಾಗಲಿ, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡದೇ ಇದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಬಾಗದ ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ವಿನಾಯತಿ ಅಲ್ಲ. ಅವರು ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇದ್ದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸುವರು. ಅವರು ಅದೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವರು. ಅದು ಆತ್ಮ ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಯಾವುದೇ ಆಗಲೀ. ಅದು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಬೆಳಗುತ್ತಿದೆ, ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಹೃದಯಾಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮೊಳಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೂ, ಅಂತರತಮನಾದವನಿಗೂ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯನಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಮಾತ್ರ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವರು: ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಉಳಿದವರಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾದಿಗಳಾಗಲಿ, ಭಾವಸತ್ಯವಾದಿಗಳಾಗಲಿ ದ್ವೈತಿಗಳಾಗಲಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳಾಗಲಿ, ಸಾಕ್ಷಿ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವಾದಿಗಳಾಗಲಿ ದೃಶ್ಯ ಸತ್ಯವಾದಿಗಳಾಗಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ನಾಸ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿಕ ಮತಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಜೈನರು ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತು. ಅವರು ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಬಹುತ್ವವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ವಸ್ತುಸತ್ಯವಾದಿಗಳು.

ಉಪನಿಷತ್ತು ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮಮಯ, ಇದೇ ಸತ್ಯಸ್ಯಸತ್ಯ, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಾರುವುದು. ಇದನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಅಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ಬೇಕಾದರೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದರಂತೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಇದನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ವಿವರಿಸಿದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಅವರು ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮರು ಒಂದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯವಾಗಿರಲಾರದೆಂದು ಅವರು ಸಾಧಿಸಿದರು. ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚ ಸ್ವಭಾವತಃ ಮಿಥ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯತ್ವ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವ. ಬ್ರಹ್ಮನೊಂದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ನಾನಾತ್ವದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಿಶ್ವ ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಏತಕ್ಕೆ ಬರುವುದು? ಇದಕ್ಕೆ ಅವರ ಉತ್ತರವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಹೀಗೆ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಉಪಾಧಿ, ಆ ಉಪಾಧಿ ಮಿಥ್ಯ, ಇದು ಮಾಯೆಯಿಂದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು. ಜೀವನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಕಾರಣ ಮಾಯಾಜನಿತ ಉಪಾಧಿ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ತಾವು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ತಮಗೆ ವಿರೋಧವಾದ ಸಾಂಖ್ಯ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸ, ಪಾಂಚರಾತ್ರ, ಪಾಶುಪತ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕೆಲವು ಗೌಣಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಖಂಡಿಸಿರುವರು. ಅವರು ಅನ್ಯರ ಖಂಡನೆಗೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೋಷಣೆಗೆ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಇಷ್ಟು ಕಾಲಾನಂತರ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳ ಗುರುಗಳಾದ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಗೌಡಪಾದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವುದು ಕಾಣುವುದು. ಗೌಡಪಾದರು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ಕಂದ ತತ್ತ್ವ ಬೌದ್ಧರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಧಿಮಾಡಿಸಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಿಗಳಿಬ್ಬರಿಗೂ ಹೊಸದಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವಿದ್ವತ್ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭೆ, ಶೈವ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧರ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅವರನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರೀತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಂಡರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲೆ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಜನಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಅವರ ವಾದದಲ್ಲಿದ್ದ ಲೋಪವಾದ ಭಾಗಗಳು ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಲಕ್ಷ್ಯಕೊಡಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಅವರ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಅವರ ವಾದದಲ್ಲಿದ್ದ ಲೋಪಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದನ್ನು ಮನಗಂಡರು. ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ತಲೆದೋರಿ ಹಲವು ಒಳಪಂಗಡಗಳಾದವು.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕಾಲವಾದ ಮೇಲೆ ಅವರ ವಾದದ ವಜ್ರಾಘಾತದಿಂದ, ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದ ಚೇತರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರತಿಖಂಡನೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಉಪನಿಷತ್ತು, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಗಳ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರದೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ತಾವು ಸೇರಿದವರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದವರೂ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಟೀಕೆಗಳು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಬಂದವು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಕ್ರಿ. ಶ. ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು; ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ರಾಮಾನುಜರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ. ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಈಶ್ವರ, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು, ಆದರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಣಿಯನ್ನು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳೆರಡೂ ಈಶ್ವರನ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಂದು ವಿವರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವರು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜೀವ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈಶ್ವರ. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗುವನು, ಆದರೂ ಜೀವಿಯೂ ನಿಜವಾಗುವನು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜೀವಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಜೀವನಿಗೂ ದೇಹಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದಂತೆ.

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದ್ವೈತ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಜೀವನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ದ್ವೈತ ಭಾವ ಇದು. ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವೂ ಸತ್ಯ, ಅದೇ ಮೂರನೇ ವಸ್ತುವಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬರೀ ದ್ವೈತವಲ್ಲ, ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವವಾದವಾಗುವುದು. ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ

ದ್ವೈತ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಜೀವ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಸ್ವಾಧೀನವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಜೀವ ಜಗತ್ತುಗಳು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಇವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆ ಆಗಿವೆ. ಮಾಯೆ ಕೂಡ ಅವನ ಶಕ್ತಿಯೇ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಮಾಯೆ ನಿಜವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿನಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸತ್ಯತ್ವ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಂತಹ ದ್ವೈತಿಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸತ್ಯತ್ವ ಇದೆ ಎನ್ನುವರು.

ಮಧ್ವ ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜರಿಬ್ಬರೂ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ನಂಬುವರು. ಇವರ ಮುಖ್ಯ ಖಂಡನೆ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಾಯಾವಾದದ ಕಡೆ ತಿರುಗಿತು. ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಕೊಡುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವರು. ಮಧ್ವ ರಾಮಾನುಜರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾದ ತರ್ಕ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿದೆ. ಶಂಕರರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಚಮತ್ಕಾರವನ್ನು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೋರುವರು. ಭೇದ ಮತ್ತು ಅಭಾವಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಭಜನೆ ಮಾಡಿ, ಅವು ಹೇಗೆ ಇರಲಾರವು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರುವರು. ಈ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಅದ್ವೈತ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು, ಆದರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತೂ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಯಿತು.

ಇಷ್ಟುಹೊತ್ತಿಗೆ ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತವು ತನ್ನ ತರ್ಕಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಬಂದ ತಾತ್ತ್ವಿಕರು ಪದಾರ್ಥಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಜೀವನವನ್ನು ಅಣಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯರಾಗಿದ್ದರು. ವಿರೋಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಎದ್ದ ವಾದ ವಿವಾದಗಳಿಂದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಬೇಕಾಯಿತು, ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇವುಗಳಿಂದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ದೂರವಾದ ನೀರಸವಾದ ತರ್ಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವು. ದೀರ್ಘವಾದ ಮತ್ತು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು, ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಖಂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ತರ್ಕಸರಣಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಾಯಿತು. ವಿರೋಧ ಪಂಗಡದ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಮತ್ತು ತಾತ್ತ್ವಿಕರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯೇ ಉದಯನನ (ಕ್ರಿ. ಶ. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನ) ಲಕ್ಷಣಾವಳಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಕುಲಾರ್ಕ ಪಂಡಿತ (ಕ್ರಿ. ಶ. ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನ) "ದಶಶ್ಲೋಕಿ ಮಹಾವಿದ್ಯಸೂತ್ರ"ದಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ಬಗೆಯ ತರ್ಕವಾದ ಸರಣಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಡುವನು. ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ನಿರ್ಣಯಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವನು. ಇದೆಲ್ಲ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಜಾಣ್ಮೆಯ ಮೇಲಿದೆ. ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಬರುವುದೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ ಪದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೇಲಿದೆ. ಅನಂತರ ಆಧಾರವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ (Major Premis) ವಿನಾಯಿತಿ ತೋರಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಕುಲಾರ್ಕನು ಕೇವಲ ಅನ್ವಯಿ ಎಂಬ ವಾದಸರಣಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವನು. ಈ ವಾದಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಆಧಾರಪದ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಪದಗಳಲ್ಲಿ (Major and middle terms) ಹೆಸರು (ಅಭಿಧೇಯತ್ವ) ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ (ಪ್ರಮೇಯತ್ವ) ಇವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಶಬ್ದದ ನಿತ್ಯತೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇದು. ಇಂತಹ ತರ್ಕದ ವ್ಯವಹಾರದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ವಿರೋಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗೆ ಇವರ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವನ್ನೂ ತೋರಲು ಅವಕಾಶಕೊಡದೆ ಇರುವುದು.

ಹದಿಮೂರನೆ ಶತಮಾನದ ವಾದೀಂದ್ರನು ತನ್ನ "ಮಹಾವಿದ್ಯ ವಿಡಂಬನ"ದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ತರ್ಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವನು. ತರ್ಕದ ಆಧಾರ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ (Major premis) ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಗುಣಗಳು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕೆಲವು ದೋಷಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳುವನು. ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ತರ್ಕವರ್ಗೀಕರಣ ಈ ಎರಡು ಅಭ್ಯಾಸ ಗಳೂ ಅದ್ವೈತದೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಲು ಅಣಿಯಾದವು. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ತಮಗೆ ಇಚ್ಛೆ ಇರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಥವಾ ರಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕೈಹಾಕಬೇಕಾಯಿತು. ಅದ್ವೈತದ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೃದ್ಧಿಯಾದುದು ಹೀಗೆ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ನಂತರ ಅದ್ವೈತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತರಬಹುದು. ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಳಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಾಖೆಗಳು ಆರಂಭವಾದುದು ಮತ್ತು ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಖಂಡನಾರ್ಥವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ತರ್ಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾದ ಭಾಗ ಗಳನ್ನು ಆಮೇಲೆ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಇತರ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತೊಂದು ಆಧುನಿಕ ಸಮಕಾಲೀನ ತಾತ್ತ್ವಿಕರ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪ್ರಭಾವ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಚಾರಿತ್ರಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವೆವು.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ರೂಪರೇಖೆ

ಶಂಕರೋತ್ತರ ಬಂದ ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಕಿರಿಯರನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ತಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ ಹಿರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಿರಿಯರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ರಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾದವರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ಮಂಡನಮಿಶ್ರ. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕ, ತೈತ್ತರೀಯ ವಾರ್ತಿಕ ಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಮಂಡನಮಿಶ್ರ ಎಂಬುದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ, ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎನ್ನುವರು. ಶಂಕರಾ-ಚಾರ್ಯರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಪದ್ಮಪಾದರು "ಪಂಚಪಾದಿಕ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದವರು, ಅದ್ವೈತದ ಬಲಶಾಖೆಗೆ ಮೂಲಪುರುಷರು. "ಪಂಚಪಾದುಕ ವಿವರಣೆ"ಯ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮ (ಕ್ರಿ. ಶ. ಹದಿಮೂರನೆ ಶತಮಾನ) "ವಿವರಣ ಪ್ರಮೇಯ ಸಂಗ್ರಹ", "ಪಂಚದಶಿ" ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸೇರಿದ ಮಹಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪದ್ಮಪಾದರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಮಂಡನ, ಸುರೇಶ್ವರ, ಪದ್ಮಪಾದ ಈ ಮೂವರೂ ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು.

ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಖೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ವಿದ್ವಾಂಸರೇ ಒಂಭತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರರು. ಇವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಶಿಷ್ಯರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವರು ಕೇವಲ ಅದ್ವೈತ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಟೀಕೆ ಬರೆದವರಲ್ಲ. ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಟೀಕೆ ಬರೆದರು. ಇವರು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಗ್ರಂಥವೇ "ಭಾಮತಿ". ಇದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆ. ಮಂಡನ, ಸುರೇಶ್ವರ, ಪದ್ಮ ಪಾದ, ವಾಚಸ್ಪತಿ ಈ ನಾಲ್ವರೂ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮುಖ ಅದ್ವೈತ ಶಾಖೆಗಳ ಮೂಲಪುರುಷರಾಗಿರು ವರು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಇರುವರು. ಆದರೆ ಇವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರಿದುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಒಂದು

ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸಂಧಿಸುವುದು. ವಾದವಿವಾದಗಳಿಂದ ಹೊಸಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿದಾಗ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರು.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ತರ್ಕ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಅನಂತರ ಬಂದವು. ಮಂಡನ ತನ್ನ "ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ"ಯಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ತರುವನು. ಅನಂತರ ಇದನ್ನು ಆನಂದಬೋಧರು (ಹನ್ನೊಂದನೆ ಶತಮಾನ) "ನ್ಯಾಯ ಮಕರಂದ"ದಲ್ಲಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸಿದರು. ನರಸಿಂಹಾಶ್ರಮರು (ಹದಿನೈದನೇ ಶತಮಾನ) "ಭೇದ ಧಿಃಕ್ಕಾರ"ದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವರು. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಮಾಮೂಲಿನಂತೆ ಭೇದವನ್ನು ಧಿಕ್ಕಃರಿಸುವರು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅಭೇದ (ಅದ್ವೈತ). ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ತಾರ್ಕಿಕನೇ ಶ್ರೀಹರ್ಷ, (ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನ), "ಖಂಡನ ಖಂಡಖಾದ್ಯ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದವನು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮುಖ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯಾಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವನು. ಶ್ರೀ ಹರ್ಷನ ಗ್ರಂಥದ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದು ತಾನೇ ಅಂತಹ "ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪ"ವೆಂಬ ಸಣ್ಣ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದ ಚಿತ್‌ಸುಖ ಎಂಬುವನ ಅದ್ವೈಸಿದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಮಧುಸೂದನ(ಹದಿನೈದನೆ ಶತಮಾನ) ಇವರೆಲ್ಲ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ತಾರ್ಕಿಕರು. ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತರು (ಹದಿನಾರನೆ ಶತಮಾನ) ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ "ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಶ ಸಂಗ್ರಹ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವರು. ನೀಲಕಂಠನ ಶೈವ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಮೇಲೆ ತಾವು ಬರೆದ "ಶಿವಾದ್ವೈತನಿರ್ಣಯ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ತರುವರು.

"ಪ್ರಕಟಾರ್ಥ ವಿವರಣೆ" ಎಂಬ (ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನ) ಗ್ರಂಥ ಸಿಕ್ಕಿದೆ, ಆದರೆ ಅದನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಖ್ಯಾತಗ್ರಂಥಕಾರರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಟೀಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದು ಅಂತು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವರು. "ಭೇದಧಿಃಕಾರ" ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬರೆದ ಗ್ರಂಥ, ಧರ್ಮರಾಜ ಅಧ್ವರೀಂದ್ರರು (ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನ) ಬರೆದ "ವೇದಾಂತ ಪರಿಭಾಷ" ಗ್ರಂಥಗಳು ದೊರಕಿದೆ. ಅವಕ್ಕೂ ಟೀಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆಗಳು ಇವೆ.

ಶಂಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತರು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದನ್ನು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಇಲ್ಲಿ ಆತನ ಪ್ರಯತ್ನ ವಿಫಲವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಯಾಗಿದ್ದನೊ ಅವನ ಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಇವರು ಆರೋಪಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದರು. ಇವರೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಫಲಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕಾಶ್ಮೀರಕ್ಕೆ ಹೋದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಉದಿಸಿತು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕಾಶ್ಮೀರಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಾಗಿತ್ತು. ಸ್ಥಳೀಯ ಶೈವರು ಅಗೋಚರವಾಗ ತೊಡಗಿದರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬೌದ್ಧರನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮತ್ತೆ ತಲೆಯೆತ್ತಿ ಬಲವಾಗತೊಡಗಿತ್ತು. "ಶಿವ ಸೂತ್ರ"ದ ಮೂಲಸ್ಥಾಪಕನೂ, "ಸ್ಪಂದಕಾರಿಕ"ದ ಕರ್ತೃವೂ ಆದ ವಸುಗುಪ್ತನೇ (ಒಂಭತ್ತನೇ ಶತಮಾನ) ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಥಮ ವಿವರಣಕಾರ. ಸ್ಪಂದಕಾರಿಕ ಗೌಡಪಾದರ ಮಾಂಡೂರ್ಯಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಲುವಂತಿದೆ. ಕಾಶ್ಮೀರದೇಶದ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನೆ (ಹತ್ತನೆ ಶತಮಾನ)ಕಾಶ್ಮೀರ ದೇಶದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ. ಅವನೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರತಿಪಾದಕ.

ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವೇದದಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವರು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕೆಲವು ತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಇದ್ದವು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಎಷ್ಟೇ ಖಂಡಿಸಿದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪ್ರಪಂಚಸಾರ ತಂತ್ರವೆಂಬ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ರಚಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವುಡ್‌ರಾಫ್ ಎನ್ನುವಂತಹ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಕೂಡ ಇದನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುವರು. ಇದಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಕೂಡ ಸೌಂದರ್ಯಲಹರಿ ಎಂಬ ಶಿವನ ಅರ್ಧಾಂಗಿಯಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ರಚಿಸಿದ ಸುಂದರವಾದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ರಚಿಸಿರುವರೆಂದು ನಂಬುವರು. ಇಲ್ಲಿ ಶಾಕ್ತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾವನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ನಿಧನಾನಂತರ ಭಾಸ್ಕರಾಯನಂತಹ ಶಾಕ್ತ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಕೂಡ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡನು.

ವೈಷ್ಣವರಲ್ಲಿ ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯರೇ (ಹದಿನೈದನೆ ಶತಮಾನ) ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಅದ್ವೈತಿಗಳು. ಇವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶುದ್ಧ ಅದ್ವೈತ ಎನ್ನುವರು. ಶಂಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಶುದ್ಧ ಅದ್ವೈತವೆನ್ನುವರು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಅದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಅಶುದ್ಧವಾದ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಶುಕ ಎಂಬುವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. (ಇವರ ಕಾಲ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ) ಇವರು ಭಾಗವತರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರು.

ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು:—ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಯೆ ಎಂದರೂ, ಇದು ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಜನಿಸಿದೆ ಎಂದರೂ, ಇವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ನಿರಪೇಕ್ಷಸತ್ಯದ ಕಡೆ ತಿರುಗಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕರಿಗೆ ಮಾಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆಯೇ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ರಚಿಸುವ ಚಪಲ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಇವರು ಮಾಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಭಾವನಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡದೆ ಇದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣೆ, ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲ ನಿಯಮ ಎಂದು ನೋಡಿದರು. ಇದು ಎಷ್ಟೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಕೆಲಸಮಾಡಲು ಒಂದು ಕ್ರಮವಿರಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು.

ಮಾಯೆ ಎಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪದದಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಕೆಲವು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಈ ಮಾಯೆಯೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸತೊಡಗಿದರು.

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಮೊದಲು ಎದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚ ಮಾಯೆಯಾದರೆ, ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ, ಇದು ಆದುದು ಹೇಗೆ? ಚಿನ್ಮಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಜಡಪ್ರಪಂಚ ಬಂದುದು ಹೇಗೆ? ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಗೆ ಏನಾದರೂ ಪಾತ್ರವಿದೆಯೆ? ಇದ್ದರೆ ಅದೇನು? ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೊಂದೇ ಸತ್ಯ, ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯ, ಮಾಯೆ. ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದಿತು. ಜಗತ್ತು ಮಾಯೆಯಾದರೂ ಈಗ ನಮಗೆ ಅದು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ಆದುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಸುರೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞರು (ಇವರಿಗೆ ನಿತ್ಯಬೋಧ ಎಂದೂ ಹೆಸರು ಒಂಭತ್ತನೇ ಶತಮಾನ) ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ಕರ್ತೃಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಪದ್ಮಪಾದ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯೆ ಎರಡೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ

ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. "ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಕ್ತಾವಳಿ"ಯ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ಪ್ರಕಾಶಾನಂದರು (ಹದಿನಾರನೆ ಶತಮಾನ) ಮಂಡನನ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂತೆ ತೋರುವರು. ಅವರು ಮಾಯೆಯೊಂದೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಮಾಯೆ, ಈ ಜೀವಿಗಳೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವರು, ಎನ್ನುವರು. ಇವುಗಳ ಪಾತ್ರವೇನು ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುವುದು. "ಪದಾರ್ಥತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯ"ದ ಕರ್ತೃಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮ ವಿವರ್ತಕಾರಣ, ಮಾಯೆಯೇ ಪರಿಣಾಮಕಾರಣ ಎನ್ನುವರು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ. ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ತಾವು ಪರಿಣಾಮವಾದಾಗ ಸ್ವಭಾವ ಬದಲಾಯಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಾಲು ಮೊಸರಾದ ಮೇಲೆ ಹಾಲು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ತಾವು ಪರಿಣಾಮವಾದರೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಬಳೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಲೋಹವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಇನ್ನೂ ಚಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದೇ ಪರಿಣಾಮಕಾರಣ, ಎರಡನೆಯದೇ ವಿವರ್ತಕಾರಣ.

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಬದಲಾಯಿಸಿದರೂ ತನ್ನ ನೈಜ ಪವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಸುರೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞರು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ, ಮಾಯೆ ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ ಎನ್ನುವರು. ಮಾಯೆಯ ನಿಮಿತ್ತದ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮ ಹಲವು ಆದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ.ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ವಾಚಸ್ಪತಿಯದು. ಆತನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ ಮಾಯೆ ಕೇವಲ ಆನುಷಂಗಿಕ ಎನ್ನುವನು. ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಿಣಾಮ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ವಿವರ್ತಕಾರಣ ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಮಾಯೆ ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲ. ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಕ್ತಾವಳಿಯ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ಪ್ರಕಾಶಾನಂದರು ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರೋಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವರು. ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅತೀತನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನೆಂದಿಗೂ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಲಾರನು, ಮಾಯೆಯೇ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುವುದು. ನಾನಾತ್ವವು ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಾದುದೆ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾಯಾಸಂಪರ್ಕ ಆದ ಮೇಲೆ ಆಗುವ ಈಶ್ವರನಿಂದಾದುದೆ? ಅಥವಾ ಜೀವದಿಂದಾದುದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಿನೋಜನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಂತಹ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಸ್ಪಿನೋಜನು ಪ್ರಕಾರಗಳು Modes ಎಂಬುದು Substance ನಿಂದ ಬರುವುದು ಎನ್ನುವನು. ಆದರೂ Model ತೋರುವಿಕೆಯು Modes ನಮಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರಿಚಿತವಾಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಕಾರರು Model ಕಾಣುವಿಕೆಯು Mode ನ ಅಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಆದರೆ ಆ Mode ಬಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳುವರು. ಮೊದಲು Mode ಆಗದೆ Model ಆಗುವುದಿಲ್ಲ; ಪೂರ್ಣತೆಯ ಆದರ್ಶವಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ Mode ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾನಾತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ Mode (ಪ್ರಕಾರ) ಅಥವಾ Substance (ದ್ರವ್ಯ) ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ, ಈಶ್ವರನೇ, ಜೀವಿಯೇ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದಿತು.

ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕೆಲವರು ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವರು.[೧] ವಿವರಣವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಆಕಾಶವೆಂಬ ದೃಶ್ಯಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈಶ್ವರ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಜೀವಿಯ ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಪರ್ಕ ಎನ್ನುವರು. ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ಮಾಡುವವರ ದೃಷ್ಟಿ ಇದು (ಮುಂದೆ ನೋಡಿ). ಯಾರು ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ನಂಬುವರೋ ಅಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಜೀವ ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕಾರಣ, ಆದರೆ ಜೀವ ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಹಿಂದೆಯೇ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಮಂಡನಮಿಶ್ರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಪರೀತದ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಈಶ್ವರನೂ ಕೂಡ ಕನಸಿನಂತೆ ಜೀವಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದುದು ಎಂಬುದು.

ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈಗ ವಿಚಾರಿಸಬಹುದು. ಎರಡರ ಸ್ವಭಾವವೂ ಅಜ್ಞಾನ. ಆದರೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತರಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಇವರು ಆಲೋಚಿಸಿದರು. ಇಬ್ಬರೂ ಎರಡನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಒಂದೇ ಶಕ್ತಿ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಸರ್ವಜ್ಞನಂತಹ ಕೆಲವರು ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಆದರೆ "ಪ್ರಕಟಾರ್ಥನಿರ್ಣಯ"ದ ವಿವರಣೆಯ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಕಾರ ಅವಿದ್ಯೆ ಮಾಯೆಯ ಒಂದು ಅಂಶ. "ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ"ದ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಕಾರ ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ ಎರಡೂ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳು. ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ ಸತ್ತ್ವ,ರಜಸ್ ಅಥವಾ ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಆಗಿದೆ. ಸತ್ತ್ವದ ಆಧಿಕ್ಯದಿಂದ ಇರುವ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ ಮಾಯೆ, ಆದರೆ ರಜ ಅಥವಾ ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸತ್ತ್ವಗುಣವೇ ಅವಿದ್ಯೆ. ಕೆಲವರು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಒಂದು ಆವರಣ ಶಕ್ತಿ, ಇದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚುವುದು. ಎರಡನೆಯದೇ ವಿಕ್ಷೇಪ ಶಕ್ತಿ, ಇದು ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು. ವಿಕ್ಷೇಪದಂತೆ ಇರುವ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೇ ಮಾಯೆ, ಆವರಣಶಕ್ತಿಯೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರು. ಮಾಯೆ, ಒಂದೇ ಹಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಮಾಯೆಯ ಸ್ವಭಾವ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ತರ್ಕಬದ್ಧವಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅದು ಒಂದು ಮತ್ತು ಹಲವು ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಕೆಲವರ ಮತ. ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ "ಸರ್ವ ದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ"ದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಭಾವನೆಯನ್ನು ಟೀಕಿಸುವಾಗ, ಒಬ್ಬ ಮುಕ್ತನಾದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಕೆಲಸಮಾಡದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತರಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವರು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಯೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲೆ ಒಂದು ಮತ್ತು ಹಲವು ಆಗಿರಬಹುದು. ಕೆಲವರು ಮಾಯೆ ಒಂದು, ಇದು ಈಶ್ವರನ ಉಪಾಧಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಹಲವು, ಇವು ಜೀವರ ಉಪಾಧಿಗಳು ಎನ್ನುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ, ಆದರೆ ಒಂದು ಜೀವಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಬಂದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಗುಣ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವ್ಯಷ್ಟಿನಾಶವಾದರೆ ಸಮಷ್ಟಿನಾಶವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರಕಾಶಾನಂದರಿಗೆ ಒಂದೇ ಜೀವ ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ತೊಂದರೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯೆ ಬ್ರಹ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೆಂತಹುದು? ಪುರುಷನಿಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಏನು ಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೆಯೇ ಇದೆ ಇದು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅವರು ಒಟ್ಟುಸೇರಿ ಒಂದಾದರೆ ಆ ಐಕ್ಯ ಎಂತಹುದು? ಕೆಲವು ವಿವರಿಸಲು ಆಗದ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಇವರನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿ ಭೇದಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು.

ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯೆ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ

ಉದ್ಭವಿಸಿತು. ಮಾಯೆ ನಿಜವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇದು ಅನಂತ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಾಂತಗೊಳಿಸುವ ಉಪಾಧಿಯಂತಿದೆ. ಯಾವ ರೀತಿ ಮಾಯೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿವೆ. ಆಭಾಸವಾದ ಅಥವಾ ತೋರಿಕೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ, ಅವಚ್ಛೇದ ವಾದ (ನಿರ್ಣಯವಾದ). ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಯಾವಾಗ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಡುವನೋ ಆಗ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವನು, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಜೀವವಾಗುವನು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರ. "ಪ್ರಕಟಾರ್ಥ ವಿವರಣೆ"ಯ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಕಾರ, ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತ ಬ್ರಹ್ಮನೇಈಶ್ವರ, ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಜೀವ, ಈ ಅವಿದ್ಯೆ ಮಾಯೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. "ತತ್ತ್ವ ವಿವೇಕ"ದ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಾರ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸತ್ತ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಈಶ್ವರ, ಬೇರೆ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದುದೇ ಜೀವ. ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕದ ಗ್ರಂಥ ಕರ್ತೃಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಈಶ್ವರ, ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದೇ ಜೀವ. ವಿವರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸು ವವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಜೀವ ಈಶ್ವರ ಇವರನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವ ಒಂದೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ಈಶ್ವರ ಆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಮೂಲವಸ್ತು ಎನ್ನುವರು. ಬ್ರಹ್ಮ ಶುದ್ಧನಾಗಿರು ವುದರಿಂದ ಅನಂತನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಂತವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಸಾಧ್ಯ. ಮೂಲ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಸ್ತು, ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಈ ಮೂರು ಭಾವನೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಹೀಗೆ ಕಾಣುವುದು: ಜೀವದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೂಲ ಇರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಈಶ್ವರ. ಜೀವನನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಈ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ದೂರ ಇರುವನು.

ಮೇಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ವಾಚಸ್ಪತಿ ಅವಚ್ಛೇದವಾದವೆಂಬ ಮೂರನೆ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದನು. ಮಾಯೆ ನಿಜ ಅಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಅನಂತ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಾಂತಗೊಳಿಸ ಬಲ್ಲದು. ಇದರಿಂದ ಜೀವ ಆಯಿತು. ಹಾಗೆ ಸಾಂತವಾಗದೇ ಇರುವುದೇ ಈಶ್ವರ. ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಈಶ್ವರ. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯ ಜೀವ. ಅವಿದ್ಯೆ ಜೀವನ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಬದ್ಧನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಆದರೆ ಇದು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಉಪಾಧಿ ಯಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಅವನು ಇದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಲ್ಲ.

"ಚಿತ್ರದೀಪ"ದ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃ, ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾಯೆಯ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದ ಚಿನ್ಮಯ ಎನ್ನುವರು. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದ ಆ ಚಿನ್ಮಯವೇ ಈಶ್ವರ. ಕೂಟಸ್ಥಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದರೆ ಜೀವಿಯ ಸ್ಥೂಲ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹಗಳಿಂದ ಬಂಧಿತವಾದ ಚಿನ್ಮಯಸ್ವರೂಪ. ಕೂಟಸ್ಥನಿಂದ ಆದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಜೀವ. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಮತ್ತು ಅವಚ್ಛೇದವಾದಗಳ ಮಿಶ್ರ.

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜೀವರಿಗೂ ಮಾಯೆ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಬಂಧ ಒಂದೇ ರೀತಿಯದಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸತೊಡಗಿದರು. ಈ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಹಲವು ವಿವರಣೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾದವು.

ಬ್ರಹ್ಮ, ಈಶ್ವರ, ಜೀವ ಇವರಿಗೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ಪ್ರಕಾರ ಈಶ್ವರನ ಉಪಾಧಿ ಕಾರಣ. ಜೀವನ ಉಪಾಧಿ ಕಾರ್ಯ. "ಬ್ರಹ್ಮಾ ನಂದ" ಮತ್ತು "ಚಿತ್ರದೀಪ"ದ ಗ್ರಂಥ ಕರ್ತೃಗಳು ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಆದಿ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಮತ್ತು ಪಿಂಡಾಂಡ ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವನು. ಇವೆರಡೂ ಪುನಃ ಮೂರುಮೂರು ಭಾಗವಾಗುವುವು. ಪಿಂಡಾಂಡವೇ ವಿಶ್ವ ತೇಜಸ ಪ್ರಾಜ್ಞ ಆಗುವುದು, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೇ ವಿರಾಟ್ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ (ಸೂತ್ರಾತ್ಮ) ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ. ಈ ಮೂರು

ಆಕಾರಗಳೂ ಜಾಗ್ರತ್ ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೋಲುವುವು. ಇದು ವಿವರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಕಸನ. ದೃಗ್‌ದೃಶ್ಯ ವಿವೇಕದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಜೀವರನ್ನು ವಿವರಿಸುವರು. ಅವರೇ ಕೂಟಸ್ಥಜೀವ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಜೀವ. ಅನೇಕರು ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದು, ಜೀವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವರು.ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವು ಈ ಮೂರನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಗರ, ಅಲೆ, ಅಲೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಗುಳ್ಳೆ ಈ ಮೂರರ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಕೂಟಸ್ಥನೇ ಪರಮಾರ್ಥ ಜೀವ, ನಿಜವಾದ ಜೀವ, ಇದೇ ಅವಚ್ಛೇದದ ಪರಿಣಾಮ. ಉಳಿದ ಎರಡು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳು. ಬುದ್ಧಿ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ ಏಳುವುದು, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವವೇ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದ ಶುದ್ಧ ಚಿತ್. ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಜೀವವೇ ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ.

ಕೂಟಸ್ಥ ಎಂದರೆ, ಕೂಟ ಎಂದರೆ ಮೇಲೆ ಇರುವಂತಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಎಂದರೆ ಜೀವದ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಚಿತ್. ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನೇ ಜೀವ. ಆದ ಕಾರಣ ಇದು ಕೇವಲ ಸಾಕ್ಷಿ. "ಕೂಟಸ್ಥದೀಪ"ದ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಕಾರ ಕೂಟಸ್ಥವೆಂಬುದು ಜೀವನ ಸ್ಥೂಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹಗಳ ಸಾಕ್ಷಿ. "ನಾಟಕದೀಪ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಪ್ರಕಾರ ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ದೀಪದಂತೆ ಇದು ಜೀವ ಈಶ್ವರ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಬೆಳಗುವುದು. ಅಂದರೆ ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಆಯಿತು. "ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥ ಕೂಡ ಇದೇ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮ, ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಜೀವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಇರುವನು. ಅದೇ ಜೀವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆ ಇರುವುದು. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಜೀವ ತನ್ನ ಅನುಭವದಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಮಲಿನವಾಗುವನು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಇಬ್ಬರ ಗುಣಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಜೀವಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡಬಲ್ಲದೇ ಹೊರತು ಈಶ್ವರನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡಲಾರದು. "ಕೌಮುದಿ"ಯ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಕ್ಷಿ ಜೀವನಿಗಿಂತ ಅಂತರಂಗನಾದರೂ ಕಾರಣದಿಂದ ದೂರವಾದ ಒಂದುಆಕಾರ, ಇದು ಈಶ್ವರನಿಗೇ ಸೇರಿರುವುದು; ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಜ್ಞ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಕ್ಷಿ ಜೀವನ ಒಳಗೆ ಇರುವವನು, ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಜೀವಿಯ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ತೋರುವುದು. "ತತ್ತ್ವಶುದ್ಧಿ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಇದೇ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ನಾವು ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಎಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪಿಗೆ ಸೇರಿದರೂ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವಂತೆ ತೋರುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಕೂಡ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೇರಿದವನಾದರೂ ಜೀವನಿಗೆ ಸೇರಿದಂತೆ ತೋರುವನು. ಆದರೆ ಕೆಲವರು ಸಾಕ್ಷಿ ಜೀವನೇ ಹೊರತು ಈಶ್ವರನಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು. ಜೀವ ತನ್ನ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ತಾನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಜೀವ ಸಾಕ್ಷಿ ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲ್ಲ, ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಪರಿಮಿತಿಗೊಂಡ ದೇವನೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಎನ್ನುವರು. ಒಂದೊಂದು ಜೀವರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಅವಿದ್ಯೆಗಳಂತೆ ಹಲವು ಅವಿದ್ಯೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂತಃಕರಣಗಳು ಹಲವು ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವರು.

ಅನಂತಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಅದು ಸಾಂತವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಇದ್ದರೆ, ಅನಂತ ಒಂದೇ ಆದರೆ, ಉಪಾಧಿಯೂ ಒಂದೇ ಆದರೆ, ನಾವು ಹಲವು ಸಾಂತಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದೆ? ಜೀವ ಒಂದೇ, ಹಲವೇ, ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ತರುವರು. ಕೆಲವರು ಅದು ಒಂದೇ ಎಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆಒಂದೇ ದೇಹವೆಂದೂ ಇತರ ಜೀವಿಗಳ ಸತ್ಯತೆ, ನಾವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಹಲವು ಜೀವಿಗಳ ಸತ್ಯದಂತೆ. ಇವರ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿ ಕೂಡ ಕನಸಿನಂತೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, ಒಬ್ಬ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ಜೀವಿ ಇರುವನು; ಅವನೇ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ

ಅವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ. ಇತರ ಜೀವಿಗಳು (ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ) ಈ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎನ್ನುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಜೀವ ಯೋಗಿಯಂತೆ ಹಲವು ದೇಹಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಹಲವು ಆಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಆದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹಲವು ಜೀವರು ಇರುವರೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ ಒಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾಗುವುದು. ಹಲವು ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ, ಅಂತಃಕರಣಗಳ ಬಹುತ್ವ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬಹುತ್ವ.

ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವೇ ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅಧ್ಯಾಸ ವೆಂದರೆ, ನಾವು ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ, ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರೆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನೋಡು ವುದು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವರು (ಸ್ಮೃತಿರೂಪಃ ಪರಾರ್ಥ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಾವಭಾಸ). ಆದರೆ ಅನಂತರ ಬಂದ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳು ವಂತೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದರು. ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟದ್ದು ಇವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವರು. ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ "ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನೋಡು ವುದು" ಎಂಬುದು ಅವರ ವಿವರಣೆ. ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ ನೋಡಿದ್ದು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದು ನಿಜವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವಿಗೇ ಧಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಅನ್ಯಥಾ ಖ್ಯಾತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವುದು. (ಅಧ್ಯಾಸವಸ್ತು ಸತ್ಯ, ಬೇರೊಂದು ಸತ್ಯದಂತೆ ಅದನ್ನು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು) ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲಿ, ಸಮಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲಿ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಗಳ ಮಿಶ್ರವಿದೆ ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವರು (ಸತ್ಯಾನೃತೇ ಮಿಥುನೀ ಕೃತ್ವಾ) ಹಾವನ್ನು ಹಗ್ಗದಂತೆ ನೋಡಿದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಮಿಶ್ರವಾಗಿದೆ? ಇದು ಹಾವು ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಹಿಕೆ (Perception). ಕೆಲವರು ಅಧ್ಯಾಸವು ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ (Predicate) ಮಾತ್ರ ಅಂದರೆ ಹಾವಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಇದು ಎಂಬ ಕರ್ತೃವಿಗೆ (Subject) ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಇಲ್ಲಿ "ಇದು" ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಾವು ಎನ್ನುವುದು ಸುಳ್ಳು. "ಇದು ಎನ್ನುವುದು ಈಗಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಅನಂತರ ಬರುವ "ಇದು ಹಗ್ಗ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ "ಇದು" ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ ಅನಂತರ ಬರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮೊದಲಿನದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾರದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದವರು ಮೊದಲನೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ "ಇದು" ಎನ್ನುವುದರ ಅವಿದ್ಯೆ ಮಾತ್ರ ಹೋಗುವುದು, ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಅವಿದ್ಯೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಹಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಯಾವ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿಯೂ (Judgement) ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶೇಷಣ ವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ "ಇದು" ಮತ್ತು "ಹಾವು" ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಇದು" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಹಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಇದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆವರಣಶಕ್ತಿ ಹೋದರೂ ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿ ಇನ್ನೂ ಇರುವುದು. ಅದೇ ಹಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ನರಸಿಂಹ ಭಟ್ಟನ ಪ್ರಕಾರ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ಇದು ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಹಾವು ಎಂಬುದು ಅಖಂಡ ವಾದ ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯವಸ್ತುವಿ- ನೊಂದಿಗೆ ನ್ಯೂನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಹಾವಿನ ಆಕಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದು ಕೊರತೆಯೇ ಸುಳ್ಳು ಮತ್ತು ನಿಜ ಈ ಎರಡು ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿರುವ ಒಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರದು.

ಹಾವು ಹಗ್ಗ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಒಂದೇ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸದೇ ಇದ್ದರೆ ಇವುಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು "ಇದು" ಎಂಬ ಒಂದೇ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಪ್ರಥಮದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನಂತೆ ತೋರುವುದು; ಅನಂತರ ಅದೇ ಹಗ್ಗದಂತೆ ಆಗುವುದು. ಆಗ ಹಾವಿನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸುಪ್ತಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಡುವುದು ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು "ಇದು" ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆ, "ಇದು ಹಾವು" ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಹಿಕೆ; ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ "ಇದು ಹಗ್ಗ" ಎನ್ನುವುದು ಮೂರನೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುವುದು. ಈ ಮೂರು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೂ "ಇದು" ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವರು.

ಈ ಸಣ್ಣ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತಂದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಇವುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು. ಸ್ವಪ್ನ ಭರತಖಂಡದ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿದೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ ಆತ್ಮ ಅನುಭವಿಸುವ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನವೂ ಒಂದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಉಳಿದ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ ಜಾಗ್ರತ್ ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿ. ಭ್ರಾಂತಿಯಂತೆ ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವೂ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಸತ್ಯ. ಸ್ವಪ್ನ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದರ ಆಧಾರ ಯಾವುದು? ಕೆಲವರು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮೇಲೆ ಸ್ವಪ್ನ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಅಜ್ಞಾನವೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅಂಧಕಾರ. ಇದೇ ಜಾಗ್ರತ್ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನದ ಮೂಲಕಾರಣ. ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮೇಲೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿರುವಂತೆ ಜಾಗ್ರತ್ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕೂಡ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೆಲವರು ಜಾಗ್ರದಾವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವರು. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಜಾಗ್ರತಾವಸ್ಥೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು. ಮೂಲ ಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಕನಸಿಗೆ ಕಾರಣ, ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಕನಸಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರು. ಕನಸು ಸುಷುಪ್ತಿ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ ಭೇದ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡದೆ ಇರುವಾಗ ಸ್ವಪ್ನದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು? ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೆಳಗುವುದು, ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯೇ ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುವುದು ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರು. ಆದಕಾರಣ ನಾವು ಕೇಳುವುದು ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಯಿತು.

ಮುಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಭಾವನೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಸರ್ವ ಮುಕ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮುಕ್ತಿವಾದ. ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಮತ್ತು ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತರೂ ಕೂಡ ಮೊದಲನೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುವರು. ಉಳಿದವರು ಬಹುಪಾಲು ಎರಡನೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುವರು. ಎದ್ದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ, ಜೀವಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಬಂದಮೇಲೆ ಈಶ್ವರನೊಂದಿಗೆ ಐಕ್ಯವಾಗುವುದೆ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಐಕ್ಯವಾಗುವುದೆ? "ಮುಕ್ತಾವಳಿ"ಯ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೇಲೆ ಮಾಯೆಯೂ ಒಂದೇ ಜೀವವೂ ಒಂದೇ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಯೆ ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಐಕ್ಯನಾಗುವನು. ಯಾರು ಬಹುಜೀವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವರೊ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಇಬ್ಬರೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವರೊ. ಅವರೂ ಕೂಡ ಅವಿದ್ಯೆ ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ ಜೀವ ಬಿಂಬದೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಂಬವೇ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮ. ಆದರೆ ಯಾರು ಜೀವವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವರೊ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಒಂದು ಮಾದರಿ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವರೊ ಅವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಜೀವ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರೂ ಮುಕ್ತರಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಈಶ್ವರ ಪರ

ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಒಂದು ಜೀವಿಯಾದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನರಳುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಈಶ್ವರ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಂತೆಯೇ ಇರುವನು. ವಾಚಸ್ಪತಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇದ್ದರೂ ತನ್ನ ಸಮುಚ್ಚಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅದೇ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವನು. ಅವನು ಹಲವು ಜೀವರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವನು, ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಒಂದಾದರೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರು ವುದೊ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಈಶ್ವರ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಈಶ್ವರನಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತನಾದ ಜೀವ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುವುದು.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಾಶ. "ಬ್ರಹ್ಮ ಸಿದ್ಧಿ"ಯ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಾಶವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾದಂತೆ. ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮನ ಪ್ರಕಾರ ಇದರ (ಅವಿದ್ಯೆಯ) ಸ್ವಭಾವ ಐದನೆಯ ಬಗೆಯದು. ಇದು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವ ನಾಲ್ಕು ವಿಧಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದು. ಅವೇ ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯ, ಸತ್ಯ ಅಸತ್ಯ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗ ಬೇಕಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಅನಂತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯದೂ ಅನಂತವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಆಗ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಏಳು ವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಿಕೆಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಅಥವಾ ಮಾಯವಾಗಲಾರದು. ಮಾಯೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕನಾಶಮಾಡಬಹುದು. ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದನ್ನೇ ನಾಶಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರು ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಾಶ ಅವಿದ್ಯೆಯಂತೆಯೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ, ಜನನ ಮರಣ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಭೂಮಿಕೆಯ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು.

ತಾರ್ಕಿಕರ ವಾದಪ್ರತಿವಾದಗಳು: ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಮುಂತಾದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ತಾರ್ಕಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಪುನಃ ಪುನಃ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿದುದರಿಂದ ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತಿ ಹಿಡಿದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹಲವು ಕಡೆಗಳಿಂದ ಅವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸ ತೊಡಗಿದರು. ಕೆಲವರು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಸ್ವನಿಷ್ಠತಾವಾದ (Subjectivisim) ಎಂದರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿ ಸುವರು ಎಂದರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೇವಲ ನಿಷೇಧವಾದವೆಂದು ಭಾವಿ ಸಿದರು. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಭ್ರಾಂತಿ ಭಾವನೆಯ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನ್ಯಾಯ ಸೌಧವನ್ನು ರಚಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದಾಗ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿರೋಧಪಕ್ಷದವರೂ ಇವನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಮೊದಲು ಮಾಡಿದರು. ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದು ಮೂಲತಃ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುವುದ ರಿಂದ. ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸತ್ಯ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರಲಿ, ನಿರಪೇಕ್ಷ ವಾಗಿರಲಿ. ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಬಿಡದೆ ವಾದಿಸತೊಡಗಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುವುದು. ನಿಜವಾಗಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಜ್ಞಾನ ಕೇವಲಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೇ ಆಗುವುದು ಎಂಬರ್ಥ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕರು ಸತ್ಯದ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಟನದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸತೊಡಗಿದರು. ಇಂತಹ ಖಂಡನ, ರಕ್ಷಣ, ಪ್ರತಿಖಂಡನಗಳಿಂದ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ರಾಶಿಯಾಯಿತು. ಈ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಪಕ್ಷದವರಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅದ್ವೈತಿ

ಗಳು ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಯಿತು, ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾಯಿತು, ವಿರೋಧಿಗಳ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗುಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು.

ವಿರೋಧಪಕ್ಷದವರು ಪದೇ ಪದೇ ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅದ್ವೈತದ ಮೂಲಭಾವನೆಯೇ ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಅಜ್ಞಾನದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬಹಳ ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದರು. ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ. ಕೇವಲ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ ಹೇಗೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲದು? ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಅಜ್ಞಾನ ಅಭಾವವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎನ್ನುವರು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏನೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಾಗ ನಮಗೆ ಅದರ ಅರಿವಿದೆ. ನನಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಗೊತ್ತಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಆ ಅನುಭವದ ಸ್ವಭಾವ. ಇದು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ನಿಷೇಧ ಎಂದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಷೇಧ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದೋ ಅದರ ಪ್ರತಿಯೋಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸ್ಪಷ್ಟಭಾವನೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ "ನನಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತನಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾದರೂ ಅರಿವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದಕಾರಣ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಏನೂ ಜ್ಞಾನವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ನಿಜವಲ್ಲ. ನನಗೆ ಅರಿವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಆದಕಾರಣ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಭಾವಪದಾರ್ಥ(Positive Entity) ಆಯಿತು.

ಪ್ರಪಂಚ ಭಾವಪದಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಇದನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದರು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ವ್ಯಾಸತೀರ್ಥರು ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಾಮೃತದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವನೆ ಹೇಗೆ ಸಾಧುವಾಗಲಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗುಮಾಡಿದರು. ಈ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಧುಸೂದನ "ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿ"ಯನ್ನು ಬರೆದು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೂ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿದರು. ವ್ಯಾಸತೀರ್ಥರು ಒಂದು ಉಭಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು (Dilemna) ಒಡ್ಡಿದರು. ಪ್ರಪಂಚದ ಮಿಥ್ಯತ್ವ ಮಿಥ್ಯವಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚ ನಿಜವಾಗುವುದು. ಇದು ಮಿಥ್ಯ ಅಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತಾವುದೋ ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಲೋಪ ತರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಉತ್ತರವೇ ಇದು: ಮೊದಲಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗದ ಮಿಥ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಆ ಮಿಥ್ಯತ್ವದ ಭಾವನೆಯ ಮಿಥ್ಯತ್ವ, ಎಲ್ಲಾ ಮಿಥ್ಯಾ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೇ. ಇವೆರಡೂ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆ. ಮಾಯೆ ಎಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ, ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಿಜ ಎಂತಲೂ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಸುಳ್ಳು ಎಂತಲೂ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ನಿಜಸುಳ್ಳುಗಳ ಮಿಶ್ರ ಎಂತಲೂ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಸತೀರ್ಥರು ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದಾಗಲೂ ಮೇಲಿನ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ಕೊಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಇದು. ಒಂದು ವಸ್ತು ನಿಜವಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಸುಳ್ಳಾಗಿರಬೇಕು. ಅದು ಸುಳ್ಳು ಅಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕು. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಎರಡೂ ಆಗಿರಲಾರದು, ಆಗಿಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇ, ಯಾವುದು ನಿಜವಲ್ಲವೋ ಅದು ಸುಳ್ಳಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಭ್ರಾಂತಿ, ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲ, ಇದು ಮೂರನೇ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಜವೇ ಎಂದಿಗೂ ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಡದೆ ಇರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಸುಳ್ಳೆ ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನಂತಹ ಎಂದೂ ಅನುಭವಿಸದ ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿ ವಿರೋಧಿಸಲ್ಪಡುವುದು, ಆದರೆ ನಿಜವಲ್ಲ. ಅದಂ

ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವೆವು, ಆದಕಾರಣ ಇದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಇದು ನಿಜವೂ ಅಲ್ಲ. ಸುಳ್ಳೂ ಅಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರಪೇಕ್ಷ ಅಸತ್ಯ. ವಿಪ್ರತಿಸಕ್ತಿ (Contrary) ಅಲ್ಲ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೂ (Contradictory) ಅಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಮೂರನೆಯದನ್ನು ಅದು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದಕಾರಣ ಮಧುಸೂಧನ ಮಿಥ್ಯೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಐದು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಅವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆ ಇದು. ಮಿಥ್ಯ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಿ ನಾವು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆಯೊ ಅಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. ಇದು ಒಂದು ಅನುಭವ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ (ಬಂಜೆಯ ಮಗನಂತೆ) ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ (ಪರ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ) ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸತ್ಯವಾಗಲಾರದು.

ಭ್ರಮೆ ಎಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಲ್ಲವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಯಾವ ವಸ್ತು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಇರುವುದೋ, ಯಾವುದೆಂದು ಇದನ್ನು ಭ್ರಮಿಸಿರುವೆವೋ. ಎರಡೂ ನಿಜವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಭ್ರಮೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಜವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಅಖ್ಯಾತಿ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಥಾ ಖ್ಯಾತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಭ್ರಮೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಪ್ರಭಾಕರನಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡ ಕೆಲವು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮೊದಲನೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಎರಡನೆಯದನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಖ್ಯಾತಿವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಇತರ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿವೆ. ಅವು ಈ ಮೂರರ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಅಷ್ಟೆ. ಅಖ್ಯಾತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತು ಎದುರಿಗೆ ಇರುವುದೊ ಮತ್ತು ಯಾವುದೆಂದು ಇದನ್ನು ಭ್ರಮಿಸಿದೆಯೊ ಆವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಇವರು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಬರುವುದು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತು. ಅನ್ಯತಾ ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರೆ (ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸುವುದು) ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇನ್ನೆಲ್ಲೋ ಯಾವಾಗಲೊ ನೋಡಿದ ವಸ್ತು ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೀಗೆನ್ನುವರು: ಅಖ್ಯಾತಿ ಕೇವಲ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಭ್ರಾಂತಿಯ ಸರ್ಪದಿಂದ ಯಾವ ಅಂಜಿಕೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಆದುವೋ ಅದು ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಮರಣೆಯ ಅನುಭವ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದನ್ನೂ ಅವರು ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುವರು. ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಹೊಂಬಣ್ಣದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಚಿನ್ನವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದಾಗ, ಬರೀ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಎತ್ತುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಸ್ತು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಗ್ರಹಿಸಿದ ವಸ್ತು. ಭ್ರಾಂತಿ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹೊರತು ಅದು ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಭ್ರಾಂತಿ ವಸ್ತು ನಿಜವಲ್ಲ, ಇದು ಒಂದು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿವಸ್ತು ಕೂಡ ಗ್ರಹಿಸಿದವಸ್ತು ಅಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣವೇ ಭ್ರಾಂತಿವಸ್ತು ನಿಜವೂ ಅಲ್ಲ, ಸುಳ್ಳೂ ಅಲ್ಲ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ (ನಿಜ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯ)

ಮೇಲಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವ. ಯಾವ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸತ್ಯವಾದರೂ ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು? ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ "ಇದು ಹಾವು" ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಣಯ ಅನಂತರ ಬರುವ "ಇದು ಹಗ್ಗ" ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯದಿಂದ ವಿರೋಧಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಎರಡನೆಯ ನಿರ್ಣಯದಿಂದ ಮೊದಲನೆಯದು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಸುಳ್ಳು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ, ಪರತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಬೇರೊಂದು ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಇದು ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದೆ. ಇದು ಹಗ್ಗ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು? ಇದು

ತನ್ನಿಂದಲೆ ಆಯಿತೆ ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಆಯಿತೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಸತ್ಯ ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಎನ್ನುವರು. ಇದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಬರುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಿರ್ಣಯವೂ ಸತ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಇದು ಅಸತ್ಯವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ನೈಯಾಯಿಕರು ನಿಜ ಸುಳ್ಳು ಎರಡೂ ಅನ್ಯತಃ ಪ್ರಮಾಣ್ಯಗಳು, ಇತರ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಂದ ಇದು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವರು. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನಿಜ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು ಇಂದ್ರಿಯದ ಗುಣದೋಷದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವರು. ಮೊದಲನೆಯದೆ ತರ್ಕ, ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರ, ಎರಡನೆಯದೇ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾದುದು. ಹೇಗಾದರೂ ಆಗಲಿ, ನೈಯಾಯಿಕರ ಪಕ್ಷ ಹೀಗೆ ಆಗುವುದು. ಗ್ರಹಿಕೆ ಅಥವಾ ನಿರ್ಣಯ ತನಗೆ ತಾನೆ ಸತ್ಯವೂ ಆಗಲಾರದು, ಮಿಥ್ಯವೂ ಆಗಲಾರದು. ಅದು ಮತ್ತಾವುದರಿಂದಲೋ ಹಾಗೆ ಆಗುವುದು. ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕಾರ, ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆ ತಾನೆ ನಿಜ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು, ಗ್ರಹಿಕೆ ತಾನೆ ಸುಳ್ಳು, ಆದರೆ ಅರ್ಥ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ನಿಜವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಇವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆ ನಿಜವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವದಿಂದ ಕಾರಿತ್ವ ಸತ್ಯ (Workable truth)ಮಾತ್ರ ದೊರಕುತ್ತದೆಯೆ ಹೊರತು, ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸತ್ಯ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸುಳ್ಳಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಕಾರಿತ್ವ (ಪ್ರಯೋಜನ) ಆಗುವುದು.

ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುವ ಪ್ರಪಂಚ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದರೆ, ಪರಿಮಿತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನೈಯಾಯಿಕರು ಕೊಡುವ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಲ್ಲ ಸ್ವಭಾವತಃ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ ಆಗುವುದು. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಸತ್ಯತ್ವ ಇದೆ ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಭಾವಿಸುವರು. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ, ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾಗಿದೆ, ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವಭಾವ ಇಲ್ಲ. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಮಿಥ್ಯ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುವರು. ಆದರೆ ನೈಯಾಯಿಕರು ಇವೆಲ್ಲಾ ನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುವರು. ಆದಕಾರಣವೆ ಅವರು ಯಾರೂ ಖಂಡಿಸಲಾರರೆಂದು ತಾವು ಭಾವಿಸುವ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವರು. ಉದಯನನ "ಲಕ್ಷಣಾವಳಿ" ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗ್ರಂಥ. ಶ್ರೀ ಹರ್ಷ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಬರುವ ವಿರೋಧಾಭಾಸವನ್ನು ತೋರಿ ಖಂಡಿಸುವನು. ಕಾರಣ, ದ್ರವ್ಯ, ಸಂಬಂಧ, ಗುಣ, ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಬ್ರಾಡ್ಲಿ ತನ್ನ (Appearance & Reality) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಏನೇನು ತರುವನೋ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮುಂಚೆಯೇ ಇವನು ಊಹಿಸಿದಂತೆ ಇದೆ. ಇವನಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಬೌದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕನಾದ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ತನ್ನ "ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಿಕಕಾರಿಕ"ದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಹರ್ಷ ಹೇಳುವುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮುಂಚೆಯೇ ಆಲೋಚಿಸಿದಂತೆ ಇದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನಂತೆಯೇ ಶ್ರೀ ಹರ್ಷನಿಗೂ ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ವಿರೋಧಿಗಳು ಅವರನ್ನು ಟೀಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಿರ್ಣಯವೂ, ನಿಜವೂ ಅಲ್ಲ, ಸುಳ್ಳೂ ಅಲ್ಲ, ಎರಡೂ ಅಲ್ಲ, ಅಲ್ಲದೆಯೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರುವರು. ಆದಕಾರಣವೆ ನಿರ್ಣಯದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನಿರ್ಣಯದ ಚೈತನ್ಯವೇ ನಿಜ ಎಂದು ಶ್ರೀ ಹರ್ಷ ಹೇಳುವನು. ನಿರ್ಣಯದ ಶೂನ್ಯತೆಯೆ ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬರುವನು.

ಇತರ ಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಭಾವ: ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕ ರೀತಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅದ್ವೈತ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದರು. ಬುದ್ಧರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿದ ತರುವಾಯ ಶಂಕರರಿಗೆ ಗೌರವ ಮತ್ತು ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಬಂದುದರಿಂದ, ಅವರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಶೈವ ಶಾಕ್ತ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದವು. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅದ್ವೈತ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ವಸುಗುಪ್ತನು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಜಾಗ್ರತಗೊಳಿಸಿದನು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಶಿವಾದ್ವೈತ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶೈವಾಗಮದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಿವನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. ಶಿವ ಮತ್ತು ಜೀವ ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಮಿಥ್ಯ ಎಂದು ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಾಯೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ, ಸೃಷ್ಟಿ ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಪರಿಣಾಮ. ಆದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮ, ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿವರ್ತ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೇ ನೋಡಿರುವೆವು. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇನೂ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾಯೆ ಸುಳ್ಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕೂಡ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಅನಂತರ ವಸುಗುಪ್ತನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಗೌಡಪಾದರಂತೆ ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸುವನು. ಗೌಡಪಾದ ಮತ್ತು ಶಂಕರರಿಗೆ ನಾಲ್ಕನೆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಶುದ್ಧ, ವಸುಗುಪ್ತನಿಗೆ ನಾಲ್ಕನೇ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕಳಂಕವಿದೆ. ಅದು ಬರೀ ಆಕಾಶ. ಆತ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಿರುವ ಶುದ್ಧ ಶಿವನೇ ಐದನೇ ಅವಸ್ಥೆ.

ಶಾಕ್ತ ಆಗಮದ ತತ್ತ್ವ ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ.

ವೈಷ್ಣವರಲ್ಲಿ ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯರೇ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾದ ಅದ್ವೈತಿಗಳು. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಅವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನೂ ಮೀರಿಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಮಾಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿಲ್ಲದೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವರು. ಆದಕಾರಣವೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶುದ್ಧ ಅದ್ವೈತವೆನ್ನುವರು. ಆದರೆ ಜೀವರನ್ನು ಮಿಥ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿಯ ಕಿಡಿಗಳು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶ ಎನ್ನುವರು.

ಶುಕನು ಅದ್ವೈತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುವನು. ತಾನು ವೈಷ್ಣವನೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವನು.

ನೀಲಕಂಠನ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಅಪ್ಪಯ್ಯದೀಕ್ಷಿತರ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ನೀಲಕಂಠನು ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜರು ಹೇಗೆ ವೈಷ್ಣವರಾಗಿದ್ದರೊ ಹಾಗೆ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವೀರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಯಾದುದರಿಂದ ಇವನ ಫಲ ವ್ಯರ್ಥವಾಯಿತು.

ಅದ್ವೈತ ಸಿಕ್‌ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಿಕ್ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀಗಳು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೇಗೆ ಇದೆಯೊ ಹಾಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪನಿಷತ್, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವುದು ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಸಮಕಾಲೀನ ಅದ್ವೈತಿಗಳು

ಭರತಖಂಡದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗೌರವ ಇರುವುದು. ಇದನ್ನು ಸ್ಮಾರ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದನ್ನು ಈಗಲೂ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವರು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮಹಾನ್‌ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಪರಿಚಯ ಇಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗೊತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಳಗಾದವರು, ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್, ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದಘೋಷ್, ರಬೀಂದ್ರನಾಥ ಟಾಗೋರ್, ಡಾಕ್ಟರ್ ಭಗವಾನ್‌ದಾಸ್ ಮತ್ತು ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಇವರೆಲ್ಲ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕತತ್ತ್ವವಾದಿಗಳು (Monists). ಡಾಕ್ಟರ್ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಮತ್ತು ಭಗವಾನ್ ದಾಸ್ ಇವರು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಗಳ ಮಿಶ್ರ ಎನ್ನುವರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆ. ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದ ಘೋಷ್ ಮತ್ತು ಟಾಗೋರರು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಇದೆ ಎಂದು ಅದನ್ನು ನಿಜವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವರು. ಅರವಿಂದರ ನಿಲವು ಶಾಕ್ತಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಟಾಗೋರರದು ವೈಷ್ಣವರ ಏಕತತ್ತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೋಲುವುದು. ಟಾಗೋರರ ಪರತತ್ತ್ವವು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ. ಮಾಯೆ ನಿಜವಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದವರು ಟಾಗೋರರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇವರು ಶಂಕರರ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಬಹು ಮುಖ್ಯ. ವಿಶ್ವದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವವೇ ಜೀವನ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಭಾವಿಸುವರು. ಇದು ಬರ್ಗ್‌ಸನ್ನಿನ (Elan Vital) ಎಂಬಂತೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಭಾವನೆಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಕೂಡ ಏಕತತ್ತ್ವವಾದವೇ. ಈ ವಿಚಾರವೇತ್ತರಲ್ಲಿ ಇತರರಿಗಿಂತ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಸರಿಸುವರು. ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಪ್ರೇಮ, ಯೋಗ ಇವುಗಳಿಂದ ಟಾಗೋರರು ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿರುವರು. ಡಾಕ್ಟರ್ ಭಗವಾನ್‌ದಾಸರು ಪರತತ್ತ್ವದ ಸ್ವಭಾವ "ಅಹಂ" 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ "ಅಹಂ ಏತತ್‌ನ" 'ನಾನು, ಅದಲ್ಲ'. ಇದರಲ್ಲಿ ಕತೃ, ವಿಶೇಷಣ, ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಇರುವ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಇವೆಲ್ಲ ಸೇರಿವೆ.

ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ತಾತ್ತ್ವಿಕರಲ್ಲಿ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಭಾವಸತ್ತಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಅಭ್ಯಾಸ ರೂಢಿಯಾಗುತ್ತ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಾಗಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವುದಾಗಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದ್ವೈತ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಬರುವರು. ಇಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಕೆ. ಸಿ. ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ತುಂಬಾ ಪ್ರಖ್ಯಾತರು. ಯುಕ್ತಿಯು ಪರಮ ಆದರ್ಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (Kant) ನ ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದವನ್ನು (Agnosticism) ಅನುಸರಿಸಿ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರುವರು. ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಸಾಧಾರಣ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರು (Integral Intuition) ಅಖಂಡ ಅಂತಜ್ಞಾನಃ ಎನ್ನುವುದು.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಲೇಖಕರ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿ "An Unnoticed Aspect of Gaudapada's Mandukya-karikas." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. XXVI, Part 1.

೨. "ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಶಸಂಗ್ರಹ"ವನ್ನು ನೋಡಿ. ಪುಟ ೫೭ (ಆನಂದಾಶ್ರಮ ಪ್ರಕಟನೆ)

೩. ಮೇಲಿನ ಗ್ರಂಥ

೪. "ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ" ಪುಟ ೧೪೪ (ಆನಂದಾಶ್ರಮ ಪ್ರಕಟನೆ)

೫. "ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಶಸಂಗ್ರಹ" ಪುಟ ೧೮೯

೬. "ಸಿದ್ಧಾಂತಬಿಂದು" ಪುಟ ೨೬ (Gaekwad Oriental Series.)

ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪಟ್ಟಿ (Bibliography)

RADHAKRISHNAN, S.: *Indian Philosophy*, Vol. II.
DAS GUPTA, S. N.: *History of Indian Philosophy*, Vols. I and II.:
SASTRI, S. SURYANARAYANA: *Siddhanta-lesa Samgraha* (English translation.)
SASTRI, ASOKNATH: *Post-Samkara Dialectics.*
RAJU, P. T.: *Thought and Reality; Hegelianism and Advaita.*

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೪

ವೇದಾಂತ-ವೈಷ್ಣವ (ಆಸ್ತಿಕ) ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

(ಅ) ರಾಮಾನುಜ (ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ)

ಪ್ರವೇಶ

ಇಂದು ವೇದಾಂತ ಭಾರತದ ಜೀವಂತ ತತ್ವಜ್ಞಾನ. ಇದು ಜನಾನುರಾಗ ಗಳಿಸಿದೆ. ಇದೊಂದು ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಜೀವನ-ಮಾರ್ಗವಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಪರತತ್ವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಇದು. ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ಈ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಮಾರ್ಗವೂ ಆಗಿದೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಖ್ಯಾತಿಗೊಂಡಿವೆ. ಇವು ಅದ್ವೈತ, ದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅನೇಕರು ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸಗುಣೇಶ್ವರವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವು ದಿಟ್ಟವಾದ ನಿಟ್ಟನ್ನು ತಾಳಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ರಾಮಾನುಜರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಈ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸಮನ್ವಯವಾಗಿದೆ. ಇದು ದ್ವೈತದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವಾದ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತದ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಗಳಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವ ಭಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಈ ಮಧ್ಯವರ್ತೀ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಇದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಲಿ, ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಲೀ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು ಬಂತು. ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಇಂದಿನ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದವರು ಇದಕ್ಕೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಸವಿಶೇಷ ಅದ್ವೈತ ಅಥವಾ ಸಗುಣಾದ್ವೈತ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಣನೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ತತ್ವ ಒಂದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ತತ್ವವಾವುದೆಂದರೆ, ಜೀವನು ವಿಶೇಷ್ಯವೂ ಹೌದು, ವಿಶೇಷಣವೂ ಹೌದು ಎಂಬುದು.

ದ್ವೈತ, ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭೇದಾಭೇದ, ಭೇದವೂ ಇದೆ. ಅಭೇದವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಲ್ಲವೂ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಇವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಸತ್ಯ, ಸೌಶೀಲ್ಯ, ಸೌಂದರ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಆಕರ. ಬ್ರಹ್ಮ ಅನ್ನುವ ಹೆಸರು ಅನ್ವರ್ಥ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಜೀವವನ್ನು ತನ್ನಂತೆಯೇ ಬೃಹತ್ತಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದು. ಈ ಬೃಹದ್ರೂಪದಿಂದ ಜೀವ ತನ್ನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಪೂರ್ಣತೆಯೆಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತಾನೆ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಅನ್ನುವ ಹೆಸರು ಎಷ್ಟೇ ಅಸಮರ್ಪಕವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೂಚಾನ ಪರಂಪರೆಯೊಂದೇ ಕಾರಣ.

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮತಧರ್ಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಭಕ್ತಿಗಳು ಸಮಾವೇಶವಾಗಿವೆ. ಇದರ ಜ್ಞಾನ ಭಕ್ತಿರೂಪಾಪನ್ನ ಜ್ಞಾನ. ವೇದಾಂತದ ಸಮಸ್ಯೆ "ಯಾವುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತಾಗುವುದು?" ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ವೇದಾಂತ ನೀಡುವ ಉತ್ತರ 'ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ'. ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗಳು ಮಾನವನಿಗೆ ನಿಲುಕುವಂಥವು. ಈ ವಿಚಾರದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರುಣನಿಗೂ ಅವನ ಪುತ್ರನಾದ ಭೃಗುವಿಗೂ ನಡೆದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಅನ್ನಮಯನೆಂದೂ, ಪ್ರಾಣಮಯನೆಂದೂ, ಆನಂದಮಯನೆಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಶಿಷ್ಯ ತಾನೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಅರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಅರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಸಹ ಉಪನಿಷತ್ತು, ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮಂತ್ರದ್ರಷ್ಟಾರರಾದ ಋಷಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದು. ಬಾದರಾಯಣರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಋಷಿಗಳ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರು. ಗೀತೆಯಂತೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ರಾಮಾನುಜರು. ಇವರಾದರೋ ತಮ್ಮ ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಭಾಷ್ಯವಾದ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೋಧಾಯನ ವೃತ್ತಿಯ ಮೇಲೂ ಮತ್ತು ದ್ರಮಿಡ, ಟಂಕ, ಗುಹದೇವ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬೋಧನೆಯ ಮೇಲೂ ಆಧಾರಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅನುಭವಿಗಳಾದ ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಭಾಗವತ ಪಂಥದ ನಾಥಮುನಿಗಳು (ಇವರು ದಕ್ಷಿಣ ಅರ್ಕಾಟ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ೮೨೪ರಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವೆತ್ತಿದರು) ಆಳ್ವಾರರ ದಿವ್ಯ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿ ಶ್ರುತಿಯೊಡನೆ ಮಿಳಿತವಾದ ಹೃದಯೋದ್ಗಾರವನ್ನು ಉಭಯ ವೇದಾಂತವೆಂದು ಕರೆದರು. ಶ್ರುತಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳೊಡನೆ ಹೃದಯದ ಭಾವವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದರು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಆಚಾರ್ಯಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಥಮುನಿಗಳ ಪೌತ್ರರಾದ ಆಳವಂದಾರರಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಪಾಂಚರಾತ್ರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಇವರು ತೋರಿಸಿದರು. ಇವರ ನಂತರ ಬಂದವರು ರಾಮಾನುಜರು (ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೧೭ರಲ್ಲಿ). ಇವರು ಆಳವಂದಾರರ ಪ್ರಶಿಷ್ಯರು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಪದವಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದವರು. ಶಂಕರರು ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರ್ವಾಣ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಕೊಟ್ಟರು. ಅದ್ವೈತ ಮತಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದರು. ಇವರಾದ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಭಾಸ್ಕರರು, ಶಂಕರರ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಉಪಾಧಿವಾದ ಭೇದಾಭೇದವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರು. ಅವರ ನಂತರ ಬಂದ ಯಾದವರು ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ತನ್ನ ಸಮನ್ವಯ ಪೂರ್ಣ ಭಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೂಪು ಕೊಡುವ ಕೆಲಸ ರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ಉಳಿಯಿತು. ಇವರಾದನಂತರ ಉಭಯ ವೇದಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀತತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಪತ್ತಿಗಳ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ತಲೆದೋರಿದವು. ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರು ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರು. ಪಿಳ್ಳೈ ಲೋಕಾಚಾರ್ಯರು ತಮಿಳು ವೇದಾಂತದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಾಲಿದರು. ತಮಿಳು ವೇದಾಂತ, ಏಕೇಶ್ವರವಾದ, ಭಗವದನುಗ್ರಹ, ಭಗವದ್ಭಾಗವತ, ಕೈಂಕರ್ಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟರು.

ಈ ಸಣ್ಣ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ವಿಷಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಪದ್ಧತಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಹಳೆಯ ಪದ್ಧತಿ. ಅದು ತತ್ತ್ವ, ಹಿತ, ಪುರುಷಾರ್ಥ ಅನ್ನುವ ವಿಭಾಗ ಉಳ್ಳದ್ದು. 'ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ' ಅನ್ನುವ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯ ಈ ಕ್ರಮದ ಆಧಾರ. ತತ್ತ್ವ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ಅಚಿತ್, ಚಿತ್‌ಗಳ ಸ್ವರೂಪ ವಿವರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಹಿತವೆಂಬ ಭಾಗ. ಮೂರನೆಯ ಭಾಗ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ಯಾಂಟ್ ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ಯಾಂಟ್‌ನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು "ನಾನೇನನ್ನು ಅರಿಯಬಲ್ಲೆ?" "ನಾನೇನನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲೆ ಮತ್ತು "ನಾನು ಏನನ್ನು ಕೋರಬಲ್ಲೆ?" ಎಂಬುವು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸಂಶಯ ಭಾವ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದಲ್ಲದೆ ಇದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ, ಶೀಲ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಮನೋಹರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞೇಯದ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕೂಡಿದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಹಿತಭಾಗ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪುರುಷಾರ್ಥ ವಿಭಾಗ ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆ

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪರತತ್ತ್ವವು ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾಗಬಲ್ಲುದು. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದರ ವಿಶಾಲ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನವೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೂಲಕ ಅರಿಯಬಹುದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಸೇರಿದೆ. ಸತ್ ಮತ್ತು ಚಿತ್ ಈ ಎರಡರ ಮಧ್ಯೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿರೋಧವನ್ನು ಕ್ಯಾಂಟ್‌ನ ತೋರಿಕೆಯ ಸತ್ಯ, ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಸತ್ಯ ಅನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರ್ಯಾಡ್ಲೆಯ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ತೋರಿಕೆ ಅನ್ನುವ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಶಂಕರರ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯ ಅನ್ನುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ರಾಮಾನುಜರು ಈ ಪೇಚಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಅನುಮಾನ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ, ಇವೆಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಯಾಯಾ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಧುವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನ. ಅಭಾವವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಾದ ಭಾವವೇ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಆಧಾರಗೊಂಡ ಜಗತ್ತೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ನಾವು ಅಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೇ. ವಸ್ತು ಸತ್ಯವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಸತ್ಯ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದಾಗ ತನ್ನನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವ ಅದರಲ್ಲೇ ಅಡಗಿದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶಸಾಧನೆಗಾಗಿ ರಾಮಾನುಜರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯಲು ಯಾವ್ಯಾವ ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮಭೂತ ಜ್ಞಾನ. ಅಪೃಥಕ್ ಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣ. ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ನಿಯಮ, ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ, ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಧರ್ಮಭೂತ ಜ್ಞಾನ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಆಧಾರ. ಅದು ಜಗತ್ತು. ಆತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಬೇಕಾದ ಬೆಳಕು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾತೃವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದರೂ ಇದೇ ಅದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮವನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರ್ಥ. ದೀಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಾಶದಂತೆ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದೆ.

ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ವಿಶೇಷಣವೂ ಹೌದು ವಿಶೇಷ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶದಂತೆ. ತಾನೂ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಾಶ ಸೂರ್ಯನ ಗುಣ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ವಿವಿಧ ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯಭೂತವಾದ ದ್ರವ್ಯವೂ ಹೌದು. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ರೀತಿಯಾಗಿ, ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳ ಅರಿವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಾದ ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿಗಳು ಮಾನಸಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಅನುಸ್ಯೂತವಾದವು. ವಿರೋಧವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾ-ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತವಾದಾಗ ಜ್ಞಾನವು ಅನಂತವಾಗಬಲ್ಲದು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಈ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಆತ್ಮ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶ. ಆದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪ ಖಂಡವಾಗಿಯೋ ಅಖಂಡವಾಗಿಯೋ ಗೋಚರವಾಗುವುದು. ಚಿತ್ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಈ ಆತ್ಮ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇದು ಜಡವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಕೆಲಸ ವಸ್ತುಗಳ ಯಥಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಎಂಬುದು ರಾಮಾನುಜರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಸಲುವಾಗಿ ಅವರು ವಸ್ತುವಾದದ ವೈಪರೀತ್ಯಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಭಾವನಾವಾದದ ವೈಪರೀತ್ಯಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಸರಳತೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ನಿಜ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾವನಾನಿಷ್ಠವಾದದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಅಂಶ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿತ್ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪರ್ಯವಸಾನ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ. ಎಲ್ಲ ಭಾವನೆಗಳ ವಸ್ತುಗಳ ಹಿಂದೆ ಬೆಳಗುವ ತತ್ತ್ವ ಪರಮಾತ್ಮ ತತ್ತ್ವ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಹಾಗೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಪೃಥಕ್ ಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣ ತತ್ತ್ವ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮಾನವನು ವಿಚಾರಪರ' ಅನ್ನುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವು ವಿಶೇಷ್ಯದ ಅಪೃಥಕ್ ಸಿದ್ಧವಾದ ಗುಣ. ಈ ಗುಣವು ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಗೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾರಭೂತದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳವನು. ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣ ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಲಾಗದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ. ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಅನ್ವಯ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗ್ವಿಷಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಆತ್ಮ ಚೈತನ್ಯ ಎಂಬ ಗುಣವುಳ್ಳವನು. ಬ್ರಹ್ಮ ಚೇತನನಲ್ಲಿ ಚೇತನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. (ಚೇತನಶ್ಚೇತನಾನಾಮ್) ಜೀವನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಕಾರಿ ಸಂಬಂಧ. ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಕಾರಿ ಜೀವ ಪ್ರಕಾರ. ಜ್ಞಾನ ವಿಶೇಷಣ. ವಿಶೇಷ್ಯನಾಗಿರಬಲ್ಲ ಆತ್ಮ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ್ಯ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣ.

ತಾರ್ಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶ. ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಒಂದು ಅಂಗ, ಹಾಗೂ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಅಂಗಿ.

ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವೆಂಬ ವ್ಯಾಕರಣ ನಿಯಮ ಇದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಮಾತುಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಇವನು ದೇವದತ್ತ'. ಈ ಎರಡು ಮಾತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು ಮತ್ತು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದಂಥವು. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪ್ರಕಾರ ಜಾತಿವಾಚಕ ಗುಣವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಒಂದು ಇದೊಂದು ಹಸು ಅನ್ನುವ ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ವಾಕ್ಯ. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ ಅಥವಾ ಸತ್ವ ಇನ್ನೊಂದು ದ್ರವ್ಯದ ಗುಣ ಅಥವಾ ಸತ್ವದ ಬಾಹ್ಯ ದೇಹ ಅಥವಾ ಶರೀರ. ಶರೀರವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಮಾತು ಅದನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಶರೀರಿಯನ್ನೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ತ್ವಂ' ಎಂಬ ಪದ ಜೀವನನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಜೀವನ ಶರೀರಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಕುರಿತದ್ದಾಗಿರಬಲ್ಲದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವೇದಾಂತದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಉಗಮವಾದ, ಆಧಾರವಾದ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರಾತ್ಮನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಲ್ಲದು.

ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಸತ್ಯತತ್ತ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬಲ್ಲದ್ದು ಸತ್. ಪೂರ್ಣ ಅಸತ್ ಎಂಬುದು ಅಚಿಂತ್ಯ. ಪರತತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ಮಾಯೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ ಒಂದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ 'ಬ್ರಹ್ಮಮಯ'. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆಧಾರಗೊಂಡ ಜಗತ್ತೂ ಸತ್ಯ. ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವಾದವು. ಒಂದು ವಸ್ತು ಹೆಚ್ಚು ನಿಜವಾದಷ್ಟೂ ಹೆಚ್ಚು ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು. ಅಚಿತ್ ಸದಾ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಚಿತ್ ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ನಿತ್ಯ ಆದರೆ ಅದು ಕರ್ಮಾಧೀನವಾಗಿ ಸಂಕೋಚ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿತ್ಯ, ಶುದ್ಧ ಪರಿಪೂರ್ಣ, ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯಮ್. ಆತ್ಮವು ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಷ್ಟು ವಿಕಾಸಗೊಂಡಾಗ ಪರಮಸತ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳ ಅಂಶವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದದ್ದು. ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ತಾಳೆ ತಪ್ಪಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಪ್ಪೇ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದಂತೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂಬ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮರೀಚಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ. ಮರೀಚಿಕೆ ಸುಳ್ಳು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ದಾಹವನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಲು ಅದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಸ್ವಪ್ನಗಳು ಮಾನಸಿಕ ಘಟನೆಗಳು, ಕರ್ಮ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟವು. ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ಮಲವಾದಾಗ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯಲು ಒತ್ತಾಸೆ ಆಗಬಲ್ಲದು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಖಂಡ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಈ ರೀತಿಯದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಅರಿವೂ ಅಖಂಡ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಏರುವ ಸೋಪಾನಗಳು ಮಾತ್ರ, ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಆದರೆ ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉಚಿತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯುಕ್ತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಜ್ಞಾನವೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಿಗಳಿಂದ, ಋಷಿಗಳಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ, ಮತ್ತಿತರರು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾನೇ ಕ್ರಮೇಣ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. ಸತ್ಯದ ಒಂದು ಅಂಶಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವ ಮುಸುಕಲ್ಲ, ಅದು ನಮ್ಮ ಕರ್ಮವೇ. ಅದು ಜೀವನ ಅಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಕುರುಹು. ಇದನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಜೀವ ಮುಮುಕ್ಷುವಾಗುತ್ತದೆ.

ತತ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆ

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ತತ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ತಿರುಳು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಮತೋಪಾಸನೆಯ ಸವಿಶೇಷ ಈಶ್ವರನೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು. ಇದು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ದೃಗ್‌ದೃಶ್ಯ, ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮೀರಿದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾದ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಸ್ಕರ ಮತ್ತು ಯಾದವರ ಭೇದಾಭೇದ ವಾದಗಳು ಇವೆರಡರ ಅಸಾಮಂಜಸ್ಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಶ್ರುತಿ ಮೊದಲು ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ತಾನೇ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ಮ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಚಕಾರ ತರುತ್ತದೆ. 'ನೇತಿ' ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಪರಿಪೂರ್ಣನೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಜೀವನು ಅಪರಿಪೂರ್ಣನೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ಉಪಾಧಿಸಹಿತವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ತಾನೇ ಉಪಾಧಿಗ್ರಸ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಾಲದೇಶ ಪರಿಮಿತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಬಗೆದರೆ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಎಡೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತೆ. ರಾಮಾನುಜರು ಭಾಸ್ಕರರ ದ್ವೈತವಾದ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಉಪಾಧಿಗ್ರಸ್ತನೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಪೂರ್ಣನೆಂಬ ಕುತ್ಸಿತ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ಲೋಟೈನಸ್, ಸ್ಪಿನೋಜ, ಹೆಗೆಲ್ ಮೊದಲಾದವರ ವಾದಗಳು ಭೇದಾಭೇದ ವಾದವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವನ್ನಲ್ಲ. ಪ್ಲೋಟಿನಸನ ಏಕ ತತ್ವದಿಂದ 'ಬಹು' ಹುಟ್ಟಿದ ವಾದ, ಸ್ಪಿನೋಜನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಕಾರೀ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹೆಗೆಲನ ದ್ವಂದ್ವ ಸಮನ್ವಯ ತತ್ವ. ಭಾಸ್ಕರನ ಉಪಾಧಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರೂಪಗಳಂತಿವೆ. ಬೊಸಾಂಕೆಟ್‌ನ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಸವಿಶೇಷ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವ ಕ್ರಮದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದ 'ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ'ವಾದ ವೇದಾಂತದ ವಾದವಾಗಲಾರದು. ವೇದಾಂತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಶಂಕರರಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು

ರಾಮಾನುಜರ ವರೆಗೆ ತತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವು ಘಟ್ಟಗಳು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಶಂಕರರ ಮಿಥ್ಯೋಪಾಧಿ ತತ್ವದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಭಾಸ್ಕರರ ಸತ್ಯೋಪಾಧಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ಯಾದವರ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಮತ್ತು ನಿಂಬಾರ್ಕರ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾಯ್ದು ರಾಮಾನುಜರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕರ್ಮಬದ್ಧನಾದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾದ ವಾಸುದೇವನನ್ನು ಭಜಿಸುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅದ್ವೈತಿಗಳಾದ ಶಂಕರರಿಗೂ ರಾಮಾನುಜ ಅಥವಾ ಪ್ಲೋಟೈನಸ್‌ಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರತಿಶಯ ಭಗವದನು ಭವಜನಿತ ಆನಂದವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಪುಣನಾದ ಪ್ಲೋಟೈನಸ್ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ಅತಿ ನಿಕಟನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಾತ್ಪರ ತತ್ವ, ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಪೂರ್ಣ. ಸತ್ಯ, ಸೌಶೀಲ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ, ಆನಂದ ಎಂಬ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಕರ. ಬ್ರಹ್ಮ ಅದ್ವಿತೀಯ, ಹೇಯ ಪ್ರತ್ಯ ನೀಕ, ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅಪಹತ ಪಾಪ್ಮತ್ವ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಆನಂದವೆಂಬ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ವದರ್ಶನದ ನೀತಿ, ಅನುಷ್ಠಾನ, ಸೌಂದರ್ಯವೇ ಉಪಾಸನೆಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವ ತತ್ವ.

"ಸತ್ಯಮ್" ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುವ ಜೀವನಿಗಿಂತಲೂ ಮತ್ತು ಅನುಕ್ಷಣವೂ ಪರಿವರ್ತನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಗಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದವನು. (ಸ್ವೇತರ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುವಿಲಕ್ಷಣ) ಬ್ರಹ್ಮಕೂಟಸ್ಥ, ಏಕೋಬಹೂ ನಾಂ, ಚೇತನಶ್ಚೇತನಾನಾಂ, ಅನಿತ್ಯವಾದುದರಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಕ್ಷರವಾದುದರಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರನಾಗಿ ದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮ 'ಜ್ಯೋತಿಷಾಂ ಜ್ಯೋತಿಃ'. ಚಿತ್ಸ್ವರೂಪನಾದವನು. ಸ್ವಯಂಭೂ. ಜ್ಞಾನಾಕರ ಉಳ್ಳವನು ಅನಂತ. ಬ್ರಹ್ಮಶರೀರಿ, ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಅವನ ಶರೀರ. ಅಂದರೆ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಧಾರ, ನಿಯಂತಾ ಮತ್ತು ಶೇಷಿ. ಬ್ರಹ್ಮ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಚಿದಚಿತ್‌ಗಳ ಉಗಮ. ಅವು ಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ. ಅವುಗಳ ಭೋಕ್ತೃ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ವಿದ್ಯೆಯು ಈ ತತ್ವದ ಆಧಾರ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯವಾಗಿದೆ. "ಯೋ ವಿಜ್ಞಾನೇ ತಿಷ್ಠನ್, ವಿಜ್ಞಾನಾ ದಂತರಃ, ಯಂ ವಿಜ್ಞಾನಮ್ ವೇದ, ಯಸ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಮ್ ಅಂತರೋ ಯಮಯತಿ, ಏಷ ತ ಆತ್ಮಾ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ, ಅಮೃತ." ಬ್ರಹ್ಮ ಅವಿಜ್ಞಾತ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯಬಲ್ಲನು. ಅವನ ಹೊರತು ಮತ್ತೇಲ್ಲವೂ ದೋಷಯುಕ್ತ. ಬ್ರಹ್ಮ ಜೀವದ ಜೀವ, ಅಂತರ್ಯಾಮಿ, ಪ್ರಾಪಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಪ್ಯ. ಅದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆಧಾರ. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಬದುಕು, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಗತಿ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಸರ್ವಸ್ವ. ಅದು ಎಲ್ಲದರ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ, ಆಧಾರ ಮತ್ತು ಅಂತರಾರ್ಥ. ಈ ಭಾವನೆ ಈಶ್ವರ ನಿಗೂ ಜೀವನಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರಂಗ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಅಂತರಂಗ ಸಂಬಂಧ ಧ್ಯಾನ, ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಅತಿ ಆವಶ್ಯಕ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಳಿಯುವ ಐಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಆತ್ಮನಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸು ತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವು ತೀರ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊರತಾದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿಯಂತೃ ಎನ್ನುವ ಭಾವ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರತ್ವವನ್ನೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಪರತ್ವ ಭಕ್ತಿ ತತ್ವದ ಆಧಾರ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾದ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ವೇದಾಂತದ ಬ್ರಹ್ಮನ ನಿಯಂತೃತ್ವ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಅಂತರಾತ್ಮನಾಗಿ ನಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ನಿಯಂತೃವಾಗಿ ತನ್ನ ಪರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಮಲ ಪರಿಪೂರ್ಣ. ಪಾಪಭೂಯಿಷ್ಠನಾದ ನರನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದವನು. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ನಿಯಂತೃವಾಗಿ ಜೀವನ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸುಖ ದುಃಖಗಳೆಂಬ ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈಶ್ವರನ ಈ ನಿಯಂತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯ ನೈರ್ಘೃಣ್ಯಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ಗಣಿತದ ನಿಯಮ, ಕಾನೂನು ಕಟ್ಟಳೆ ಇದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಿ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಜಗತ್ತಿನ ಒಡೆಯನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ರಕ್ಷಕನನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದೆ. ಕರ್ಮನಿಯಮ ಕೃಪೆ ಅಥವಾ ದಯೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನ ರಕ್ಷಣತ್ವಕ್ಕೆ ಈ ಕೃಪೆಯೇ ಕಾರಣ. ಕಟ್ಟಳೆ ಕರುಣೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಒಂದುಗೂಡುತ್ತಾರೆ. ಕರುಣೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾದ ಈಶ್ವರನು ಧರ್ಮಗ್ಲಾನಿಯಾದಾಗ ಅವತಾರವೆತ್ತುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನಿಂದ ದೂರವಾದ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದೇ ಈ ಅವತಾರದ ಉದ್ದೇಶ. ಬ್ರಹ್ಮ ತನ್ನ ಪರತ್ವವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಕೊಂಡು 'ಯತೀಂದ್ರ ಮತದೀಪಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಮೂರು ರೂಪಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಿಭಾವದ ರೂಪ, ಅವತಾರ ಚೇಷ್ಟಿತ ಲೀಲೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದುದು ಎರಡನೆಯದು, ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ; ಮೂರನೆಯದು, ಅರ್ಚಾವತಾರ ರೂಪಿಯಾಗಿ. ಈ ಮೂರೂ ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ತತ್ವಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪಂಚವ್ಯೂಹಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಶೇಷಿ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಗುರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಈಶ್ವರನ ಭೋಗ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು. ಈಶ್ವರ ಪ್ರಾಪ್ಯನೂ ಹೌದು ಪ್ರಾಪಕನೂ ಹೌದು. ತನ್ನ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ, ಕರ್ತೃತ್ವ, ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಕರ್ತನೆಂದು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತೊರೆದು ತನ್ನನ್ನು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತ ಆತ್ಮ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ, "ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಅಂದರೆ ನಾನಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮ ನನ್ನಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ" ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಭಾವ ಚೇತನರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಮುಚ್ಚುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಭುವನೈಕಸುಂದರನೆಂಬ ಭಾವವು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯ ಸೌಶೀಲ್ಯ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅನುಭಾವಿಗೆ ಬಹು ಪ್ರಿಯವಾದ ಗುಣ. ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಆಳ್ವಾರರ ದಿವ್ಯ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಆತ್ಮಗಳ ಹೃದಯಗಳನ್ನು ಸೂರೆಗೊಂಡ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ರೂಪದ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಕಾಮವನ್ನು ಪ್ರೇಮವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದವು.

ಇದರಿಂದೆಲ್ಲ ದ್ಯೋತಕವಾಗುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ಇತರ ಏಕೇಶ್ವರವಾದ, ಸರ್ವೇಶ್ವರವಾದ, ದ್ವೈತವಾದ ಮೊದಲಾದ ವಾದಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಇದನ್ನು ಸಾಧಾರಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡುವುದೂ ಸೂಕ್ತವೆನಿಸಲಾರದು. ಇದಂತೂ ಒಂದು ಸಮನ್ವಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ, ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತವಾದವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಏಕತ್ವ ಬಹುತ್ವಗಳ, ಪರತ್ವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣನು ಪಾಂಚರಾತ್ರದ ವಾಸುದೇವನೊಡನೆಯೂ, ಪುರಾಣಗಳ ಈಶ್ವರನೊಡನೆಯೂ ಇತಿಹಾಸಗಳ ಅವತಾರಗಳೊಡನೆಯೂ, ಅನುಭಾವಿಗಳ ಸುಂದರನೊಡನೆಯೂ ಸಮನ್ವಯವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಇಲ್ಲಿ.

ವಿಶ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆ

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವು ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದೆಂಬುದು ಇದರ ಭಾವ. ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರ ಬ್ರಹ್ಮ. ಇದರ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕಾರಣ. ಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಅಭಾವ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಇದು ತಿರೋಹಿತವಾದುದರ ಆವಿರ್ಭಾವ. ಇದೇ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಅನನ್ಯತ್ವದೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿಯೂ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಿರಪಡುವ ಅಂಶ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ವೇದಾಂತಿ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದಾಗ, ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ತಿಳಿದಂತಾಗುವುದು (ಏಕವಿಜ್ಞಾನೇನ ಸರ್ವ ವಿಜ್ಞಾನಂ) ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸಮಂಜಸವಾದುದಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಿತೀಯವಾದ ಸತ್ 'ಬಹುಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯ' ಎಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಈ ನಾಮರೂಪದ ಜಗತ್ತು ಪ್ರಾದುರ್ಭವಗೊಂಡಿತು. ಈಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಯಪೂರ್ವ ನಾಮ ರೂಪ ರಹಿತನಾಗಿದ್ದು ನಾಮರೂಪ ವಿಭಾಗದ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡನು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಗೊಂಡನು. ಈ ಜಗತ್ತು ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಜಗತ್ತು. ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಅಧರ್ಮ ತಲೆ ಎತ್ತಿದಾಗ, ಈಶ್ವರ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಲಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಮೂಲೋತ್ಪಾಟನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈಶ್ವರನ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಜೀವ ಪಾಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಪಾಪಕ್ಕೆ ಅನುಭವಿಸುವ ದಂಡನೆಯೂ ಕೊನೆಗೆ ದಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಲಯ ಚಕ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂತತವಾಗಿ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತವೆ. ಜಗಚ್ಚಕ್ರದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಫಲ ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರ.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಅನೂಚಾನ ಕ್ರಮವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಜೀವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಇಚ್ಛಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಇದು. ಇದರ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ನಿಸರ್ಗದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಚೇತನನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೂ ಸಾಮರಸ್ಯವಿದೆ. ಜೀವನನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪ. ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮಕ್ರಮ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ತತ್ವವನ್ನೂ ಕೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸೃಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಶರೀರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶರೀರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ, ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು, ಪಂಚಭೂತಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ದೇಹವನ್ನು ಜೀವ ಪಡೆಯುವಂತೆ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವಾಣುವಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ದೇವತೆಗಳ ವರೆಗೆ ಅನಂತಸಂಖ್ಯೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜೀವರು ಏರ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಸರ್ಗದ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರತಿಸರ್ಗ ಮೊದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸರ್ಗ ಪ್ರತಿಸರ್ಗಕ್ರಮಸ್ವರ ಅನುಸ್ವರಗಳಂತೆ ಒಂದನ್ನು ಒಂದು

ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರನ ಲೀಲೆ. ಇದೇ ಪರಿಣಾಮದ ಭಾವನೆಯ ಮೂಲ. ಕರ್ಮ ತತ್ವದ ಆಧಾರ. ಪ್ರಕೃತಿ, ಪುರುಷ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಸಮ ಸಮವಾದ ಸತ್ಯ ಉಳ್ಳ ತತ್ವಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಾದ ಸತ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಯಾವ ಅತಿರೇಕದ ಸ್ವಭಾವವಾದ, ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ಧ್ಯೇಯವಾದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ಪರಮಪುರುಷತ್ವದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮವೂ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಷಯವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಿಶ್ವಮೀಮಾಂಸೆ ಇಂತಹ ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾನಸ ಶಾಸ್ತ್ರ

ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಹಲವು ವಾದಗಳಿವೆ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಆತ್ಮನನ್ನು ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಮುದಾಯವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಭೌತ ಪರಿಣಾಮ. ಈ ವಾದ ಅಸಮರ್ಪಕ, ಏಕೆಂದರೆ ಇರುವುದೆಲ್ಲಾ ಜಡಪದಾರ್ಥ ಆಗಿರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿಗೆ ಮುಮುಕ್ಷತ್ವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣತತ್ವ ವಾದಿಗಳು: (Vitalists) ಪ್ರಾಣವನ್ನೇ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣವು ತಾನೇತಾನಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಣೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾದ ಸಮಂಜಸ ವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆತ್ಮವೆಂಬುದು ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳ ಸಮುದಾಯವೆಂದೂ ಇದು ಈ ಸಮುದಾಯ ದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಒಂದು ಮಿಥ್ಯೆ ಯೆಂದೂ ಬೌದ್ಧರ ವಾದ. ಅಂತಃಕರಣವಾದ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದು ವಿಕೃತಿಯೇ ಹೊರತು ಇದೇ ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ತರ್ಕವಾದಿ ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ "ನಾನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ವಾದಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ 'ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಯುಕ್ತಿಯುತ ವಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದ ಚಿತ್ತ ಭೂಮಿಯ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ವಾದಿಯ ಆತ್ಮವೆಂಬುದು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಅಂಗ ಎನ್ನುವ ವಾದವೂ ಅಸಮರ್ಪಕ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಒಂದು ಉಪಾಧಿಯುತ ಅಂಶವೆಂದು ನಂಬುವುದರಿಂದ ಜೀವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಚಕಾರ ತಂದಂತಾಗುವುದು. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಿಥ್ಯಾ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ಇದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ಅನ್ನುವ ಅದ್ವೈತ ವಾದದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ, ಕರ್ತೃತ್ವ, ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇರಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪ್ರತಿಭಾಸಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನು ಜರು ಇವೆಲ್ಲ ವಾದಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ, ಕರ್ತೃ-ತ್ವ, ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳನ್ನು ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳಾದ ಸೋಲ್, ಸ್ಪಿರಿಟ್ (Spirit) ಅಥವಾ ಸೆಲ್ಫ್ (Self) ಅನ್ನುವ ಪದ ಗಳು ಇಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಉಳ್ಳವಾಗಿವೆ. 'ಆತ್ಮನ್' ಎಂಬ ಮಾತು, ಪರಮಾತ್ಮ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಂತೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸೂಚಕವಾದದ್ದು. ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಅದು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಉಳ್ಳದ್ದು, ಸ್ವಸ್ಮೈ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಉಳ್ಳದ್ದು.

ಗೀತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಳವಂದಾರ್, ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ದೇಶಿಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದದ್ದು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಇಪ್ಪತ್ತು ನಾಲ್ಕು ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದದ್ದು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದು, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಉಳ್ಳದ್ದು ಮತ್ತು ಕರ್ತೃತ್ವ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಮಾದಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ ತನ್ಮಯಗೊಳ್ಳುವ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಶರೀರದಿಂದ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಸಂಚಾರಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತ್ಯಾಗದಿಂದ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಬಲ್ಲದು. ಆಗ ಆತ್ಮವು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಜೀವವು ಅಣುಸ್ವರೂಪ ಉಳ್ಳದ್ದು, ಅಣೋರಣೀಯ ವಾದದ್ದು, ಆದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ಅನಂತ. ದೀಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಾಶದಂತೆ ಅದು ವ್ಯಾಪಕ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಆದರೆ ಕರ್ಮವಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಇದು ಉಪಾಧಿಯುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಕೋಚ ವಿಕಾಸಗಳಿಗೆ ಒಳ ಪಡುತ್ತದೆ, ಪ್ರಗತಿ ವಿಗತಿಗಳಿಗೆ ವಶವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾಗ ಜಡಪದಾರ್ಥದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರು ತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮನೋ ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾದಾಗ ಆಲಸ್ಯ ಪ್ರಮಾದ ಮೋಹಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥಾಂತರ ಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸಮಾವೇಶಗೊಳ್ಳುವಂಥವು. ತೇಜ ಸ್ತಿಮಿರದಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಇಂದಿನ ಮನೋ ವಿಶ್ಲೇಷಜ್ಞರು ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರದ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಸಂಕೋಚ ವಿಕಾಸಗಳು ಕರ್ಮ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿವೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುವು ದಾದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿಶ್ವ ವ್ಯಾಪಕ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಪರಿಣಾಮ ಶೂನ್ಯವಾದವೇ ಆಗುವುದು. ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ-ಸಿದ್ಧವಾದ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೇ ಇದರ ಆಧಾರ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿ ಸಂಬಂಧ. ಆತ್ಮಧರ್ಮಿ, ಜ್ಞಾನ ಧರ್ಮ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಭೂತ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅಪೃಥಕ್ ಸಿದ್ಧವಾದವು, ಅಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ಇರಲಾರದು.

ಆತ್ಮನಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಮೂರು ವಿಧವಾದದ್ದು. ಇವು ಆಧಾರಾಧೇಯ ಸಂಬಂಧ, ನಿಯಂತೃ ನಿಯಾಮ್ಯ ಸಂಬಂಧ, ಮತ್ತು ಶೇಷಶೇಷಿ ಸಂಬಂಧ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಕೆಲವೇ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವೂ ಒಂದು. ಆತ್ಮನ ನಿಮಿತ್ತ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ ಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ. ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣ ಜೀವ ಕಾರ್ಯ. ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಇದರ ಉಗಮಸ್ಥಾನ, ಇದರ ವಿಶೇಷ್ಯ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಭು ಆತ್ಮ. ಅಣು. ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶೇಷಭೂತನಾದವನು. ಬ್ರಹ್ಮನ ದಾಸ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಪುತ್ರ. ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಭೋಗೋಪಕರಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಆತ್ಮನ ಭೋಗಸ್ಥಾನ. ಪರಮಾರ್ಥ ಸಾಧ ನೆಯೇ ಆತ್ಮವಿಕಾಸದ ಗುರಿ. ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ನಿರತಿಶಯ ಆನಂದವನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಆತ್ಮನ ಭೋಗ್ಯ ವಸ್ತುವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ಜ್ಞಾನಾನಂದಮಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶರೀರ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜೀವನಿಗೂ ಶರೀರ ಶರೀರಿ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವಾತ್ಮನಧಾರಕ ಪೋಷಕ, ನಿಯಂತಾ.

ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೀವನು ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಕಾರ. ಪ್ರಕಾರಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವನು.

ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಆವಿರ್ಭಾವ ಎಂಬ ಭೇದಾಭೇದ ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಜೀವನ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅಪೋಹ ತರುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತಿಯಾದರೋ ಜೀವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವಾದ ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ರಾಮಾನುಜರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೋ ಏಕ ಮತ್ತು ಅನೇಕಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ನೀತಿ (Moralism) ಗೂ ಅನುಭಾವ (Mysticism)ಕ್ಕೂ ಸಾಮರಸ್ಯ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಕರ್ತೃತ್ವ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಿಗೆ ಇದು ಚ್ಯುತಿ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಒಂದು ಕಿಡಿಗ್. ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಮರಸ ಸಾಯುಜ್ಯ ಸಾಧ್ಯ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಗವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಂಗಾಂಗಿ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ರಾಮಾನುಜರ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅವಿದ್ಯೆ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮವಶ್ಯತೆ ಎಂಬುವ ಅರ್ಥ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯೆ, ಕರ್ಮ, ಕಾಮಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಅಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ಈಶ್ವರನಿಂದಲೇ ಬಂದು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿಗೇ ಮತ್ತೆ ತೆರಳುತ್ತಾನೆ. ಈಶ್ವರನು ಅನಂತ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಾಕಾರ. ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಸಾಧನ-ಮೋಕ್ಷದ ಮಾರ್ಗ

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜಿಜ್ಞಾಸುವನ್ನು ಮುಮುಕ್ಷುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮುಮುಕ್ಷುವು ಸಾಧಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗ, ಜ್ಞಾನಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಯೋಗಗಳೆಂಬ ಈ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಾಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು. ಯಾರೂ. ಅವನು ದೇವತೆಯೇ ಆಗಲೀ, ಈಶ್ವರನೇ ಆಗಲೀ, ನಿಷ್ಕರ್ಮಿಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚಿತ್ತವೆಂಬುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾದದ್ದೇ. ಕೊನೆಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಸಹ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ನಿಷ್ಕ್ರಿಯೆಯ ಬದುಕು ಮನಃಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು. ಈ ಮಾನಸಿಕ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಯ ಗುರಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರನಾದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಉದ್ದೇಶದ ಅರಿವು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇರಬಲ್ಲದು. ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ ಶರೀರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆತ್ಮ ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನೇ ತಾನೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಶರೀರದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಇವನಲ್ಲಿ ಕಾಮ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಮದ ತೃಪ್ತಿ ನೆರವೇರದಿದ್ದಾಗ ಕ್ರೋಧ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕ್ರೋಧದಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ವಿನಾಶಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಕಾಮವೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳ ಪ್ರಚೋದನೆಗೆ ಕಾರಣ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಲಾಭದ ಲಾಲಸೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವ, ರಜಸ್, ತಮಸ್ ಎಂಬ ತ್ರಿಗುಣಗಳೇ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿ ಚೇತನನೂ ಈ ಗುಣತ್ರಯಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಕರ್ಮವಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸಂಯಮಿತ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ದೇಹಾತ್ಮ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದಲೂ, ಅಹಂಕಾರ ಮಮಕಾರಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಅಹಂಕಾರ ಮಮಕಾರಗಳೇ ಸಂಸಾರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪರಮ ಶತ್ರು

ಗಳು. ಕಾಮದಿಂದ ಪರಿಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಮ ನಿಷ್ಕಾಮಂ ಕರ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಾನವನು ನಿಜವಾದ ಸ್ವರಾಟ್ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಗುಣಗಳ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಿಂದ ಅವುಗಳ ಪರಾಧೀನತೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಉಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗಲೇ ಅವನು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಕರ್ಮದಿಂದ ನಿವೃತ್ತನಲ್ಲ, ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತ.

ಕರ್ಮಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಯೋಗದಿಂದ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೆಟ್ಟಲು ಮಾತ್ರ. ಅಚಿತ್ತಿನಿಂದ ತಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕನಾದವನೆಂದು ಆತ್ಮನು ಅರಿತಾಗ ಧರ್ಮದಿಂದ ಮೋಕ್ಷದೆಡೆಗೆ ಧಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಗೆ ಚೇತನನನ್ನು ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಗೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದವು ಅಭ್ಯಾಸ, ವೈರಾಗ್ಯಗಳು. ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಾವಲಂಬಿಯಾದವನು ಯೌಗಿಕ ಸಾಧನಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಜಯಿಸಬಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ದೇಹಾತ್ಮ ಭ್ರಮೆ. ವಿಷಯವಾಸನೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದದ ಸ್ಥಿತಿ ಇದು. ಇವುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಕೈವಲ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನಯೋಗಿಯು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಕೈವಲ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತತೆ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆ ಎನ್ನುವ ದೋಷಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ದೋಷಗಳು ಅಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಭಕ್ತಿಯೋಗ ಆವಶ್ಯಕ. ಕರ್ಮ ಜ್ಞಾನಯೋಗಗಳಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ನಿಷ್ಠೆಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ತಿ ಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು. ಭಕ್ತಿಯೋಗ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿಚ್ಚಣಿಕೆಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಈ ನಿಚ್ಚಣಿಕೆಯ ಮೊದಲ ಮೆಟ್ಟಲು ಕರ್ಮ. ಕರ್ಮದ ಮೆಟ್ಟಲಿನಿಂದ ಭಕ್ತಿಗೂ, ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ರಾಮಾನುಜರು ಭಕ್ತಿಯ ಸಪ್ತ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವು ವಿವೇಕ, ವಿಮೋಕ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಕ್ರಿಯಾ, ಕಲ್ಯಾಣ, ಅನವಸಾದ ಮತ್ತು ಅನುದ್ಧರ್ಷ. **ವಿವೇಕ**ವೆಂದರೆ ದೇಹಶುದ್ಧಿ. ಈ ದೇಹ ದೇವನ ದೇಗುಲವೆಂಬ ಭಾವನೆ. ಈ ಶುದ್ಧಿ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿ ನೆರೆಯ ಸ್ಥಿತಿ. **ವಿಮೋಕ**ವೆಂದರೆ ಕಾಮಕ್ರೋಧಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಸಂಮೋಹದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ. **ಅಭ್ಯಾಸ**ವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲದರ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಈಶ್ವರನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದ ಸಂತತ ಸ್ಮೃತಿ. **ಕ್ರಿಯಾ** ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನಪೂರ್ವಕ ಕೈಂಕರ್ಯ, ಸರ್ವಭೂತಗಳ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಗೈಯುವ ಸೇವೆ, ನರರಿಗೂ ಅಮರರಿಗೂ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಸೇವೆ. **ಕಲ್ಯಾಣ** ಎಂದರೆ ಸದ್ಗುಣಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನ. ದಾನ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆ ಈ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದವು. **ಅನವಸಾದ ಅನುದ್ಧ**ರ್ಷಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡಬೇಕಾದವು. ಏಕೆಂದರೆ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಕುಗ್ಗದೆ, ಸುಖದಲ್ಲಿ ಹಿಗ್ಗದಿರುವುದು ಒಂದರೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಬೆರೆತದ್ದು. ಈ ಸಾಧನಗಳು ಭಕ್ತಿಯ ಆವಶ್ಯಕ ಅಂಶಗಳು. ಈ ಸಾಧನಗಳ ಗುರಿ ಮಾನವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ ಅಂಶಗಳ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಕಾಸ. ಗ್ರೀಕರ ಪಾಶವಿಕ, ಮಾನವ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಅಂಶಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯ ಭಾವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ತತ್ವ. ಶಂಕರರ ಸಾಧನ ಚತುಷ್ಟಯ ಸಾಧನಗಳೇ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ, ಮುಂದೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಭಕ್ತಿಯ ಭಗವಂತ. ರಾಮಾನುಜರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ವೇದನ, ಧ್ಯಾನ, ಉಪಾಸನ, ಭಕ್ತಿ ಇವೆಲ್ಲದರ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ. ಈ ಪದಗಳು ಜ್ಞಾನ ಭಕ್ತಿಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಧ್ಯಾನವೆಂಬುದು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ವಾಸುದೇವನ, ನಾರಾಯಣನ ಆಮರಣಾಂತವಾದ ಸಂತತ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನ ಸ್ಮೃತಿ. ಈ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ತ್ವಂ ವಾ ಅಹಮಸ್ಮಿ ಭಗವೋ ದೇವತೆ ಅಹಂವೈ ತ್ವಮಸಿ ಭಗವೋ ದೇವತೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದ ಇತಿಹಾಸ

ದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಾಖೆಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಒಂದು ಪಿಳ್ಳೈ ಲೋಕಾಚಾರ್ಯರ 'ತೆಂಗಲೈ' ಮತ್ತೊಂದು ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರಿಂದ ಮೊದಲಾದ 'ವಡಗಲೈ' ಶಾಖೆ. ಭಗವಂತನ ಕಟಾಕ್ಷ ನಿರ್ಹೇತುಕ ಕಟಾಕ್ಷವೆಂಬುದು ತೆಂಗಲೈ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದು ಸಹೇತುಕ ಕಟಾಕ್ಷವೆಂಬುದು ವಡಗಲೈ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಪತ್ತಿ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನ ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹಗಳು ಸಮನ್ವಯ ಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳೂ-ಈಶ್ವರನು ಉಪಾಯವೂ ಹೌದು ಉಪೇಯವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಕರ್ಮವು ಕೃಪೆಯಿಂದ ತೊಡೆಯಲ್ಪಡಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ಸಮಾನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಉಳ್ಳವಾಗಿವೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಅಥವಾ ಹೇತುವಾದಗಳಿಂದ ಬಗೆ ಹರಿಯುವಂಥದಲ್ಲ. ಭಗವದನುಭವ ಜನಿತವಾದ ದರ್ಶನ ಭಾಗ್ಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಮುಕ್ತಿ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೂ ಕ್ರೈಸ್ತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಕ್ತಿ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಸಾದೃಶ್ಯ ಗಳಿವೆ. ಭಗವದಾಜ್ಞೋಲ್ಲಂಘನೆಯ ಫಲ ಪಾಪವೆಂಬುದನ್ನು ಇವೆರಡು ಪಂಥಗಳು ನಂಬಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಾಪದ ನಿವಾರಣೆ ಭಗವಂತನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ನಂಬುತ್ತವೆ. ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪಾಪದ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುತ್ತವೆ. .ಆದರೆ ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕ್ರಿಸ್ತನೊಬ್ಬನೇ ಈಶ್ವರನ ಪುತ್ರ ಎಂಬ ಸಂಕುಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಲೀ, ಮಾನವ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಪಾಪಿ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯಾಗಲೀ, ಎಂದೋ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ತೀರ್ಪಿನ ದಿನ ನಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದ (Judgement Day) ವಾಗಲೀ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರೈಸ್ತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜೀವನೂ ಸಹ ಈ ನಿರ್ಣಾಯಕ ದಿನ (Judgement Day) ಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಿನ ಮಾತ್ರ ಜಳ್ಳನ್ನು ತೂರಿ ಕಾಳು ಆರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ತನ್ನ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಶರೀರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನೆಂಬ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಶರೀರಿಯಾಗಿ ದ್ದಾನೆ. ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರು ದೇಹಾತ್ಮಗಳಂತೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವರು. ಹೀಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರು ಒಂದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಪರಾಭಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಪ್ರೇಮದ ರೂಪ ತಾಳಿದಾಗ ಭಗವದನ್ವೇಷಣ ಚೇತನನ ಅತೃಪ್ತ ತೃಷ್ಣೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸು ತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಈಶ್ವರನಿಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಜೀವನಿಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪರಾತ್ಪರನಾದ. ನಿತ್ಯನಾದ ಈಶ್ವರ ಭಕ್ತನಿಗಾಗಿ ಮಾನವರೂಪವನ್ನು ತಾಳು ತ್ತಾನೆ, ತನ್ನ ಭಕ್ತನಿಗಾಗಿ ಪ್ರೇಮಮಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತನನ್ನು ತನ್ನ ಆತ್ಮನೆಂದು ಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವರನ್ನು ಮಹಾತ್ಮರೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪರಮಾತ್ಮ ಜೀವಾತ್ಮರ ಸಾಯುಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯ ಪ್ರಯೋಜನವಾದ ಪ್ರೇಮ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿ ಮುಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಕ್ತಿ ಪರಮಪದ ಸೋಪಾನ. ಇದನ್ನು ಏರುವುದು, ಶ್ರಮಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಅನೇಕ ವಿಘ್ನ ಪರಂಪರೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಸಾರವಾದ ಗೀತೆ ಮಾನವಾನುಕಂಪದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಗೊಂಡು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಬಹು ಸುಲಭ ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಪತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಕ್ತದ್ವಾರವಾದ ಪ್ರಪತ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಸರ್ವರನ್ನೂ ರಕ್ಷಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದದ್ದು. ಪ್ರತಿ ಮಾನವನನ್ನು ಭಗವತ್ಪುತ್ರನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನ ವಿರಹದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಲು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪಾದಾರವಿಂದಗಳಲ್ಲಿ ಶರಣುಹೊಂದುವುದು ಒಂದೇ ಉಪಾಯವೆಂದೂ, ಇದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವೆಂದೂ ಈ ಮಾರ್ಗ ಭರವಸೆ ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಗಳಂತೆ ಆಳ್ವಾರರು ದೇವರಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿದರು. ಅವರ ತಮಿಳು ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಅವುಗಳ ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನದ ಸಲುವಾಗಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸ

ಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅವು ಪ್ರಪತ್ತಿಯ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತವೆ. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಏಕೈಕ ರಕ್ಷಕನೆಂದು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಜೀವರೂ ಅವರ ಜನ್ಮ, ಕರ್ಮ, ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಏನಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಮಾರ್ಗಾವಲಂಬನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರು ಎಂದು ಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮ ಕೃಪೆಯೊಡನೆ ಸಮರಸಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದೊಂದೇ ರಕ್ಷಣೆಯ ಮಾರ್ಗ. ದಂಡನೆಯೂ ದಯೆಯ ಒಂದು ರೂಪವೇ ಆಗುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ.

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಬರಿ ನಾರಾಯಣನಲ್ಲ. ಅವನು ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಕಟ್ಟಳೆ, ಮಾತೃಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಕರುಣೆ ಸಮನ್ವಯಗೊಂಡಿದೆ. ಕರುಣೆಯ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದ ಕಟ್ಟಳೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ನಾನು ಒಳಗಾದರೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ನಮಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಎಂದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಕರುಣೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರೆ ಅದು ಗೊತ್ತು ಗುರಿ ಇಲ್ಲದ ವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಗವತ್ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಳೆ ಕರುಣೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಂಡಿವೆ. ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನ ಅವಿವೇಕಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದ ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ರುಚಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಭಗವದನುಭವ ಅಮೃತತ್ವದ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಹದಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ ನಿತ್ಯವಾದದ್ದಲ್ಲ, ಅಖಂಡವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಸಾಲೋಕ್ಯ ಪಡೆದಾಗ ಮಾತ್ರ ಮುಕ್ತನು ಅಮರತ್ವದ ಅಮಿತ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ವಾದವನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಮುಕ್ತಿ ಒಂದೇ ವಿಧವಾದದ್ದು, ಇದು ಕಾಲದೇಶಾತೀತವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದು ನಾವು ಜೀವಂತವಾಗಿರುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಮುಂದೆ ಎಂದೋ ನಾವು ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಪಡೆಯಬಲ್ಲ ವಸ್ತುವಲ್ಲವೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಾಧನೆಗಳೂ ನಿರರ್ಥಕವೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವೂ ಆಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಈ ವಿಪರ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೀಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲದೇಶ ಪರಿಮಿತವಾದ ಸುಖ ದುಃಖ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಈ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕಾಲದೇಶ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಪರಮಪದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆಂದು ಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಪದ ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿ, ಸತ್ಯ, ಸೌಶೀಲ್ಯ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಆನಂದಗಳ ಬೀಡು. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ವಿರಹವೇ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಇದರ ಪರಿಹಾರ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಭಗವತ್ಪ್ರೇಮ ಎಲ್ಲ ಜೀವರ ಅಂದರೆ ಭಾಗವತರ ಪ್ರೇಮವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಭಗವತ್ಕೈಂಕರ್ಯ ಭಾಗವತ ಕೈಂಕರ್ಯದ ರೂಪ ತಾಳುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಜೀವರ ಹೃದಯಾಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಭಗವತ್ಪ್ರೇಮ ಹುದುಗಿದೆ. ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ ಭಗವಂತನ ಲೀಲಾ ಚೇಷ್ಟಿತಗಳ ಅನುಸಂಧಾನ. ಭಗವಂತ ಪ್ರಿಯನಾಗಿ ತನ್ನ ಭಕ್ತನಾದ ಪ್ರೇಯಸಿಯೊಡನೆ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಾಲೆ ಆಟ ಆಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆಟದ ಕೊನೆ ಪ್ರಿಯ ಪ್ರೇಯಸಿಯರ ಸಮಾಗಮ. ಈ ಪ್ರೇಮಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಸಂಶ್ಲೇಷ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶ್ಲೇಷ. ವಿಶ್ಲೇಷದ ರಾತ್ರಿಯಿಂದ ಸಂಶ್ಲೇಷದ ಅರುಣೋದಯದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುವುದೇ ಈ ಪ್ರೇಮಲೀಲೆಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳು. ಜೀವನು ಮುಕ್ತಿಯ ನಿತ್ಯ ನಿರವದ್ಯ ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಈ ಲೀಲೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ಮುಕ್ತಿ

ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ, ಮೋಕ್ಷ ಎನ್ನುವ ಚತುರ್ವಿಧ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತನು ವಿದೇಹಿಯಾದಾಗ ಮುಕ್ತಿಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ದೇವಯಾನವೆಂಬ ಜ್ಯೋತಿಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಆನಂದಮಯವಾದ ವೈಕುಂಠಲೋಕವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆ ವೈಕುಂಠಲೋಕ ಅಪ್ರಾಕೃತವಾದದ್ದು. ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಟಿಗೂ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ಅನಂತತೆಯ ರೂಪತಾಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತನು ಕರ್ಮದ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಕಾಸ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಸಾರೂಪ್ಯ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರತ್ವ ಒಂದು ಗುಣ ಮಾತ್ರ ಇವನದಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮುಕ್ತಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸಾಯುಜ್ಯದ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ನಾನಾತ್ವ ಅಳಿಯದಿದ್ದರೂ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದ ನಿತ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಸಾಯುಜ್ಯಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಅವಿಭಾಗವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕೈಂಕರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. 'ನಾನು' ಎನ್ನುವ ಅಹಂಭಾವವನ್ನು ಅಳಿಯುತ್ತಾನೆ. 'ನಾನು' ಎಂದರೆ, ನನ್ನಲ್ಲಿ ನೀನು, ದೇವಾ' ಅನ್ನುವ ಅನುಭವ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಭಕ್ತಿಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಏಕಾಗ್ರತೆಯ ಸಿದ್ಧಿ, ಆತ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮರ ಸಾಯುಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅನ್ವೇಷಣೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎಲ್ಲದರ ಆಧಾರ, ಎಲ್ಲ ಸಾಧನಗಳ ಸಿದ್ಧಿ. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಸತ್ಯ ಸಮರ್ಥನೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಸಂಗ್ರಹ. ಈ ದರ್ಶನ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆ, ಸಂಶಯ, ವಿಪರ್ಯಯ ದೋಷಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಿ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಲ್ಲ ಆತ್ಮರ ಆತ್ಮವೆಂದೂ ಎಲ್ಲ ಆತ್ಮಗಳ ಉಗಮಸ್ಥಾನ, ಆಧಾರ, ಪ್ರಾಪ್ಯವೆಂದೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬೋಧನೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಂತತ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುವ ಅಚೇತನ ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಪುರುಷನಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ, ಅನೇಕವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮ ಇವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತು ವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಉದ್ದೇಶ ಆತ್ಮ ತನ್ನ ಸಂಕುಚಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅನಂತತೆ ಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಭಾವನೆ ಇತರ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ದೋಷ ಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ, ಇಚ್ಛಾ ಶಕ್ತಿಗಳ ಶುಭ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವಂತೆ ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಬರೀ ಕರ್ಮವನ್ನಾಗಲೀ, ಬರೀ ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಲೀ, ಬರೀ ಭಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ವಾದಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷ ಗಳಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿನಿರ್ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಪತ್ತಿ ಎಲ್ಲ ಜೀವರಿಗೂ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸಮಾನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಮಯವಾದ, ಕೈಂಕರ್ಯಪರವಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಜೀವನೂ ಈಶ್ವರನ ಅಪರೋಕ್ಷ

ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ. ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಾಣುವ ಮನೋಭವ ಕೈಂಕರ್ಯಪರತೆಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸಮನ್ವಯವಿದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಮಾರ್ಗ ಸಮನ್ವಯ ಮಾರ್ಗ. ಮಾನವಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯಪ್ರೇಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

ರಾಮಾನುಜರ ತರುವಾಯ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಡಕಲೈ, ತೆಂಕಲೈ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಈ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳ ಬೇಧ ಪ್ರಬೇಧಗಳ ಪಿಳ್ಳೈ ಲೋಕಾಚಾರ್ಯರ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ದೇಶಿಕರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಂಡವು. ಅನಾವಶ್ಯಕವಾಗಿ ವೈಮನ್ಯ ಮನೋಭಾವ ಬೆಳೆಯಿತು. ಮೊದಲಿನ ನಿಜವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಮಸಕಾಯಿತು. ಪ್ರಗತಿ ಎಂದಿಗೂ ಒಂದು ಸರಳರೇಖೆಯ ಗತಿಯುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ವೈಷ್ಣವ ಸಂತರನೇಕರು ಹುಟ್ಟಿದರು. ಇಸ್ಲಾಮಿನ ದಾಳಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಈ ವೈಷ್ಣವ ಸಂತರು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರಾದರು. ರಾಮಾನುಜರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ರಾಮಾನಂದರು ಉತ್ತರ ಭಾರತಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣದಿಂದ ವಲಸೆಹೋದರು. ಅಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವಪಂಥ ಪಂಜಾಬ್ ಮತ್ತು ವಂಗದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂತು. ರಾಮಾನಂದರು ಪೃಥ್ವಿಯ ಮೇಲೆ ರಾಮರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಉಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಏಕರಾಜ್ಯ, ಏಕಪತ್ನೀವ್ರತ, ಏಕೈಕ ದೇವನ ಉಪಾಸನೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಚಾರದಿಂದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧೀಜೀಯವರ ಪೂರ್ವಗಾಮಿಯಾದರು. ರಾಮಾನಂದರ ಶಿಷ್ಯರ ಪೈಕಿ ಕಬೀರ್, ದಾದು ಮತ್ತು ತುಳಸೀದಾಸ್ ಹೆಚ್ಚು ಜನಾದರಣೀಯರಾದರು. ಇವರುಗಳಲ್ಲಿ ೧೩೯೮ರಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವೆತ್ತಿದ ಕಬೀರರು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಐಕ್ಯತೆಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳಿಂದ ಹಿರಿದಾದ ಸೇವೆ ನೀಡಿದರು. ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಸೂಫೀ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಕಂಬರ್‌ಕವಿ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ತಮಿಳಿಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಖ್ಯಾತಿಗೊಂಡರು. ಅಂತೆಯೇ ತುಳಸೀದಾಸರು ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಹಿಂದೀ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಅಮರರಾದರು. ದಾದು (೧೫೪೪-೧೬೦೩) ಇಸ್ಲಾಂ ಹಿಂದೂಧರ್ಮಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಅಕ್ಬರನನ್ನು ಅನೇಕಸಲ ಭೇಟಿಯಾದರು. ವಲ್ಲಭರ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣರ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಪುಷ್ಟಿಭಕ್ತಿ ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರ್ ಮತ್ತು ಆಂಡಾಳರ ನಾಯಕ ನಾಯಕೀ ಭಾವವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ವಂಗದೇಶದ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥ ಅಚಿಂತ್ಯ ಭೇದಾಭೇದವೆಂದು ಹೆಸರುಗೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಸ್ಥಾಪಕ ಶ್ರೀ ಚೈತನ್ಯ. ಇವರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ೧೪೮೫ರಲ್ಲಿ. ನವದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವೈಷ್ಣವ ಉಪದೇಶಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರು. ಬ್ರಹ್ಮ ಸಮಾಜದ ಮುಖಂಡರು ಭಕ್ತಿಭಾವದಿಂದ ಪುಳಕಿತರಾದರು. ಏಸುವನ್ನು ಒಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ಭಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು, ಚರ್ಚ್‌ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ವಂಗದೇಶದ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥ ಭಾವಪ್ರಧಾನವಾದುದಾಗಿದ್ದಿತ್ತು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಭಕ್ತರಾದ ಜ್ಞಾನದೇವ, ನಾಮದೇವರು ರಾಮಾನಂದರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರು. ಇವರು ಜ್ಞಾನಭಕ್ತಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಭಗವಂತನು ಪ್ರೇಮಸ್ವರೂಪಿ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಸೂಫೀ ಪಂಥ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈಶ್ವರ ಸುಂದರನೆಂಬ ಭಾವನೆ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದದ್ದು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಬಹಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭಾರತದ ಜೀವನವನ್ನು

ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ. ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಮನ್ವಯ ದರ್ಶನದ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಭಾರತ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದೆ. ಈಶ್ವರ ವಿಶ್ವದ ಆತ್ಮನೆಂದೂ, ದಿವ್ಯ ಚಕ್ಷುವಿನಿಂದ ಅವನ ದರ್ಶನ ಪಡೆಯಬಲ್ಲವೆಂದೂ, ಈಶ್ವರ ಸತ್ಯ, ಸೌಶೀಲ್ಯ, ಸೌಂದರ್ಯಗಳ ಆಯತನವೆಂದೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಚೇತನನಿಗೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀಡಿ ಅವನನ್ನು ಕೈಂಕರ್ಯ ಪರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಅವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಯುಜ್ಯದ ಅಮರ ಆನಂದಾನುಭವದ ಕಡೆಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್, VI, ೧.೩.
೨. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್, ಭೃಗುವಲ್ಲಿ.
೩. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್, II, ೧.
೪. ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ, ಪು. ೮೦.
೫. ಯತೀಂದ್ರಮತದೀಪಿಕಾ, I. ೭.
೬. ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ, ಪು. ೮೦.
೭. ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ, II, iii, ೧೮.
೮. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್, ಆನಂದವಲ್ಲಿ, I
೯. ಶ್ರೀ ಭಾಷ್ಯ, II, ೧. ೯. ಸಂ. II, ಪು. ೧೫.
೧೦. ರಹಸ್ಯತ್ರಯಸಾರ, ಅ. III.
೧೧. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್, ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ವಿದ್ಯಾ.
೧೨. ಭಗವದ್ಗೀತಾ, IV, ೭.
೧೩. ಯತೀಂದ್ರ ಮತ ದೀಪಿಕಾ, IX, ೨೯
೧೪. ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್, VI, ೧, ೪.
೧೫. ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ, II, ೧. ೧೫.
೧೬. ದಯಾಶತಕ, ೧೬
೧೭. ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ, II, iii, ೧೯, ೩೩.
೧೮. ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ, II, iii.
೧೯. ಭಗವದ್ಗೀತಾ, XV, ೭
೨೦. ಭಗವದ್ಗೀತಾ, II, ೪೭
೨೧. ಭಗವದ್ಗೀತಾ, III, ೫.
೨೨. ಭಗವದ್ಗೀತಾ, II, ೬೨.೩.
೨೩. ಭಗವದ್ಗೀತಾ, XIV, ೫-೮.
೨೪. ಕಠ ಉಪನಿಷತ್, I, iii, ೬.
೨೫. ಶ್ರೀ ಭಾಷ್ಯ, I. i , ೧.
೨೬. ಶ್ರೀ ಭಾಷ್ಯ, IV i, ೩.
೨೭. ಪರಮಪದ ಸೋಪಾನ
೨೮. ಕೌಷೀತಕೀ ಉಪನಿಷತ್.

ಗ್ರಂಥ ವಿವರಣೆ

ಸ್ವಾಮಿ ಕಪಿಸ್ಥಲಮ್ ದೇಶಿಕಾಚಾರ್ಯ: ಅಧಿಕರಣ ರತ್ನಮಾಲಾ
ಭಗವದ್ವಿಷಯ, ಸಂ. ಚೆಟ್ಲೂರ್ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ್:

ಭಾಸ್ಕರ: ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ, ಚೌಕಾಂಬಾ ಸೀರೀಸ್

ರಾನಡೆ, ಆರ್. ಡಿ: *Mysticism in Maharastra* (Vol. 5 of *History of Indian Philosophy.*)

ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರಿ, ಪಿ ಎನ್: *Philosophy in Visistadvaita* (Adyar Library Series)

ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ (Ramanuja's Commentary on *Brahma-sutra*) and translation by Thibaut (S. B. E. Series.)

PILLAI LOKACARYA: ಶ್ರೀ ವಚನಭೂಷಣ

ಸ್ವಾಮಿ, ಕಪಿಸ್ಥಲಮ್ ದೇಶಿಕಾಚಾರ್ಯ: ಶಾರೀರದ ರತ್ನಮಾಲಾ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ರಂಗರಾಮಾನುಜ ಭಾಷ್ಯಸಮೇತ, ಸಂ. ನವನೀತಮ್ ಕೃಷ್ಣಮಾಚಾರ್ಯರ್

The Upanished ("Sacred Books of the East") Maxmuller's translation.

Vedartha-Samgraha, ಸಂ. ಎಸ್. ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯರ್

ಯತೀಂದ್ರಮತ ದೀಪಿಕಾ: ಸಂ. ವಿ. ಕೆ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯ

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೪ (ಮುಂದುವರಿದುದು)

ವೇದಾಂತ – ವೈಷ್ಣವ

ವ್ಯಕ್ತಿರೂಪೇಶ್ವರ ವಾದಗಳು

(ಆ) ಮಧ್ವ (ದ್ವೈತ)

ಮಧ್ವ ಮತ್ತು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳು–ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ರೂಪಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದ್ವೈತವೆಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು. ಮಧ್ವರು ಉಡುಪಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧೧೮ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರು. ಅವರಿದ್ದ ಸಂಘವು ಈ ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಪಂಡಿತರು ಈ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಹು ಆದರದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು. ಕೆಲವರು ಅದರ ಅರ್ಥವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಹೊಂದಿದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅತೃಪ್ತಿಹೊಂದಿದರು.

ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಅವನ್ನು ಮೂರು ಖಾತೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು. (೧) ಜ್ಞಾನ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯತತ್ತ್ವ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭಾವಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೆ ಬಿಡುವ ರೀತಿ, (೨) ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು (೩) ಜೀವನಕ್ಕಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸಂಬಂಧ.

೧. ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯತತ್ತ್ವ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭಾವಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಿಡುವ ರೀತಿ.

೧

ಮಧ್ವರು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು (ಪ್ರಮಾ) ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದ ಅಸಾ ಧಾರಣ ಕಾರಣವು (ಪ್ರಮಾಣ) ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದಿರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು(ಯಥಾರ್ಥ) ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಜ್ಞಾನವೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದಿರು ವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವೆರಡೂ ನಿರ್ದೋಷ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವವೇ ನಿರಾಕೃತವಾಗುವುದು. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ವಿಷಯರಹಿತವಲ್ಲ. ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಅಜ್ಞಾತವಲ್ಲ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಸೂಚಿತ ವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಯ (System) ಒಂದು ಭಾಗ. ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯರಹಿತ ಎಂದು ತಿಳಿಯು ವುದು ಅದನ್ನು ಆಧಾರಹೀನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ರೀತಿ. ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ರೀತಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಆರೋಪವಾದವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಾದ ರಜತವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ರಜತವನ್ನು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬಿಡಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ ಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಮತ್ತು ವಿಷಯಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾದ ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವಾದ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ವಾದ ಎಂಬ ತಪ್ಪು ವಾದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗುವುದು.

ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೋ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಅದು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಕಾರಣ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಯಾವುದೋ ದೋಷ. ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಯು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಇತರ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಫಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೂ ಆನುಗುಣ್ಯವುಳ್ಳುದು. ಆದರೂ ಇದನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ತಿಳಿಯದಿರುವಾಗಲೂ ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ. ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಂದೇಹ ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಆನುಗುಣ್ಯವು ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಆನುಗುಣ್ಯದಿಂದ ರಹಿತ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಲ ದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದು ಅನುಮಿತವಾಗುವುದು.

ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅದರ ಕರಣದ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ, ಪೂರ್ವರಂಗ ಮೊದ ಲಾದುದರ ಸಾಧುತ್ವದಿಂದ ಅನುಮಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪವೆನಿಸಿದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ನಿಯಮಗಳ ಅಧೀನ ವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ (ಎಂದರೆ ಅದು ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದಿರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸದಿದ್ದರೆ) ಅದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ತೊಂದರೆ ಗಳೆಂದರೆ (೧) ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯ ರಹಿತ; ಅದರಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಯಾವ ಸಾಮಗ್ರಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತು (೨) ಜ್ಞಾನವು ಅದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಾದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅಧೀನ ಎಂದು.

ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದಿರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದು ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದುದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವನು. ಅವನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

ಆತ್ಮ, ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ, ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಸ್ವಭಾವ ಇವು ಒಂದೇ ಅಭಿನ್ನವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಗಳು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇವು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತರುವುದು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅದ್ವೈತವನ್ನಾಗಲಿ ಪ್ರತಿ ಪಾದಿಸುವುದು ವಿವೇಕಹೀನ. ಶುದ್ಧವಾದ ಅಭೇದವು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಭೇದವೂ ಅದು ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳ ಅಭೇದವೋ ಅವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ದಿಂದ ಅಭೇದವೆಂಬುದು ಪ್ರತಿ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸವಿಶೇಷ. ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಿಸುವುದು ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧ.

ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪ. ಅದು ಆತ್ಮನ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷೀ, ಮನಸ್, ಚಕ್ಷುಸ್, ಶ್ರೋತ್ರ, ಘ್ರಾಣ, ರಸನ ಮತ್ತು ತ್ವಕ್ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದ ಫಲ. ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಅಧೀನ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾತೃವು ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮತಃ–ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅಂಶಗಳು

ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುವು.

ಅನುಮಾನವು ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಹಕೃತವಾದ ಹೇತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮತ್ತು ಹೇತುವು ಯುಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂಬ ಎಂದರೆ ಹೇತುವಿಗೆ ಪಕ್ಷ-ಧರ್ಮತಾ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯಜ್ಞಾನ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಭೂಯೋದರ್ಶನದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು. 'ಹೇತುವಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದು' ಎಂದು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ರೀತಿ.

ಆಗಮವು ಪದಗಳಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾದರೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ.

ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸು ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದು. ಸ್ವಪ್ನದ ವಸ್ತುಗಳು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಅವು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನಿಂದ ಅವು ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಇವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಷಯವುಳ್ಳದು ಮತ್ತು ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ವಿಷಯವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನ ಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ 'ಇದು' ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿ ಇರುವುದು.

ಸ್ವಪ್ನರಹಿತವಾದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದು. ಅದು ಆತ್ಮವನ್ನು ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೆಂದೂ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸುಖವುಳ್ಳದೆಂದೂ ಮತ್ತು ಆ ಸುಖದ ಕಾಲ ಪರಿಮಿತಿ ಇಂತಹುದೆಂದೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ನಿದ್ರೆಯ ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ "ಇದು ವರೆಗೆ ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ" ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಸಾಕ್ಷೀಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದದ ಧರ್ಮಗಳು ಕೆಳಕಂಡಂತಿರುವುವು.

ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದಿರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಆದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದೊಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. "ನಾನು" ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಮತ್ತು 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅನುಭೂತವಾದ ಸುಖದ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧೀನ. "ನಾನು" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆದರೆ "ಇದು ರಜತ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನರಹಿತವಾದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಆಗ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವಾಗ ತನ್ನನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಆದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅದರ ವಿಷಯವು

ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ನಿರ್ಧಾರಹೊಂದುವುದು. ನಿರ್ಧಾರವು ಇದರ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ನಿರ್ಧಾರವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೀತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದ ಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅದರ ವೃತ್ತಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೋ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬಾಹ್ಯವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯದ ವ್ಯಾಪಾರ.

ಭೇದವು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿತವಾದ ಒಂದು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ವಸ್ತುವು ವಸ್ತು ಎನ್ನಿಸಲು ನಿಯಾಮಕವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ನಿರಾಕರಣವು ಅನಿರಾಕರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನ.

ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಎಲ್ಲ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರುವ ನಿಮಿತ್ತ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಈ ಭಾವನೆಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಅಧೀನವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಎಂಬ ಸತ್ಯಾಂಶದಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ (ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ) ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಅದಿರುವಂತೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಸತ್ಯಾಂಶದಿಂದಲೂ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಮನನ ಮತ್ತು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಇವುಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ ಇವುಗಳಿಂದಾದ ಉಪಕಾರವು ಯಾವಾಗಲೂ ತಿರಸ್ಕಾರಾರ್ಹವಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ವಾದವು ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅಸಂಗತವಾದುದು.

ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯವೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಒಳಗೊಂಡ ಅತೀತಭಾವಗಳನ್ನುಳ್ಳದಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥಾನರೂಪವಾದುದು. ಅದು ವಿಷಯುಗಳ ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷವೂ ಆಗಿರುವುದು. ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಅನೇಕ ಭೇದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಏಕಪಧಾರ್ಥ (unity). ಅದು ಯಾವ ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೋ ಆ ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವಿಶೇಷ. ಅದು ಯಾವ ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೋ ಅದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸದೇ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನವು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ.

೨

ಮಧ್ವರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಆಗಮವು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಅವರು ಅದನ್ನು ವಿಧಿರೂಪ ಅಥವಾ ಆಜ್ಞೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ವಿಧಿಯು ಅಥವಾ ಆಜ್ಞೆಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಅವು ಕಾರ್ಯಮಾಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವುವು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪರವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ.

ಆಗಮ ಎಂಬ ಖಾತೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ವರು ವೇದ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇಯತ್ತಾಭೇದವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವೇದದಿಂದ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಾದ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ವೇದವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ವೇದವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ವೇದ ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮವು ತತ್ತ್ವದ ಏಕದೇಶದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವುವು. ಆದರೆ ವೇದದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅವು ಪೂರ್ಣ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದವೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಪಥದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವಿರುವುದು.

ವೇದದ ವಿಭಿನ್ನ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ಕಾಣುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಕ್ಷೇಪ. ವಿಕ್ಷೇಪದ ಕಾರಣ ಅಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಆದರ. ವೇದಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಅರಿಯುವುದು. ಈ ಅರಿವಿನ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವನೂ ವೇದದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾರ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲಾರ.

ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಮಧ್ವರು **ಅಪರಾ** ಮತ್ತು **ಪರಾ** ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಧ ವೇದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. **ಅಪರಾ** ಎಂಬುದು ವೇದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಬುದ್ಧವಾದ (Common sense) ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳೋಣ. **ಪರಾ** ಎಂಬುದು ವೇದವು ಅಕ್ಷರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ. ಈ **ಪರಾ** ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು **ಅಪರಾ** ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು **ಅಪರಾ** ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸಾರವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ **ಪರಾ** ಎಂಬುದು ಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ನೋಡುವ ಮಾತೇ ಆಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮುಂಡಕವು ವೇದದ "ಪ್ರತಿವಾಕ್ಯವೂ ಅಕ್ಷರದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದು" ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು.

ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಇಡೀ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಗಾಧವಾದ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಇರುವುವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಲಿ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿ ವಿಶೇಷಗಳ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಶೇಷಗಳ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಫಲರೂಪವಾದ ದೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಮುಂಡಕವು "ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಸರ್ವವಿದ್ಯೆಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾರೂಪವಾದುದು" ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬರುವುದು.

ಇಡೀ ವೇದದಿಂದ ಅಕ್ಷರವೆಂಬ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮತ್ತು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಎಂಬುವುಗಳನ್ನು ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನ ವಿಚಾರದ ಫಲ. ಇದೇ ಎಲ್ಲ ಅವಾಂತರ ಭೇದಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಇಡೀ ವೇದವನ್ನು ಆಳುವ ಆಂತರ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ರೀತಿ.

ಹೀಗೆ ಮಧ್ವರು ಹೇಳುವಂತೆ ವೇದವು ವಿಧಿಯಲ್ಲ, ಆಜ್ಞೆಯಲ್ಲ, ಉಪದೇಶವಲ್ಲ. ದೇವರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರತಿಭಾತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅವರವರ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪರತತ್ತ್ವದ ಆಕಾರ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಅದು ವಿಭಿನ್ನ ಕವಿಗಳು ಅಥವಾ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಅವರವರ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಚಿಸಿದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಅದು ಆಯಾ ತರತಮ+ಭಾವಾಪನ್ನವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಸಾಧನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ

ನಿಯಾಮಕವಾದವರು ವಿಭಿನ್ನದೇವತೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವರ ಪೂಜೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವುದಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ವಸ್ತುವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ಅನೇಕ ವಾದಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಅಲ್ಲ.

ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಧ್ವರು ವೇದದ ವಾಸ್ತವವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದು ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮಾತೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವರು. ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಧರ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಂಗತ್ಯ. ಇದು ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ವೇದಸ್ವೀಕಾರವು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಅಪ್ರಬುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ವೇದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತವಾದ ನ್ಯಾಯದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಭಾವದ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಅಂಗೀಕಾರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ವೇದವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿನ ಆಂತರ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅದರ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು.

೩

ಈ ಆವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಬಾದರಾಯಣರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ಉತ್ತರ ದೊರೆತಿದೆ ಎಂದು ಮಧ್ವರು ತಿಳಿದರು. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೆಂಬುದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವ ಮಾತು. ಅದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಾಸ್ತವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು. ಅದಿಲ್ಲದೆ ವೇದಾರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ವೇದ ಇವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ ಭೇದ. ಒಂದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ವೇದದಲ್ಲಿನ ಆಂತರ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಹೋಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವುದು ವೇದ ಒಂದೇ.

ಮಧ್ವರ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳುವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವಾಗಲೂ ಅವರು ಆಯಾ ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವ ನ್ಯಾಯದ ಅನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ವೇದದ ಅರ್ಥವು ಅಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಎಳೆಯುವುದಾಗಿಯೂ ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೋ ಅಂತಹ ನ್ಯಾಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅಪ್ರಬುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. "ಯಾವನು ಪುರುಷನನ್ನು ಉಕ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ಅಮೃತನಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು. ಆಪಾತತಃ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಜ್ಞಾನವು ಅಮೃತತ್ವದ ಸಾಧನ ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ. ಇದು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತು "ಯಾವುದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗುವುವೊ......ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಅಮೃತತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವು ಅಮೃತತ್ವದ ಕಾರಣವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅಮೃತತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಕೃತವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳಲು ನಿಮಿತ್ತ ಅಪ್ರಬುದ್ಧ ಭಾಷೆ (common language). ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಲೌಕಿಕ ಭಾಷೆಯ ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು (ಬ್ರಹ್ಮನ) ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಪ್ರಸಾದವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವು ಈ ಇಚ್ಛೆಯ ಫಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಿಂದ ಉಲ್ಲಿಖಿತವಾದ ಈ ನ್ಯಾಯದ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು (ವೇದವಾಕ್ಯವು) ಕ್ಲೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸಾದವೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವು ಬರಲು ಕಾರಣವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (ಮಧ್ವರು) ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳ ದೋಷವೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣಕ್ಕೆ ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಉದ್ಘಾಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮವು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ ರೂಪವಾದುದು. ಭಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಆದರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಅಗಾಧತೆಯ ಭಾಷೆ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಕರ್ಮವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಮಾತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸರ್ವ ಕರ್ತೃ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ನಿರಾಕರಣ. ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ವಿಷಯಲಾಲಸೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಮಾತು.

ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ (ಅವಿದ್ಯಾ) ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ತಿಳುವಳಿಕೆ (ವಿದ್ಯಾ). ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸದಿರುವಾಗ ವಿದ್ಯೆಯು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರದು. ಆದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎರಡರ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮಾತು. ಈಶ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪ್ರಕೃತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಎರಡಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃ. ವಿದ್ಯೆಗೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವನು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದೋ ಅಂತಹ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾದ ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಧ್ವರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರವಾದ ವಸ್ತು ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಸವ್ಯಾಪಾರವಾದ ಮತ್ತು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ (೧) ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿರಾಕರಣ (೨) ವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ಥಾಪನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ಮತ್ತು (೩) ಯಾವ ಭಾವವು ಉಕ್ತ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸುವುದೋ ಅಂತಹ ಭಾವದ ರಕ್ಷಣ ಎಂಬ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿರಾಕೃತವಾಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದುದು ನ್ಯಾಯಬದ್ಧವಾದುದಲ್ಲ. ವಿದ್ಯೆಯು ಸಮರ್ಥಿತವಾಗುವುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ನ್ಯಾಯವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು. ಸಂದೇಹಪಡುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಾಗ ಮಧ್ವರು ಎರಡು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸುವವನಿಗೆ ವಿದ್ಯೆಯು ಸರ್ವಥಾ ಅಪರಿಚಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅವನ ವಾದದ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದಲೇ

ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗುವುದು. ವಿದ್ಯೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಯಮವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವರು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ಯೆಯ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಒಂದಾವರ್ತಿ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಯುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವರು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅದರಿಂದಲೇ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯಿಂದ ನಿರಾಕೃತ ಎಂದು ತೋರಿಸುವರು.

ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವಭಾವ. ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಅದರ ರೀತಿ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನ್ನಿಸುವುದು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ತಪಸ್ಸು. ಉಪಾಸನಾ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನ ಎಂದು ಮಧ್ವರ ನಿರ್ಣಯ. "ಒಂದು ಕ್ಷಣವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಇಲ್ಲದಿರಬಾರದು. ನಿದ್ರೆ ಮುಂತಾದುದರಿಂದ ಅದು ಅಶಕ್ಯವಾದರೆ ಪುನಃ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಾದ ಒಡನೆಯೇ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಇಡೀ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಕ್ರಮವು ಹೇಗೆ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು. ಇವು ಶ್ರವಣದಿಂದ ಮನನಕ್ಕೆ ಅನಂತರ ಮನನದಿಂದ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಮಾರ್ಗದ ಭಾಷೆ. ಇದನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದು ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನಿಗೆ ಇಡೀ ವೇದದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು.

೪

ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವೇದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಯಾವ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಸಾಧನವಲ್ಲ ಎಂದು ಮಧ್ವರು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರ ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜ, ಇವರ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಶರೀರಿ ಎಂಬ ವಾದಗಳು ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಈ ವಾದಗಳು ಕೆಲವು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಆಪಾತ ಪ್ರತೀತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನುಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ದ್ವೈತವಾದ. ಅವು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುವು. ನಿರ್ವಿಶೇಷವು ಸವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ನಿರ್ವಿಶೇಷವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಅದನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ರೀತಿ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದ್ವೈತ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದರೆ ಅವನು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಧಾರನಾಗಲಾರನು. ಆಗ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆಧಾರ ಹೀನ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವನ್ನಾಗಿ ಎಣಿಸುವುದು ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನಾಗಿಯೂ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸುವ ರೀತಿ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಶರೀರಿ ಎಂದರೆ ಶರೀರವುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ವಾದವೂ ದ್ವೈತ. ಅದು ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಮಾಡಿದ ಭೇದ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಎಲ್ಲ ಭಾವವೂ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ.

ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ವೇದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ನ್ಯಾಯದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಭಾವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಧ್ವರು ಅರಿತರು. ಇದನ್ನು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪರಮಾವಧಿ ಮುಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ರೂಪಿಸುವಂತೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಎಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದಲೇ ಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವು

ಪ್ರಾಪ್ತವ್ಯವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಾಪ್ತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವು ವೈದಿಕ. ನಿರ್ವಿಶೇಷ ವಾಗೋಣ, ವೈದಿಕವಾಗೋಣ ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಶರೀರವುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಭಾವವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಲೌಕಿಕ-ಭೇದಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವುದು. ಆದರೆ ವೇದದಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಲೌಕಿಕ-ಭಾವಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವೆನಿಸಿದ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕರಣವಾದ ವೇದವು ಇತರ ಜ್ಞಾನ ಕರಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿದುದು. ಅದು ಅವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಕ್ಕೆ ಅದು ಒಂದು ಹೊಸ ಹುರುಪನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಒಂದು ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಭಾವನೆ. ಶುದ್ಧ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವೇದವು 'ವಿಷಯವು ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದವಾಗಿ ಆಧಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ಭಾಷೆ'ಎಂದು ತೋರಿಸಿದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವೇದಕ್ಕೆ ಅನಧೀನವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು ನಿಲ್ಲುವುದು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅದು ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಯಾಮಕ-ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಕೊಡುವುದು. ಇಂತಹ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದ ವಾಗಿ ಆಧಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗುವುದು ಮತ್ತು ವಸ್ತುವು ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ವೇದವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಬಾಹ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದೆ ಅವನ್ನು ಮೀರಿ ಇರುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಇತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಾಹ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದಂತೆ ಅವನ್ನು ಮೀರಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದದ ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತವಾಗದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನ್ಯತ್ರ ಇಲ್ಲ. ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕರಣ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣ. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯ. ವೇದವು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣ. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ತತ್ತ್ವ. ಹೀಗೆ ವೇದವು ಜ್ಞಾನದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸಾಧನ. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ತತ್ತ್ವ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಲಭ್ಯ ಎಂದು ಮಧ್ವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವರು. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಏಕ, ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. "ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು. ಯಾರು ಬ್ರಹ್ಮನು ದ್ವಿತೀಯ ರಹಿತ, ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಭಿನ್ನ, ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವನ ಶರೀರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರೋ ಅವರು ವೇದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆಗಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕ-ವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವರು.

ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಅಸಂಭಾವಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಶರೀರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅವನಿಂದ ಬಾಹ್ಯ ವಾದುದರಿಂದ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವ ಮಾತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾದ ಎದುರಿಗೆ ನಿಲ್ಲಲಾರವು. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ವೇದಾರ್ಥವಲ್ಲ.

ವೇದದ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸದ ಫಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವವೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದರ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆ ಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆ ವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಂತಹುದು.

೫

ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಲಭ್ಯ ಎಂಬುದು ವೇದದ ಒಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದು "ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ" (ಅದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸಿಸು)" "ಆದರದಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿಸು" ಮುಂತಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ವಿವೃತವಾಗಿರುವುದು. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು "ಆತ್ಮನು ದ್ರಷ್ಟವ್ಯನು. ಹಾಗಾದರೆ ಅವನು ಶ್ರೋತವ್ಯ, ಮಂತವ್ಯ ಮತ್ತು ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯ" ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಭಾವವನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಶ್ರವಣವೆಂದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಪಾದಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯೋಣ. ಲೌಕಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಲೌಕಿಕವಾದ ಪರಿಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಸಾಲವು ಎಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಯಾವುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮನನದ ವಿಷಯ. ಶ್ರುತವಾದ ವಿಷಯ ಇಡೀ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದೇ ಮನನ. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಎಂದರೆ ಯಾವುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣ ಮತ್ತು ಮನನ ಆಗಿವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ ಎಂದರೆ ಜೀವನಮಾಡೋಣ. ಇದಕ್ಕೇ ಧ್ಯಾನ, ಉಪಾಸನಾ ಮುಂತಾದ ವೈದಿಕ ನಾಮಗಳು. ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಂತೆ ಯಾವ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣ ವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಇಡುವುದು. ಇದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರತಿ ಬಂಧಕ. ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ ಆದರೋ ಆಗ್ರಹ ರಹಿತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮಾತು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉತ್ತರವೃದ್ಧಿಯೇ ಅದರ ಗುರುತು. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಶಾಂತಿಸ್ಥಾನ. ಇದು ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆದರಸಹಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕೊಡುವುದು. ಮಧ್ವರು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ.

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ಭಾಷೆಯಾದ ವೇದವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ರೀತಿ. ಅದು ವೇದವೆಂದು ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯವಹರಿಸಿ ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅದರ ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವೇದವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ ಮಾತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮತ್ತು ವೇದ ಇವು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಬುದ್ಧಿ ತತ್ತ್ವದ ಆಕಾರ. ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮೊದಲು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅದು ವೇದವೆಂಬ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಈ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ ಮಧ್ವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ತ್ಯಕ್ತವೇದ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಪಡ ದಿರುವುದು ಎಂದರೆ, ವಾಕ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇಷ್ಟಬಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿ ಸುವರಲ್ಲ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜಯತೀರ್ಥರು ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರವು ಅದು ವೇದವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಾದರೂ ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿದ ಅನಂತರ ರಚಿತವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಮಧ್ವರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ವೆಂದರೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆ. ಇದನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ; ಆದರೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ

ಎಂದು ಮಧ್ವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವರು. ಅವರು ನಿರೂಪಿಸುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು. ವೇದದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ನಾರಾಯಣ ತತ್ತ್ವವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸರ್ವಪೂರ್ಣನಾದ ವಾಸುದೇವ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರ. ಈ ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವಪೂರ್ಣತ್ವ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬಾದರಾಯಣ, ನಾರಾಯಣ ಅಥವಾ ವಾಸುದೇವ ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರವೇ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆ. ಇದು ನಕ್ಷೆ. ಇದರಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದರ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದಾಗ ಮತ್ತಾವುದೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಮಧ್ವರು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಂಶವು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಿ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಅವಾಂತರ ವಿದ್ಯೆಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ ಎಂದರೆ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಪರ್ಯವಸಾನ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಇತರ ಎಲ್ಲ ವಿಧ ಸಾಧನಗಳ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಾಧನೋತ್ತಮ. ಈ ಭಾವಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಧ್ವರು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

II. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆ

ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅಗಾಧ ಭಾವಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನಂತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರುಪಾಧಿಕ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಕ್ರಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆ. ಈ ಅಗಾಧ ಭಾವಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಈ ವಿಧವಾದ ಭಾವಗಳ ಅಗಾಧತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧನವಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇದು ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಮೀರಿದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸರ್ವಸಂಗತವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅದರ ಗುರುತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ. ಆದರೆ ಇದೇ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಅದು ಅದನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಲೌಕಿಕ-ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ನಿರುಪಾಧಿಕವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವುದೂ ಪೂರ್ಣವಲ್ಲ.

ಈ ಭಾವಗಳನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಧ್ವರ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು.

೧

ಅಪೂರ್ಣತೆ ಎಂಬ ಭಾವವು ಪೂರ್ಣತೆ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಪೂರ್ಣತೆಯ ಸದ್ಭಾವದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಇದು ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇರುವನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದೇಹ. ಸಂದೇಹವು ವಿಚಾರದ ಮೂಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಇರುವನೆ? ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಮಾಣ ಇರುವುದೇ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿಚಾರವನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮಾತಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ನಿರಾಕರಣವು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅದನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೃಷ್ಟಿ ವಿಶೇಷವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದೋ ಅದುವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವಿದ್ದರೂ ವಿಚಾರವು ದೋಷವುಳ್ಳದಾಗುವುದು.

ಮೋಕ್ಷ ಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆಶೆಯೇ ದುಃಖ. ಭ್ರಾಂತಿ ಅದರ ಕಾರಣ. ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ದುರಾಗ್ರಹ ಮೂಲ. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯಾರ ಆಗ್ರಹವೂ ಮೂಲವಲ್ಲ. ಅದು ಆನಂದದ ಫಲ. ಅದೇ ಆನಂದರೂಪ.

ಈ ಆನಂದವು ಅಲೌಕಿಕ. ಲೌಕಿಕವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇದರ ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ. ಅದು ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವೈರಾಗ್ಯವಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಯಾವುದೂ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲ ಎಂಬ ದಾರ್ಢ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಎಲ್ಲವೂ ಸೋಪಾಧಿಕ. ಯಾವುದೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದುದಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯರು ಕಲ್ಪಿಸಿದುದಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ದೈವೀ ಸಂಪತ್ತಿನ ಭಾಷೆ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದ ಫಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವನ್ನುಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಕ್ರಮ. ಈ ಎರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ. ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯ, ನಿರ್ದೋಷ, ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ವೇದ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ತತ್ತ್ವವು ಸರ್ವಪೂರ್ಣ. ಸರ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಅದು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಸದ್ಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಸದ್ಭಾವ ಅಥವಾ ಸತ್ತಾ ಎಂದರೆ (೧) ವಸ್ತುವೇ ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪ, (೨) ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗೋಣ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಿತಿ ಮತ್ತು (೩) ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಎಂದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಎಲ್ಲವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷ್ಣು ಎನ್ನಿಸುವನು.

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬುದು ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದೇ ಬಂಧ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಈ ಎರಡೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಕಾರ್ಯ. ವಿಷ್ಣುವು ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವನು. ಶುದ್ಧ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವೇದ ಒಂದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಜ್ಞಾನದ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಭಾವ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿ ಪದ ದೇವರು ಎಂಬ ತತ್ತ್ವದ ಭಾಷೆಯಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಇಡೀ ಜೀವನವು ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿತ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣ್ವರ್ಪಿತ ಆಗುವುದು.

೨

ಸರ್ವಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ ತತ್ತ್ವ. ಆದರೆ ಅದು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅದು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಅದು ಬುದ್ಧಿಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚವು ಚೇತನ ಎಂದರೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅಚೇತನ ಎಂದರೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂಬ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು.

ಜೀವರು ಅನೇಕ. ಅವರು ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ನಾಶ, ನಿಯತಿ, ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಬಂಧ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಎಂಟು ಭಾವಗಳನ್ನುಳ್ಳವರು. ಬೇರೆಬೇರೆ ಇಯತ್ತೆಯ ಚೇತನರು ಅವರವರ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಎಲ್ಲ ಚೇತನರೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ವುಳ್ಳವರು. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಒಬ್ಬ ಚೇತನನೂ ಇತರ ಚೇತನರ ಸಂಬಂಧರಹಿತನಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಚೇತನನೂ ಅವನವನ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳವನಾದರೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಚೇತನನ ಪ್ರಭಾವ ಅವನ ಮೇಲೆ ಮಹತ್ತಾದುದಾಗಿರಬಹುದು. ವಿಕಾರಹೊಂದೋಣವು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚೇತನ ಅಥವಾ ಅಚೇತನವಸ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪರತಂತ್ರವಾದುದು. ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ತನ್ನನ್ನೂ ತಾನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಹೇಗೆ ಅಶಕ್ತವೊ ಹಾಗೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅಶಕ್ತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಸ್ವತಂತ್ರವು ಸ್ವತಂತ್ರದ ಕಾರ್ಯ.

ಪರತಂತ್ರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯತ್ನ. ಆದರೆ ನಿರಾಕರಣವಾಗಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಲಿ ಪರತಂತ್ರ. ಅದಕ್ಕಾದರೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವ ಇರಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರತಂತ್ರವು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ. ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವು ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯವಾದ ಮೂಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ. ಅದು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಅದು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಅದು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಅದು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃ. ಅದು ಕರ್ತೃಗಳಿಗೂ ಕರ್ತೃ. ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಅದು ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಆಕಾರ ಗಳೂ ಇರುವುವು. ಅದರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಕಾರವೂ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅದು ಸ್ವಗತ ಭೇದವರ್ಜಿತ. ಅದು ಅಸ್ವತಂತ್ರದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅರ್ಹವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಪರತಂತ್ರವು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ರೀತಿ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವು ದೆಂಬುದು ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ ಮಾತು. ಈ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ವೇದವು ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದಿರುವ ಅಭೇದವನ್ನೂ ಪರತಂತ್ರದಿಂದ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಭೇದವನ್ನೂ ಹೇಳು ವುದು. ಅಭೇದ ಮತ್ತು ಭೇದ ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ವಿರೋಧವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪರತಂತ್ರಕ್ಕಿರುವ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅಸಂಗತ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ.

ವಸ್ತುಗಳ ಅನೇಕತಾ, ವೈವಿಧ್ಯ, ತಾರತಮ್ಯಗಳು, ಇಯತ್ತಾಗಳು, ಜಾತಿಭೇದಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಉಂಟಾದುವು. ಈ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲ ದರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವು ಪೂರ್ಣ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವು ಸರ್ವಪೂರ್ಣತ್ವ ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು.

೩

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಇರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥ ಎಂಬ ತಪ್ಪಾದ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಲೌಕಿಕ ಭಾವಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆ ಒಂದೇ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಒಂದು ಅಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥವು ಚೇತನವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅಚೇತನವಾಗಲಿ, ಅದರ ಎಲ್ಲ ಆಕಾರ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಅಸ್ವತಂತ್ರ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದು. ಯಾವುದು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಮಾಡದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಅನ್ಯಥಾ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ

ವುಳ್ಳುದೋ ಅದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳುದು. ಈ ಶಕ್ತಿಯು (೧) ಕೆಟ್ಟುದನ್ನು ನೀಗಿ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ (೨) ಆಯಾಸ, ಚಿಂತೆ, ಸ್ಮೃತಿ ಇಲ್ಲದಿರೋಣ, ದುಃಖ ಇವುಗಳ ಅಭಾವ (೩) ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದ ಅಭಾವ (೪) ಇಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ (೫) ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅರ್ಹವಾಗಿರೋಣ (೬) ಶಕ್ತಿಹೀನತೆಯ ಅಭಾವ (೭) ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣತೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳುದಾಗಿರಬೇಕು. ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳುದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಕರ್ತೃವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗ ಲಾರದು.

ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳುದು ಮತ್ತು ಅದು ಸರ್ವಕರ್ತೃ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಾಡುವವನು, ಮಾಡೋಣ ಮತ್ತು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದು ಅದರ ಕಾರ್ಯ. ಅವು ಅದರ ಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರ ವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತು ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಅವು ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವದ ಎಂದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಕಾರಯಿತೃತ್ವ ವ್ಯಾಪಾರ. ಹೇಗೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತು ಮಾಡುವುದಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡುವವನು ಮಾಡುವನಲ್ಲ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದಾಗಿಯೇ ಕಂಡು ಬರಲಿ ಅಥವಾ ಮಾಡುವುದಾಗಿಯೇ ಕಂಡು ಬರಲಿ ಅದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ – ಅದು ಅದರ (ವಿಷ್ಣುವಿನ) ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವದ ಭಾಷೆ. ಈ ತತ್ತ್ವದ ಭಾಷೆಯೇ ವೇದ.

೪

ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ವೇದದ ವಾಸ್ತವವಾದ ಅರ್ಥವು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು. ಈ ಅಂಶವು ಉದಾಹರಣಕ್ಕೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಸದ್ವಿದ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಮಧ್ವರು ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ವಿವೃತವಾಗಬಹುದು.

ಈ ವಾಕ್ಯವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವುದು. ಯಾವುದು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಸತ್ತಾ ಕೊಡುವುದೋ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೋ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪೂರ್ಣವೋ ಮತ್ತು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೋ ಅಂತಹ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಹೇಳುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಉಪಸಂಹಾರ ಹೊಂದುವುದು. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸಾದರವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಈ ತತ್ತ್ವದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಆಲದ ಬೀಜದಂತಹ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತುವು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿ ಸುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. "ಅದು ನೀನು ಆಗಿರುವಿ" (ತತ್ತ್ವಮಸಿ) ಎಂಬುದು ಫಲ ವನ್ನು ಹೇಳುವ ಭಾಷೆ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥಾತ್ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಈ ತತ್ತ್ವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಬರುವ ಮೊದಲು ಚೇತನನು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವದ ಅನಧೀನನೆಂದು ಗೃಹೀತನಾಗಿರುವನು. ಆದರೆ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಚೇತನನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಬಂದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತನಾಗುವನು. ಈ ಗ್ರಹಣವೇ ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪ. ಗುರುವಾದ ಉದ್ದಾಲಕನು ಈ ಜ್ಞಾನವು ಫಲತಃ ಸರ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೆಂದೂ ಆದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಹೊಂದು ವುದು ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣಪ್ರಾಧಾನ್ಯದತ್ತವಾಗಿರು

ವುದು. ಕಡೆಯದಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಾಧಿಗ್ರಸ್ತ ವಾಗದ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವು ಒಂಬತ್ತು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾಹರಣಕ್ಕೆ ಉಪ್ಪನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದು ದೃಷ್ಟವಾಗಲಿ, ಅದೃಷ್ಟವಾಗಲಿ ಉಪ್ಪೇ ಆಗಿರುವುದು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರವೇ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸರ್ವವಿಲಕ್ಷಣ. ಹೀಗೆ ವೇದದ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಅಭ್ಯಾಸ, (ಅಪೂರ್ವತಾ), ಫಲ, ಅರ್ಥವಾದ ಮತ್ತು ಉಪಪತ್ತಿ ಇವುಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದು.

ಇದೇ ವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವದ ಮಹಿಮಾತಿಶಯವನ್ನು ಮಧ್ವರು ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವು ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ "ಸ್ವತಂತ್ರವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿತು ನಾನು ಬಹುವಾಗುವೆನು, ನಾನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವೆನು" ಎಂದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಮಧ್ವರು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮಾತನ್ನು ಆಡುವ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿರುವರು.–(೧) ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದಲೇ ಬಂದ ಅನಂತ ವಿಷ್ಣುರೂಪಗಳು ಮತ್ತು (೨) ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಬಂದ ಅದರ ರೂಪಗಳಿಗನುಗುಣವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ. ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಭಾವವು ಯಾವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವುದೋ ಅದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಈ ಭಾವವು ಅನ್ವಯಿಸತಕ್ಕುದು. "ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶ ಬಂದಿತು." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು (ಉದಾಹರಣಕ್ಕಾಗಿ) ತೆಗೆದುಕೊ. (೧) ಆತ್ಮನು ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆಕಾಶವು ವಿಷ್ಣು. ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥದಂತೆ (೨) ಆತ್ಮನು ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಆಕಾಶವು ಲೌಕಿಕವಾದ ಆಕಾಶ. ಒಟ್ಟು ಭಾವವೇನೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಆಕಾಶ ಬಂದಿತೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಲೌಕಿಕಾಕಾಶವು ಬಂದಿತು ಎಂದು.

ಇದೇ ಭಾವವನ್ನು ಸದ್ವಿದ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಿದರೆ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವಾಚಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮಗಳು ಯಾವುವೋ ಅವುಗಳ ಪೂರ್ಣತೆಯುಳ್ಳ ವಿಷ್ಣುವಿನ ನಾನಾ ರೂಪಗಳೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನುಳ್ಳುವು. ಈ ರೂಪಗಳು ಆಯಾ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಂತಃ ನಿಯಮಿಸುವುವು. ಈ ರೂಪಗಳಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚ ಆ ವಸ್ತುಗಳಿರುವುವು.

ಇದೇ ಭಾವವು ಇದೇ ವಿದ್ಯೆಯ "ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ" ಎಂಬ ಉಪಸಂಹಾರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಪಡಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ "ಅದು" ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು. 'ನೀನು' ಎಂದರೆ ಚೇತನನಿಗೆ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ವಿಷ್ಣು. "ಆಗಿರುವೆ" ಎಂಬುದು ಈ ಎರಡರ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಇಡೀ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಭೇದವನ್ನು ನೋಡುವುದೆಂಬುದು ಇದೇ. ಅಭೇದವೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವೇ. ಇದು ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ದರ್ಶನಮಾಡುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಸರ್ವಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ರೀತಿ.

ದೇವರು ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವ ಉಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಪದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ದೇವರು ಅಥವಾ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದ ಮಾತು. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮಧ್ವರು ವಿಚಾರಮಾಡುವರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಚಿತವಾದ ಶಬ್ದಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಜನರ ಪ್ರಯೋಗ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಶಬ್ದ

ವನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಭ್ಯಾಸ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಚಿಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವರು ಶಬ್ದವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಒಂದು ಪದವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಪದದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ ವಿಶೇಷವಿರುವುದು. ಈ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ನಿಯಮವು ವಸ್ತು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಹಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡು ವುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪರವಾಗಿ ಪದದ ಪ್ರಯೋಗವು ಕಡೆಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪದವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವವು ದೇವರಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿಪದದಿಂದಲೂ ಅವನೇ ಬೋಧ್ಯ.

ಇದೇ ನಿಯಮವು ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ನದಿಯ ನೀರು ಹರಿ ಯುವ ಶಬ್ದವು ಅದ್ಭುತ ಭಾವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದವಾದ ನಿಯಮವೇ ದೇವರು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಧ್ವನಿಯು ದೇವರನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಭಾವ ಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವರು ಭಾಷೆಗಳು ವಿಕೃತವಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿ ಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತ ವೇದವು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ವೆಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಎಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಅವರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

೫

ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಜ್ಞಾನಾತೀತವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಮಾತು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಗೋಚರ. ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಆನಂದರೂಪ. ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿ ವ್ಯಾಪಾರವು ಆನಂದ. ಈ ಆನಂದದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ.

ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ತ್ವವು ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ತತ್ತ್ವವು ಪೂರ್ಣ, ನಿರ್ದೋಷ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಗಮ್ಯ ಎಂದು ಮಧ್ವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

III. ಜೀವನಕ್ಕಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಂಬಂಧ

ಪರಮಾತ್ಮನ ಆವಿರ್ಭಾವವು ಎರಡುವಿಧ–ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ಮಧ್ವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವ. ಎರಡನೆಯದು ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವವು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರ ಫಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರತಂತ್ರವು ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವದ ಪರಿ ಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಪ್ರಕಾಶಕ.

ಪರತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವು ಚೇತನ ಮತ್ತು ಅಚೇತನ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವುಳ್ಳದು. ಅಚೇತನವು ಮೂರು ವಿಧ (೧) ನಿರಂತರ ಸೃಷ್ಟ ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯ ಉದಾಹರಣ–ವೇದ. (೨) ನಿರಂತರ ಮತ್ತು ತತ್ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟವಾದವುಗಳ ಮಿಶ್ರಣ ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಉದಾಹರಣ–ಪ್ರಕೃತಿ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆಕಾಶ ಮತ್ತು (೩) ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟ ಉದಾಹರಣ–ಘಟ ಮೊದಲಾದುದು.

ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃ ಅಥವಾ ಚೇತನವಸ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬುದ್ಧಿಧರ್ಮವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದಾಗಲೂ ನಿರಂತರ ಸೃಷ್ಟ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾತೃಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಜೀವನವೇ

ಧ್ಯೇಯ. ಆದರೆ ಜೀವರಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯ ಇರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರು ಕೆಲವರು; ಅದಕ್ಕೆ ಉದಾಸೀನರು ಕೆಲವರು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧರಾದವರು ಕೆಲವರು. ಹೇಗೆ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಕಡೆಯ ಎರಡು ವಿಧ ಚೇತನರು (ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನ ಅಥವಾ ದ್ವೇಷಭಾವನೆಯುಳ್ಳವರು) ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಚೇತನರೇ ಅಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪ್ರಸಾದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತು. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚೇತನರು ಐದು ವಿಧರಾಗಿರುವರು–ದೇವ-ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವವನು, ಋಷಿ-ಜ್ಞಾನದಾತೃ, ಪಿತೃ-ಜನ್ಮಕರ್ತೃಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಾದ ದೇವತಾ, ಪ-ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮತ್ತು ನರ–ಮನುಷ್ಯೋತ್ತಮ ಎಂದು. ಈ ತಾರತಮ್ಯವು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವ ದೇವ ಮೊದಲಾದ ಇತರರು ತರತಮ ಭಾವಾಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ಹೊಂದಿದವರು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನರಹಿತರನ್ನು ದೇವ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು.

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ತಾರತಮ್ಯವು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅಜ್ಞಾನದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಮಾನವನು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಆರೋಪವು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾರಣ. ಭ್ರಾಂತಿಯು ರಾಗ, ದ್ವೇಷ ಮೊದಲಾದ ದುಃಖದ ಕಾರಣ. ಹುಟ್ಟುವುದು, ಸಾಯುವುದು ಮೊದಲಾದುದು ಇವರ ಫಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇವಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಧೀನ, ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ವಿಷ್ಣುವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚೇತನಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಇದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಯಾವ ಚೇತನನೂ ವ್ಯಾಪಾರರಹಿತನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ದುರ್ವ್ಯಾಪಾರ ಸಹಿತನಾಗಲಿ ಆಗಲಾರನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯೋಣವೆಂದರೆ ತಿಳಿಯುವವನ ಶರೀರವು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು. ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಭಾವ, ಜನ್ಮ, ಸನ್ನಿವೇಶ ಮೊದಲಾದುದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇದರ ಫಲ. ಕರ್ಮವೇ ಜೀವನ. ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪ. ಅದು ತಾನು ಅಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಗೌರವಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧನ. ಅದೇ (ಗ್ರಹಣವೇ) ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪೂಜೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಪ್ರವಚನವು ಚೇತನವನ್ನು ಬಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಅದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಗ್ರಹದ ಪೂರ್ತಿ ಅಭಾವವನ್ನು ಪೂರ್ವ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಅಭಾವದ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದರೆ–ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಆದರ. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಅಧ್ಯಯನ. ಪರತತ್ತ್ವ (ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ) ದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವ ಸ್ನೇಹ). ಭ್ರಾಂತಿರಾಹಿತ್ಯ. ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ, ವಿರೋಧ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಎಡೆಕೊಡದಿರೋಣ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿ, ಪರತತ್ತ್ವವು ಸರ್ವಥಾ ಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದರ ಗ್ರಹಣ. ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವೇ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯ. ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತು ಅಸಾರ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯೋಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಸ್ನೇಹ.

ದುರಾಗ್ರಹ ರಹಿತನಾದವನಿಗೆ ಪರತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದೇಹ ಬರದಿರುವುದು ದುರಾಗ್ರಹ ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಚಕ. ಯಾವನಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂದೇಹ ಬರುವುದೋ ಅವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವ ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ತಮ ಸಾಧನವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವನು. ಈ ವಿಚಾರವೇ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆ. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಗುಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗು ವುವು ಮತ್ತು ಅವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುವು.

ಹೀಗೆ ಮಧ್ವರು ಹೇಳುವಂತೆ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನವು ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ, ಅಗಾಧ ಮತ್ತು ಸರ್ವಪೂರ್ಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ. ಅದು ವೇದವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವ ಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಇದು ಪ್ರವಚನದಿಂದ ಲಬ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರವಚನವು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ತುಷ್ಟಿಪಡಿಸುವುದು.

ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಪ್ರವಚನ ಸಾಂಘಿಕವಾದ ಭಾವವುಳ್ಳುದು. ಮಧ್ವರು ಯಾವ ಸಂಘ ದಲ್ಲಿ ಯಾವನೂ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ರಹಿತನಾಗುವುದಿಲ್ಲವೊ ಅಂತಹ ಸಂಘದ ಪುನರ್ರಚನೆ ಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇವು–ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರವಚನಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಜಾತಿಗಿಂತ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅವರು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವರು. ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಶೂದ್ರರೂ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುವರು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೂ ಎಂದರೆ ಅಂತ್ಯಜರೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದನ್ನು ಅವರು ಗೌರವಿಸುವರು. ವಿಷ್ಣು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಘಕ್ಕೆ ವಿನಾಯತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಅವರ ವಾದ.

ಸಂಘವು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಾರ್ಯ. ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆ ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ರಾಜ್ಯದ ಆಡಳಿತದ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುವರು. ಏನೇ ಆಗಲಿ ಈ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನವಿರಬೇಕು. ಯಾವ ಭಾವಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವೊ ಅವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ರಾಜ್ಯ ರಚನೆಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಗ. ಜ್ಞಾನವು ಆರಂಭ ದೆಶೆ ಯಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷ. ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಅಪರೋಕ್ಷರೂಪ ವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಅವನ ಜ್ಞಾನದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ಬಂದ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ. ವಿಷ್ಣು ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯು ವಿಷ್ಣು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದೇ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಪರಮಪ್ರೀತಿ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಅನು ಭವಿಸುವುದೇ ಮೋಕ್ಷಾನಂದ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ಮಧ್ವರ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಏಕ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವವಾದ (Monism) ದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ರೀತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಏಕ ಮೂಲತತ್ತ್ವವಾದವೆಂದರೆ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿ ಉಳ್ಳುದು ಎಂಬ ವಾದ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಪರತಂತ್ರದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವು ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂಬ ವಾದವು ಏಕ ಮೂಲತತ್ತ್ವವಾದವನ್ನು ನಿರ್ದೋಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪಿತ

ವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಅವರ ವಾದವು ಇತರ ಏಕ ಮೂಲತತ್ವವಾದದಿಂದ ಅವರ ಏಕ ಮೂಲ ತತ್ವವಾದವು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು.

ಮಧ್ವರ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತ್ಯಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅಪೂರ್ವತೆ ಅಥವಾ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವುಳ್ಳುದು. ಯುಕ್ತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ವಿಚಾರದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ, ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿ, ಸರ್ವದೇಶ ಕಾಲಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಭಾವ. ಸರ್ವವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಅವರ ಮನೋಧರ್ಮ ಅವರ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಭಾವಗಳು.

ಅವರು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಭಾವ ಮತ್ತು ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ ನ್ಯಾಯವು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಭಾವ ಇವು ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ (Psychology) ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ (Logic) ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಮುಖ್ಯ ಬಳುವಳಿ. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸಂಘ ರಚನೆ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯ ರಚನೆ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಅವರ ಭಾವವು ಸಂಘತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಹುರುಪನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವು ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವಾಗ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ವಿಷ್ಣು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಆದರದಿಂದ ತಿಳಿಯುವನೋ ಆಗ ಅವನು ಅವನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪ್ರಪಂಚದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗುವನು ಎಂಬ ಅವರ ವಾದವೂ, ಯಾವುವು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುವೋ ಅವು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗುಣಗಳು ಎಂಬ ಅವರ ನಿರ್ಣಯವೂ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಂಪನ್ನನಿಗೆ ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮ ಇವು ಯಾವಾಗಲೂ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವುವೋ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನ ಪರಮ ಪ್ರೀತ್ಯಾಸ್ಪದನು ವಿಷ್ಣುವೆಂಬ ಅನುಭವ ಎಂಬ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅವರ ವಾಸ್ತವ ಉಪಕಾರ. ಈ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆದರ ಮತ್ತು ಗೌರವಸಹಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವುದು.

ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಮಧ್ವ	ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ
ಜಯತೀರ್ಥ	ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ
ಮಧ್ವ	ವಿಷ್ಣು ತತ್ತ್ವವಿನಿರ್ಣಯ
ಜಯತೀರ್ಥ	ನ್ಯಾಯಸುಧಾ
ಮಧ್ವ	ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ
ವ್ಯಾಸರಾಜ	ಚಂದ್ರಿಕಾ
ರಾಘವೇಂದ್ರ ತೀರ್ಥ	ತತ್ತ್ವಮಂಜರೀ
ಮಧ್ವ	ತಂತ್ರಸಾರ
ಮಧ್ವ	ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ
ಮಧ್ವ	ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ
ಮಧ್ವ	ಸದಾಚಾರಸ್ಮೃತಿ
ಮಧ್ವ	ಮಹಾಭಾರತ ತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರ್ಣಯ
ಮಧ್ವ	ಭಾಗವತ ತಾತ್ಪರ್ಯ
ಮಧ್ವ	ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೪—(ಮುಂದುವರಿದುದು)

ವೇದಾಂತ-ವೈಷ್ಣವ (ಆಸ್ತಿಕ) ಶಾಖೆಗಳು

(ಇ) ನಿಂಬಾರ್ಕ (ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ)

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ತೈಲಂಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ನಿಂಬಾರ್ಕನು ಕ್ರಿ. ಶ. ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜರ ತರುವಾಯ ಬದುಕಿದ್ದನೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇತರ ವೈಷ್ಣವ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆ, ನಿಂಬಾರ್ಕನೂ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮ, ಚಿತ್ ಅಥವಾ ಚೇತನ, ಅಚಿತ್ ಅಥವಾ ಅಚೇತನವೆಂಬ ಮೂರು ಅನಾದಿತತ್ತ್ವ (ತ್ರಿ-ತತ್ತ್ವ) ಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಪರತತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆತನು 'ಕೃಷ್ಣ' ಅಥವಾ 'ಹರಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವನು. 'ಬ್ರಹ್ಮನ್' ಶಬ್ದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ: ($\sqrt{}$ಬೃಹ್ + ಮನ್) ಬೃಹತ್ತನ್ನು ಉಳ್ಳವನು ಎಂದು. ಅರ್ಥಾತ್, ಯಾವುದು ಪರಾತ್ಪರ ವಸ್ತುವೋ, ಯಾವುದು ಅದ್ವಿತೀಯವೂ ಅಸದೃಶವೂ ಆಗಿದೆಯೋ, ಯಾವುದು ದೇಶಕಾಲಾದಿ ಸೀಮಾತೀತವಾಗಿದೆಯೋ, ಯಾವುದರ ಸ್ವಭಾವ ಗುಣಗಳು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳು ಅನತಿಕ್ರಮಣೀಯವಾಗಿ ಹಾಗೂ ತುಲನೆಗೂ ಮೀರಿ ಮಹತ್ತಾಗಿವೆಯೋ ಕೇವಲ ಅದೊಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ್ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಜೀವಿಗಳ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಚಯದ (ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ) ಈ ವಿಶಾಲವಿಶ್ವದ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ. ಈ ವಿಶ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿ, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನ 'ಉಪಾದಾನ' ಮತ್ತು 'ನಿಮಿತ್ತ' ಕಾರಣ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತುವೊಂದರ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವು ಅದರ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ: ಮಣ್ಣಿನ ಹೆಪ್ಪು. ಕುಂಬಾರನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಶ್ವದ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಹೌದು. ಅದು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನನ್ನೇ ಪ್ರಪಂಚದ ರೂಪಿನಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆ ಮಣ್ಣಿನ ಗಡಿಗೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವಂತೆ. ಪುನಃ ಅದು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೂ ಹೌದು: ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪಿಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ವಿಶ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮದ ನೈಜ ಪರಿಣಾಮ. ಮಿಕ್ಕ ವೈಷ್ಣವ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆ, ನಿಂಬಾರ್ಕನೂ ಕೂಡ ಕಾರಣವೇ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ನೈಜ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದೆಂಬ ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

೨. ಬ್ರಹ್ಮ

ವಿಶ್ವದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಹಿತವಾಗಿದೆ. ಮಣ್ಣಿನ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಮಣ್ಣೇ ಇರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಈ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳು ನೋಟಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಣಾಮವಾದುದರಿಂದ, ತತ್ತ್ವತಃ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ "ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ" ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.[೧] ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯೇನೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಲೋಕಾ

ತೀತವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಹಿತವಾಗಿದೆ. ಕುಂಬಾರನು ಗಡಿಗೆಗಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಶ್ವದೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಹೊಂದದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಉಚ್ಚತರವೂ ಮಹತ್ತರವೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ–ವಿಶ್ವವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ. ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಲಾರದುದರಿಂದ–ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಪರಿನಿಷ್ಠಿತವಾಗಿ. ಅದರ ಅಂತರಾತ್ಮವೂ ನಿಯಾಮಕವೂ ಆಗಿ ಅದನ್ನು ಪರಿಸ್ಪಂದನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ 'ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣವಾದ'ಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅನೇಕ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳನ್ನೆತ್ತಬಹುದು. ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ: ಬ್ರಹ್ಮನು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ? ಜಗತ್ತಿನ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಈ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವೀಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಿವೇಚನಾಯುಕ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶ ಅಥವಾ ಗುರಿ ಇರಬೇಕು. ಈಗ, ಸೃಷ್ಟಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ: ಆದ್ದರಿಂದ, ಇದೂ ಕೂಡ ವರಿಷ್ಠ ವಿವೇಚನಾಯುಕ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಜಗತ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ ಏನಿರಬಹುದು? ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗಾದರೋ ಕೆಲವು ಅಭೀಷ್ಟಗಳು ಅಥವಾ ನ್ಯೂನತೆಗಳು, ಕೆಲವು ಈಡೇರದ ಹಂಬಲಗಳು ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಿಸದ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಪೂರ್ಣವೂ, ನಿತ್ಯತೃಪ್ತವೂ, ಸದಾ ಆನಂದಮಯವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸಂಪೂರ್ಣತೆಯಾಗಲಿ ನ್ಯೂನತೆಯಾಗಲಿ ಎಂದೂ ಇರಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್‌ಸೃಷ್ಟಿ ಭಗವಂತನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಇರಲಾರದು. ಕಾರಣ, ಆತನಿಗೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ಸಹ ಇರಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ಜಗತ್ತು ನೋವು ಮತ್ತು ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ ಮತ್ತುಈ ಕ್ಲೇಶಪೂರ್ಣವಾದ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಮೋಕ್ಷವಡಗಿದೆ.

ಈ ವಾದವು (ಬ್ರಹ್ಮ-ಕಾರಣ-ವಾದ) ಪ್ರಬಲವಾದ ದ್ವಿತೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ದಯಾಮಯನಾದ ಭಗವಂತನು ಏಕೆ ತಾನೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ಅನಂತವೂ ಪ್ರಖರವೂ ಆದ ಕ್ಲೇಶಕ್ಕೀಡು ಮಾಡಬೇಕು? ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಆತನು ದುಃಖ ಮತ್ತು ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಾರನಾದರೆ ಆತನು ಸರ್ವಶಕ್ತನಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದೂ ಕೂಡ ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ಆತನು ದಯಾಮಯನಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜನರು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅದೃಷ್ಟಗಳಿಗೊಳಗಾಗುವರು; ಹಲವುವೇಳೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರೂ ಸಜ್ಜನರೂ ಸಂಕಟಕ್ಕೀಡಾಗುವರು; ದುಷ್ಟರಾದರೋ ತಲೆಯೆತ್ತುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ಜಗತ್ತಿನ ಕರ್ತನಾದದ್ದೇ ಆದರೆ, ಆತನನ್ನು ಖಂಡಿತ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಪಕ್ಷಪಾತ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಬಾಧ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು.

ಮೊದಲನೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ, ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆ ನಿಂಬಾರ್ಕನೂ ಕೂಡ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವೇದಾಂತ ತತ್ತ್ವವಾದ "ಲೀಲಾ" ಅಥವಾ 'ಕ್ರೀಡೆಗಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ'ಯ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ.[೨] ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಭಗವಂತನಿಂದಾದ ಜಗತ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯು ಆತನಿಗೆ ಕೇವಲ ಲೀಲೆಯಾದುದರಿಂದ, ಆತನ ಯಾವ ನ್ಯೂನತೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ರಾಜನೊಬ್ಬನು ಆಟವಾಡುವುದು ಅವನಿಗೆ ಏನೋ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲು, ರಾಜನಾದ ಆತನ ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕರಗತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನಿಚ್ಛೆ ಬಂದಂತೆ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾಗಬಲ್ಲನು. ಇದೇ ರೀತಿ, ನಿತ್ಯಪೂರ್ಣನೂ ಸದಾ ಆನಂದಸ್ವರೂಪನೂ ಆದ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ, ತನ್ನ ಅನಂತ ಆನಂದದಿಂದ ವಿಶ್ವವನ್ನು

ಸೃಜಿಸುವನು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಜಗತ್ತು ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ, ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವುದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ.[೩]

ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಈ ಲೀಲಾವಾದವು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಬಹು ಜಾಣ್ಮೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು 'ನಿತ್ಯಸಂಭಾವ' (becoming) ಎನ್ನುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ (ಉದಾ: ಹೆಗೆಲನದು) ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಏನೇನೂ ತೊಡಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮೂಲ ಸ್ವಭಾವವೇ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದು ಮತ್ತು ಸದೈವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಮೂಲ ಸ್ವಭಾವವೇ ವಿಶ್ವದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವಿಕಸಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಚೇತನವಾದ, ಪರಿಣಾಮವಿಲ್ಲದ, ನಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಸತ್ತ್ವವಾಗಿರದೆ ತತ್ತ್ವತಃ ಚೇತನಾತ್ಮಕವೂ ನಿತ್ಯಪರಿಣಾಮಶೀಲವೂ ನಿತ್ಯವಿಕಾಸಶೀಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ 'ನಿತ್ಯಸಂಭಾವ' ಬ್ರಹ್ಮದ ಮೂಲ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದದ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಸತ್ತಾದ ಶೂನ್ಯವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ತುಗಳ ಸಂಯೋಗ: ಅರ್ಥಾತ್, 'ಭಾವ*'. ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗುವ ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಹೊಂದುವ ಒಂದು ವಸ್ತು; ಕೇವಲ ಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ; ಆದರೆ ಎರಡೂ ಅಹುದು; ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬೀಜ ಅಂಕುರವಾಗುತ್ತದೆ–ಅದು ಬೀಜವಾಗಿ ಸತ್, ಅಂಕುರವಾಗಿ ಅಸತ್. ಆದರೆ ನಿಯುತವಾಗಿ ತನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅಂಕುರವಾಗಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಉದ್ದೇಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮ ತನ್ನ ಮೂಲಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಜಗತ್ತಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯ ಪರಿಪೂರ್ಣ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ ಏನು–ಎಂಬ ಮೇಲಿನ ಜಟಿಲ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸ್ವಭಾವತಃ ನಿರ್ವಿಕಾರನೂ, ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣನೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೇಕೆ ಅವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಜಿಸಬೇಕು? ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ 'ಲೀಲಾವಾದ'ವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಸಮಾಧಾನವನ್ನೀಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಕಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲವೇ ಅಭೀಪ್ಸೆ ಇಲ್ಲವೇ ನ್ಯೂನತೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರೀಡೆ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಕ್ರೀಡೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಲಾಭದ ಗುರಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಆನಂದ ಅಥವಾ ಆಹ್ಲಾದದ ಸಾಧನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವು ಆನಂದದ ಅತಿರೇಕದಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಅದರ ಕೊರತೆಯಿಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಹೃದಯವು ತುಂಬಿ ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರ, ಸುಖವು ಸಮಗ್ರವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ಹಾಯಾಗಿ ವಿನೋದಪಡಬಲ್ಲನು ಮತ್ತು ಕ್ರೀಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬಲ್ಲನು. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಖಕ್ಕೆ ತುಂಬಿತುಳುಕುವ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಚೇಷ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಹಜಪ್ರವೃತ್ತಿಯೊಂದಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ, ಭಗವಂತನ ಒಂದು ಕ್ರೀಡೆಯಾಗಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಕೂಡ ಆತನ ಅನಂತ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಮತ್ತು ಅಪಾರ ಆನಂದದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ; ಅದು ಆತನ ನ್ಯೂನತೆಯ ಅಥವಾ ಅಪೂರ್ಣತೆಯ ಕುರುಹಲ್ಲ. ನಿತ್ಯ ಪರಿಪೂರ್ಣ-ಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಆದರೆ ಅದೊಂದೇ ದಾರಿ; ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದುದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಶಂಸೆ ಸಲ್ಲಲೇಬೇಕು.

---

* ನಿತ್ಯಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಶೀಲ

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನರಹಿತ ಕ್ರೀಡೆಯೊಂದಾಗಿರಬಹುದು; ಅನಗತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬಡಪಾಯಿ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಯಾವ ಒಂದು ಆವಶ್ಯಕ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಕ್ರೀಡೆಗಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಅಪರಿಮಿತ ಕ್ಲೇಶಗಳಿಗೆ ಈಡುಮಾಡುವವನಾದರೆ ಅವನು ಕರುಣಾಮಯನೆನ್ನುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ: ಈ ವಿಶ್ವಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಆಸ್ಥೆಯು ಆತನ ಯಾವೊಂದು ಸ್ವಂತ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾದುದಾಗಲಿ ಉದ್ದೇಶರಹಿತವಾದುದಾಗಲಿ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮೂಲಭೂತ ಉದ್ದೇಶವಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನ ಸತ್ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ದುಷ್ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸಲೇಬೇಕೆಂದು ನ್ಯಾಯ ಅಥವಾ ನೀತಿಯು ನಿಯೋಜಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ 'ಕರ್ಮವಾದ'ವೆಂಬುದು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನೂ ಉಣ್ಣಲಾರನಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಆತ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಲೇಬೇಕಾಗುವುದು; ಮತ್ತೆ ಆ ಹೊಸ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವನು, ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವನು—ಇದು ಅವನು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಿಶುದ್ಧಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಿ ಮುಕ್ತನಾಗುವವರೆಗೂ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ತ್ಯಾಜ್ಯವೇ ಆದರೂ ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸಲು ಮತ್ತು ತನ್ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನೀಯುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನೈತಿಕ ಉದ್ದೇಶವೊಂದಿದೆ; ಆದರೆ ಆ ಹೊಸ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥಭಾವನೆಯಿಂದ ಹೊಸ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಕಾಮಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದಾದ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವು ಮಾತ್ರ ಭಾವೀ ಜನ್ಮಗಳಿಗೆ ಇಂಬುಗೊಟ್ಟು ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ; ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಅಥವಾ ನಿಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯ ಕರ್ಮಫಲವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪೂರ್ವಕರ್ಮಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಆದಕಾರಣ ಅವರ ಕ್ಲೇಶಗಳಿಗಾಗಲಿ ಅದೃಷ್ಟ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಲಿ ಆತ ಹೊಣೆಯಲ್ಲ—ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಕರ್ಮಗಳಮೂಲಕ ನಿಜವಾಗಿ ಹೊಣೆಗಾರರಾಗಿರುವವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ.

ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ನಿಂಬಾರ್ಕನು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಗುಣ ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣೋಪೇತನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವು ದ್ವಿವಿಧವಾದುವು. ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತ್ವ ಮುಂತಾದ ಸಾರ್ವಭೌಮಗುಣಗಳು ಹಾಗೂ ಸೌಂದರ್ಯ, ಆನಂದ ಮತ್ತು ದಯೆ ಮುಂತಾದ ಮಾಧುರ್ಯ ಗುಣಗಳು. ಹೀಗೆ ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠನಾದರೂ ಸರ್ವನಿಷ್ಠ, ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದರೂ ದಯಾಮಯ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನಾದರೂ ಮಾನವ ಹೃದಯದೇಶವರ್ತಿ, ಶಾಸಕನಾದರೂ ಸಹಾಯಕ. ಭಗವಂತನ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ಗುಣಗಳು ಅವನ ಅಪಾರ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಮಾಧುರ್ಯ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವನ ಸ್ವಭಾವದ ನೈಜಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಗುಣಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಂಡಮೇಲೆ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ: ಇಂತಹ ಒಂದು ತತ್ತ್ವದ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದರೂ ಏನು? ಉತ್ತರ: ಶ್ರುತಿಯೊಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಅದ್ದರಿಂದಲೇ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶ್ರುತಿವೇದ್ಯವೆಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಶ್ರುತಿಯೆಲ್ಲವೂ ತೋರಿಕೆಗೆ ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುತಃ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗು ವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲ. ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸ ಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ ವಸ್ತುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಆಧೃತವಾದುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ:

ಎಲ್ಲ ಮಾನವರೂ ಮರ್ತ್ಯರು.
ರಾಮ ಮಾನವ.
∴ ರಾಮ ಮರ್ತ್ಯ,

ಎಂದು ನಾವು ತರ್ಕಿಸುವಾಗ ರಾಮನು ಇತರ ಎಲ್ಲ ಮಾನವರಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದ ರಿಂದಲೇ ನಾವು ಅವರಂತೆ ರಾಮನೂ ಕೂಡ ಮರ್ತ್ಯನೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಏಕೈಕ ಮತ್ತು ಅಸದೃಶ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ನಿಂಬಾರ್ಕನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಮಿತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚುಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವನು. ನಮ್ಮಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವರು ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಭೌತಿಕವೂ ಮತ್ತು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವೂ ಆದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅನುಮಾನಿಸಬಲ್ಲೆವು ಅಥವಾ ತರ್ಕಿಸ ಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ಅತಿಭೌತಿಕವಾದುದೂ ಮತ್ತು ಪರಾತ್ಪರವಾದುದೂ ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದು ತರ್ಕಾತೀತವಾದುದು. ಶ್ರುತಿಯು ನಮಗೆ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗುವುದು ಇಂತಹ ಒಂದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ.

ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯೆಂದರೇನು? ಅದು ಋಷಿ ಮುನಿಗಳ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮತ್ತು ಪರಿಪಕ್ವ ಚಿಂತನದ ಉಜ್ವಲ ದೈವಪ್ರೇರಣೆಯ ಮತ್ತು ಗಂಭೀರ ಸಾಧನೆಯ ಫಲವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ, ಆ ಅಸಾಧಾರಣ ಧೀಮಂತರಿಗೆ, ನಮಗಿಂತ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರೂ ಪವಿತ್ರತಮರೂ ಆದ ಆ ಮನೀಷಿಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೂ ಮುದ್ರಾಬದ್ಧಪುಸ್ತಕವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಸತ್ಯವೂ ಕೂಡ ಅನುಭಾವದಿಂದಲೋ ಅತ್ಯಧಿಕವಾಗಿ ಪುಷ್ಟವಾದ ಆನ್ವೀಕ್ಷಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೋ ಅವರಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ನಿಂಬಾರ್ಕನು ಭಗವಂತನನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅರಿಯಬಹು ದೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧಾರಣ ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಜ್ಞಾಶಕ್ತಿಯು ಅಪ್ರಬುದ್ಧವೂ ಅಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಭಗವಂತನನ್ನರಿಯಲಾರರು; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪ್ರಾಜ್ಞ ಮತ್ತು ಪರಿಪಕ್ವಮತಿಗಳ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಚಿಂತನೆಯ ಮತ್ತು ನೇರಸಿದ್ಧಿಯ ದಾಖಲೆಯೇ ಆದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗವಾದರೋ ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯ ಪರಿಪುಷ್ಟಿ ಹೊಂದಿ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಭಾವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಅದರ ಅತಿರೇಕಾವಸ್ಥೆಯಾದ ಅನುಭಾವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಗವಂತ ನನ್ನು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಂಬಾರ್ಕನನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಈ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕರನ್ನಾಗಲಿ ಇದೇ ಸರಿಯೆಂಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ–ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟ ವಿಮರ್ಶಾರಹಿತ ಅಂಧ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕಾಗಿ–ದೂಷಿಸುವುದು ಶುದ್ಧ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾನವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಪಕ್ವಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅತಿಪಕ್ವಸ್ಥಿತಿ ಮುಂತಾದ ನಾನಾ ಹಂತ

ಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ತೆರೆದ ಹೃದಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ನಿತ್ಯಜೀವನದಲ್ಲೂ ನಾವಿದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ತಂದೆಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಅದೇ ಅವನ ಮಗನಿಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಮಗನು ತಂದೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸರಳವೂ ಸುಲಭವೂ ಆಗಿರುವುದು ಅದೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವನೊಬ್ಬನಿಗಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈತ ಆತನ ಸಹಾಯದಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ನೇರವಾಗಿ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಯೋಗಿಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವನು ಭಗವದ್‌ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಆಶಿಸುವುದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವರೂ ಕೂಡ ಶ್ರವಣ ಅಥವಾ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳ ಅರ್ಜನೆ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಮನನ ಅಥವಾ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ವಿವೇಚನೆಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ, ನಂಬಿಕೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಅನಂತರ ತರ್ಕದಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆ ತತ್ತ್ವದ ನೇರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅವಿರತಧ್ಯಾನ–ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು

ನಿಂಬಾರ್ಕಮತದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ತತ್ತ್ವವಾದ ಪ್ರಜ್ಞಾಯುಕ್ತಚಿತ್ ಅಥವಾ ಆತ್ಮ (ಜೀವಾತ್ಮ) ವು ಸತ್ತ್ವತಃ ಚೇತನಾತ್ಮಕವೂ, ಚೈತನ್ಯಯುಕ್ತ ಜ್ಞಾತೃವೂ, ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕರ್ತೃವೂ ಮತ್ತು ಆ ಕರ್ಮಫಲಗಳ ಭೋಕ್ತೃವೂ ಆಗಿದೆ. ಆತ್ಮದ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಂಬಾರ್ಕನು ಆತ್ಮಗಳ ಅನೇಕತೆ ಮತ್ತು ಅಣುರೂಪಕತಾವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕಣಗಳಂತಿರುವ ಅನಂತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಆತ್ಮಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನಾಗಲಿ ಸಮಾನವಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಾತ್ಮಗಳೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಅವು ಲೀನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಮತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಆತ್ಮದ ಪೃಥಗ್‌ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಂತ್ಯವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ; ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆತ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಗುಣಸ್ವಭಾವಗಳ ಪೂರ್ಣ ಸಂಪುಷ್ಟಿ ಎಂದರ್ಥ. ಆತ್ಮವು ಇಂತಹ ಪರಮೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಯಂಪರಿಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಭಗವಂತನ ಗುಣಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆತನಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮೋಕ್ಷಸ್ಥಿತಿಯು ಮರಣಾನಂತರವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು; ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ, ಈ ಕೂಡಲೆ ಅಲ್ಲ.

ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಮಾರ್ಗದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿಂಬಾರ್ಕನು ಋಜುವೂ ಅಂತೆಯೇ ಕ್ಲಿಷ್ಟವೂ ಆದ ಧರ್ಮ-ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಅಭೀಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶದತ್ತ ನಮ್ಮನ್ನೊಯ್ಯಬಲ್ಲುದು. ನಿಂಬಾರ್ಕನು ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನೆ, ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಸಮರ್ಪಣೆ (ಪ್ರಪತ್ತಿ) ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗುರುವಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆ (ಗುರೂಪಸತ್ತಿ)–ಎಂಬ ಐದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗ (ಸಾಧನ) ಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಮಗಳು ಸ್ವತಃ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲ; ಆದರೆ ನಿಸ್ವಾರ್ಥಭಾವನೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದಾಗ ಅವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಐದು ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಸ್ವತಃ ತಮ್ಮ ನಿರಂತರ ಅಧ್ಯಯನ, ಗಾಢವಾದ ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅವಿರತ ಕರ್ಮ–ಇವುಗಳಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಗುರಿಮುಟ್ಟುವ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವರಿಗೆ. ಕಡೆಯ ಎರಡಾದರೋ ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೂ ಇಡಲಾರದಷ್ಟು ನಿರ್ಬಲರಾಗಿ,

ಭಗವಂತನೋ ಅಥವಾ ಗುರುವೋ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶರಣುಹೋಗಿ, ಆತ್ಮಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸದಾಕಾಲವೂ ಅವನಿಂದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಸಹಾಯ ಪಡೆಯಬೇಕಾದವರಿಗಾಗಿ.

ಮೂರನೆಯ ತತ್ತ್ವವಾದ ಅ-ಚಿತ್ ಅಥವಾ ಅಚೇತನವು ನಿಂಬಾರ್ಕನ ರೀತ್ಯಾ ತ್ರಿವಿಧ ವಾದುದು. (೧) **ಪ್ರಾಕೃತ** ಅಥವಾ ಜಗತ್ತಿನ ತಿರುಳು—ಮೂಲವಸ್ತು—ಆದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧ ವಾದುದು. (೨) **ಅ-ಪ್ರಾಕೃತ** ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದುದು. ಆದರೆ ಅಪಾರ್ಥಿವ ವಾದ, ಆದರೂ ಅಚೇತನವಾದ ವಸ್ತುವೊಂದರಿಂದ—ಬ್ರಹ್ಮದ ಜಗತ್‌ಸತ್ತ್ವದಿಂದ—ಸಾಧಿತ ವಾದುದು. ಮತ್ತು (೩) **ಕಾಲ**

೪. ಸಾರಾಂಶ

ಈ ಮೇಲಿನದು ನಿಂಬಾರ್ಕನ ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳ ಒಂದು ಬಹು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಪರಿಚಯ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಶಂಕರರ 'ಕೇವಲಾದ್ವೈತವಾದ', ರಾಮಾನುಜರ 'ವಿಶಿಷ್ಟಾ ದ್ವೈತ-ವಾದ', ನಿಂಬಾರ್ಕನ 'ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ-ವಾದ', ಮಧ್ವರ ದ್ವೈತವಾದ ಮತ್ತು ವಲ್ಲಭನ 'ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ-ವಾದ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಐದು ಮುಖ್ಯ ಶಾಖೆಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆ ಏಕತೆಗೂ ಮತ್ತು ಅನೇಕತೆಗೂ, ಭಗವಂತನಿಗೂ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಅವು ಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಕೇವಲ ಅಭೇದಾತ್ಮಕವೇ, ಕೇವಲ ಭೇದಾತ್ಮಕವೇ ಅಥವಾ ಎರಡೂ (ಭೇದಾಭೇದ) ಉಂಟೇ ಎಂಬುದು. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಶಂಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸತ್ಯ, ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕಡೆಯದು ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕಿಂತ ಏನೇನೂ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ರಾಮಾನುಜರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು: ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿನ್ನತೆಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ. ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಮತ ದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ; ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು, ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಭೇದ-ಅಭೇದವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಪ್ರಾಧಾನ್ಯ. ಮಧ್ವರ ಪ್ರಕಾರ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ವಲ್ಲಭನ ರೀತ್ಯಾ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ.

ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ರಾಮಾನುಜರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ಥಾನ ಸಿಕ್ಕಿ ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪಂಚಕದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕಾರಣ, ಏಕಕ್ಕೂ ಅನೇಕಕ್ಕೂ, ಜಗದೊಡೆಯನಿಗೂ-ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಭೂತ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಅದು ಕೊಡುವ ನವ್ಯ ಪರಿಹಾರ. ಅವೆರಡರ ಮಧ್ಯೆ ಭೇದ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನತೆ, ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭಿನ್ನತೆಯೆರಡನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಮತ್ತು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಆಗ್ರಹ. ಇದು ಸ್ವಯಂವಿರುದ್ಧ ವೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ, ಆದರೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ತರ್ಕಬದ್ಧ ವಾದ ವಿವರಣೆಯು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪರಿದೊಗೆಯುತ್ತದೆ. ಆತನ ನಿಲುವು ಕಾರಣ-ಕಾರ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಕಲ್ಯ-ಶಕಲ ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲಿದೆ. ಕಾರಣ-ಕಾರ್ಯ ಸಂಬಂಧವು ಏಕೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವಭಾವವೂ ಮತ್ತು ತನ್ನವೇ ಆದ ಅನೇಕ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕಾರ್ಯವಾದ ಮಣ್ಣಿನ ಗಡಿಗೆಗೆ, ಗಡಿಗೆಯಾಗಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವಭಾವವೂ ಒಂದು ಆಕಾರವೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ನೀರು ತರುವುದೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಇವೆ. ಮತ್ತೆ, ಕಾರ್ಯವೂ ಕೂಡ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಕಾರಣದ ರೂಪಾಂತರವಾದುದರಿಂದ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಣ್ಣಿನ

ಗಡಿಗೆಯು ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದಂತೂ ಮಣ್ಣಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮಣ್ಣೇ ಆಶ್ರಯ.

ಒಂದು ಕಡೆ ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬರಿದಾಗುವುದಿಲ್ಲ .ಆದರೆ ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮತ್ತೇನೋ ಆಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆ ಮಣ್ಣಿನ ಗಡಿಗೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಕೇವಲ ಗಡಿಗೆಯೇ ಆಗಿರದೆ ಮಣ್ಣಿನ ಮುಚ್ಚಳವೇ ಮುಂತಾದ ಇತರ ನೂರಾರು ವಸ್ತುಗಳೂ ಹೌದು. ಇಷ್ಟಾದರೂ, ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಇರುವ ತನಕವೂ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಣ್ಣಿನ ಗಡಿಗೆಗಿಂತ ಅಭಿನ್ನ. ಏಕೆಂದರೆ. ಅವೆರಡೂ ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿ, ಅಂತೂ ಮಣ್ಣೇ. ಹೀಗೆ ಕಾರಣ ಕಾರ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಕಲ್ಯ-ಶಕಲ ಸಂಬಂಧವು ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯದು.

ಇದೇ ರೀತಿ ಜೀವಾತ್ಮರು ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ವಿಶ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ. ಅದರ ಗುಣಗಳು (ಅಪವಿತ್ರತೆ, ಸ್ಥೌಲ್ಯ, ಸಾಂತತೆ ಮುಂತಾದುವು) ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳು (ಸ್ವಾರ್ಥದ ಕೆಲಸಗಳು ಮುಂತಾದುವು) ಬ್ರಹ್ಮದ ಗುಣಗಳು (ಪವಿತ್ರತೆ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳಿಗಿಂತ (ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಮುಂತಾದವಕ್ಕಿಂತ)ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಆದರೆ, ವಿಶ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ಬ್ರಹ್ಮದ ರೂಪಾಂತರಗಳೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ವತಃ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಮತ್ತೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಶ್ವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು; ಹೇಗೆಂದರೆ, ವಿಶ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅನಂತಶಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೂಲವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು; ಮತ್ತು ಒಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬರಿದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಯತ್ ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಅದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ, ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಮತದಲ್ಲಿ ಭೇದ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನತೆಯೆಂದರೆ (೧) ಕಾರ್ಯ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗುಣ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ (೨) ಕಾರಣ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅತೀತತೆ (ಆಧಿಕ್ಯ). ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭಿನ್ನತೆಯೆಂದರೆ (೧) ಕಾರ್ಯ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸತ್ಯತಃ ಅಭಿನ್ನತೆ (೨) ಕಾರಣ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವ (ಅಭಿವ್ಯಾಪಕತೆ). ಭೇದ ಮತ್ತು ಅಭೇದವನ್ನು ಅತೀತತೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಾಪಕತೆ (ಅಂತರ್ಭಾವ) ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅವೆರಡೂ ಸಹ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸತ್ಯ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಮತ್ತು ಅವಿರುದ್ಧ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಎಂದರೆ ಜಲಬಿಂದುವೊಂದು ಜಲಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ಲೀನವಾಗುವಂತಹ ಕೇವಲ ಐಕ್ಯತೆಯಲ್ಲ; ಅದರ ವಿವಕ್ಷೆ ಸತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂತರ್ಭಾವ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಭೇದ ಎಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಮೇಜು–ಇವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವಂತಹ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನತೆ ಅಥವಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಕಾರ, ಗುಣ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ಮೀರಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅತೀತತೆ ಎಂಬುದು ಅದರ ಗೌಣಾರ್ಥ. ಇದೇ ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ 'ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಭೇದಾಭೇದ' ವಾದ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ—ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಭಿನ್ನತೆ ಮತ್ತು ಅಭಿನ್ನತೆಯ ವಾದ.

ಈ ರೀತಿ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಂಬಾರ್ಕನು ಏಕ-ಅನೇಕಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಹೊಸದೊಂದಿಷ್ಟನ್ನು ಕಾಣಿಕೆಯಿತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಸುಖವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಸಮಾಧಾನಗಳು–ಅದರಲ್ಲೂ ಜಟಿಲವಾದ ಮತ್ತು ತೋರಿಕೆಗೆ ಬಿಡಿಸಲಸಾಧ್ಯವಾದ ಹಲವು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ಆತನ ಶಕ್ತಿವಾದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಶ್ಲಾಘನೀಯವಾಗಿದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಕಾಣಿಕೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಬಾರಿ ಬಾರಿಗೂ ಒತ್ತಿಹೇಳುವುದು: ಭಗವಂತನಿಗೂ ಮಾನವನಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಮೈತ್ರಿಯುತವಾದ, ಮಧುರವೂ ವೈಯಕ್ತಿಕವೂ ಆದ ನಿಕಟಬಾಂಧವ್ಯದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಆವಶ್ಯಕತೆ. ಭಗವಂತನ ಮಹಿಮೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಯ ಗೌರವಗಳು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನಷ್ಟೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ಬಲಾತ್ಕಾರ ಮತ್ತು ದಮನದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಾನಾಗಿ ಶರಣುಹೋಗುವ, ಭಯ ಮತ್ತು ಅಂಧವಿನಯಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸಮಯವಾದ, ಹಾಗೂ ನಿಕಟವಾದ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಸಂಪನ್ನವಾಗಬೇಕು. ಮೊದಲಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ಭಗವಂತನ ಮಹಿಮೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಂದ ಅವಮರ್ದಿತ (ಸಮಾಕ್ರಾಂತ) ನಾದರೂ ಬಹುಕಾಲ ಅವನು ಭಗವಂತನಿಂದ ದೂರವಿರಲಾರನು. ಪರಂತು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಜೀವಂತ ಮೈತ್ರಿಯ ಬಂಧದಿಂದ ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಆಕರ್ಷಿತನಾಗುವನು. ಈ ರೀತಿ ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವರು ಹೆಚ್ಚು ಆಸ್ಥೆಯಿಂದ ಹೇಳಿದ ಐಶ್ವರ್ಯ-ಪ್ರಧಾನಾ ಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಭಗವಂತನ ಅಪ್ರಮೇಯ ಮಹತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗೌರವಬುದ್ಧಿಯಿಂದುದ್ಭವಿಸುವ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಧುರ್ಯ-ಪ್ರಧಾನಾ-ಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಆತನ ಅಪಾರವಾದ ಮಧುರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ವೈಷ್ಣವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ನಿಂಬಾರ್ಕ.

ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ನಿಂಬಾರ್ಕನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದು ತಿರುಳಿಲ್ಲದ ಬಾಹ್ಯ ಯಜ್ಞಾದಿ ಪೂಜೆಗಳನ್ನಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆತ್ಮದ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು; ಆತ್ಮಸಂಯಮ. ಸರಳತೆ, ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಮತ್ತುಳಿದ ನೈತಿಕ ಸದ್ಗುಣಗಳ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು. ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕಾದರೆ ತನ್ನ ಗೃಹಸ್ಥಜೀವನವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಯಾವ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಒಬ್ಬಾತ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು. ಒಬ್ಬ ತನ್ನ ಜೀವನಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಸ್ಪೃಹ ಭಾವನೆಯಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರೆ ಅವನು ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿರಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿರಲಿ ತನ್ನ ಅಭೀಷ್ಟಗುರಿಯಾದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಮುಟ್ಟುವನು.

ಹೀಗೆ ನಿಂಬಾರ್ಕನ ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದಾರ್ಶನಿಕ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿಯೇನೆಂದರೆ, ಅದರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಒಪ್ಪಂದದ ಮನೋಭಾವ. ನಿತ್ಯ-ತತ್ತ್ವದ ಬಹುಮುಖ ಸ್ವಭಾವದ ಮತ್ತು ಮಾನವ ವರ್ಗದ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು. ಶೀಲಸ್ವಭಾವಗಳು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳ ಗಾಢವೂ, ಅಂತೆಯೇ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮಾಧಾನ ಚಿತ್ತನೂ ಶಾಂತ ಚಿತ್ತನೂ ಆದ ನಿಂಬಾರ್ಕನು ವಿರೋಧಿಗಳ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಗಳ ಕಲಹಶೀಲವಾದಗಳ ಅತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಅತ್ತ ತಳ್ಳಿ ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಶುಭಸಂಶ್ಲೇಷಣವೊಂದನ್ನು ಕುದುರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅನವರತವೂ ಆಸಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಭೇದ ಮತ್ತು ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಅನೇಕತೆ ಮತ್ತು ಏಕತೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ನೈಜ ಮತ್ತು ಸಂಭಾವ್ಯ

ತತ್ತ್ವಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧಿಸಲೆಳಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವರ್ತುಲದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಮಾನವನಿಗೂ ಮಹಾದೇವನಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಅದ್ವೈತವಾದದ ಬಿಗಿ ಮುಷ್ಟಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗೂ ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಈಚಿನ ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉಗ್ರಭಾವುಕತೆಗೂ ಮಧ್ಯೆ–ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಭಾವುಕತೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಉಚಿತ ಸ್ಥಾನಕೊಟ್ಟು ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕುಂದುಬರುವಂತೆ ಅತಿಯಾಗಿ ಹೇಳದೆ–ಸೊಗಸಾದ ಸಮಾನತೆಯೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನೈತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳು, ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು, ಸಂಸಾರಿಗಳು, ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವರು, ಕಾತರ ಸ್ವಭಾವದವರು–ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ವಿಧದ ಮಾನವರ ಶೀಲಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿಗೆ ಇಂಬುಗೊಟ್ಟು ಅದೇ ತರಹ ನಿಷ್ಪಾಕ್ಷಿಕ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನೂ ಅದೇ ವಿಧ ವಾದ ಅಮೋಘ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ವಿಶಾಲ ಮನೋಭಾವವನ್ನೂ ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಕಡಿಮೆ ಯಿಲ್ಲದಂತೆ ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ಸಾರ್ವಭೌಮ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿತಿಯ ಅವಧಾರಣೆ, ಇಂತಹ ಸಹನೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಮನೋಭಾವ, ಇಂತಹ ಬಿಚ್ಚೆದೆಯ ಔದಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಮಾನ್ಯತೆಯೇ ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಭಾರತದ ಜನಾದರಣೀಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕ–ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲೊಂದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದು.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಛಾಂದೋಗ್ಯ. ೩.೧೪.೧
೨. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ. ೨.೧.೩೨.
೩. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ ೩.೬
೪. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್, ಬ್ರ.ಸೂ ೧.೧.೩.

ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ

ವೇದಾಂತ ಪಾರಿಜಾತ-ಸೌರಭ: ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ. ಧುಂಡಿರಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿತ. ಕಾಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ. ಸಂ. ೯೯. ವಾರಣಾಸಿ ೧೯೩೨.

ನಿಂಬಾರ್ಕ: ದಶ-ಶ್ಲೋಕೀ. ಪುರುಷೋತ್ತಮಕೃತ 'ವೇದಾಂತ-ರತ್ನ ಮಂಜೂಷಾ' ಟೀಕೆಯೊಡನೆ. ರತ್ನಗೋಪಾಲ ಭಟ್ಟ ಅವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿತ. ಚೌಖಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ ಸಂ. ೧೧೩. ವಾರಣಾಸಿ. ೧೯೦೭.

ನಿಂಬಾರ್ಕ: ಸವಿಶೇಷ-ನಿರ್ವಿಶೇಷ-ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಸ್ತವರಾಜ: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಪ್ರಸಾದ ವೈಷ್ಣವಕೃತ ಶ್ರುತ್ಯಂತಕಲ್ಪವಲ್ಲೀ ಟೀಕಾಯುತ. ಗೋಪಾಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ನೇನೆ ಅವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿತ. ಚೌಖಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ ಸಂ. ೩೫೬, ೩೫೭-ವಾರಣಾಸಿ. ೧೯೨೭

ನಿಂಬಾರ್ಕ: ಮಂತ್ರರಹಸ್ಯ ಷೋಡಶೀ: ಸುಂದರ ಭಟ್ಟಕೃತ 'ಮಂತ್ರಾರ್ಥ-ರಹಸ್ಯ' ಟೀಕಾಯುತ. ಕಲ್ಕತ್ತ ೧೯೩೧-೩೨.

ನಿಂಬಾರ್ಕ: ಪ್ರಸನ್ನ ಕಲ್ಪವಲ್ಲಿ. ಕಲಾಯಣದಾಸ ಸಂಪಾದಿತ, ಮಥುರಾ ೧೯೨೫.

ನಿಂಬಾರ್ಕ: ಪ್ರಾತಃಸ್ಮರಣಸ್ತೋತ್ರ. ಕಲಾಯಣದಾಸ ಸಂಪಾದಿತ, ಮಥುರಾ ೧೯೨೫

ನಿಂಬಾರ್ಕ: ಕೃಷ್ಣಾಷ್ಟಕ. ಕಿಶೋರಿಲಾಲ ಗೋಸ್ವಾಮಿ ಸಂಪಾದಿತ–ವೃಂದಾವನ, ೧೯೧೬

ನಿಂಬಾರ್ಕ: ರಾಧಾಷ್ಟಕ. ದುಲಾರಪ್ರಸಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಸಂಪಾದಿತ, ಮಥುರಾ ೧೯೨೫

ವೇದಾಂತ-ಕೌಸ್ತುಭ: ನಿಂಬಾರ್ಕನ ಹತ್ತಿರದ ಶಿಷ್ಯ ಶ್ರೀನಿವಾಸಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ. ಧುಂಡಿ ರಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀ ಸಂಪಾದಿತ. ಕಾಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ. ಸಂ. ೯೯. ವಾರಣಾಸಿ ೧೯೩೨

ಚೌಧುರಿ, ರೋಮ: ನಿಂಬಾರ್ಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಿಷ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಬಂಗಾಳದ ರಾಯಲ್ ಏಷ್ಯಾಟಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿಯಿಂದ ಮೂರು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿತ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೪—(ಮುಂದುವರಿದುದು)

ವೇದಾಂತ - ವೈಷ್ಣವ (ಆಸ್ತಿಕ) ಶಾಖೆಗಳು

(ಈ) ವಲ್ಲಭ (ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ)

ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ — ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ-ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತ-ವಾದಿಯಾದ (ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ-ವಾದ) ವಲ್ಲಭನು ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಮದರಾಸಿನ ವಾಯ ವ್ಯಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಐವತ್ತು ಮೈಲಿ ದೂರವಿರುವ ಕಂಕರವಾಡ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ಯಾವಂತ ತೈಲಂಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದನು. ವಲ್ಲಭನ ಮಾತಾಪಿತೃಗಳು ವಾರಣಾಸಿಗೆ ಯಾತ್ರೆ ಹೊರಟರು. ಮಧ್ಯಪ್ರಾಂತ (ಈಗಿನ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ) ದ ರಾಯಪುರದ ಹತ್ತಿರ ಇರುವ ಚಂಪಾರಣ್ಯವೆಂಬಲ್ಲಿ ವಲ್ಲಭನ ಜನನವಾಯಿತು. ಕೃಷ್ಣಯಜುರ್ವೇದೀಯ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದ ಭಾರದ್ವಾಜ ಗೋತ್ರದ ಆ ಕುಟುಂಬದವರು ಅನೇಕ ಸೋಮಯಜ್ಞ ಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಬಹು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿದರು; ತತ್ಫಲವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ದೀಕ್ಷಿತ ಕುಟುಂಬವೆಂಬ ಹೆಸರು ಲಭಿಸಿತು. ಅವರು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೈಷ್ಣವ ಮತವನ್ನು ಅನು ಸರಿಸುತ್ತಾ ಗೋಪಾಲನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ರೀತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಸ್ವತ್ತಿನಿಂದ ಜೀವನ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದ ವಲ್ಲಭನು ವಾರಾಣಾಸಿಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಜನೆ ಮಾಡಿ, ದೇಶದ ಆದ್ಯಂತವೂ ಮೂರು ಬಾರಿ ಪರ್ಯಟನಮಾಡಿ, ವಿಜಯನಗರ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸನ್ಮಾನಿತನಾಗಿ, ತನ್ನ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಶಿಷ್ಯಸಮೂಹವನ್ನು ಗಳಿಸಿ, ಅದೇಲ್ (ಅಲಹಾಬಾದಿಗೆ ಎರಡು ಮೈಲಿ ದೂರವಿರುವ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದು) ಎಂಬಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜೀವಮಾನವನ್ನು ಸಾಗಿಸಿ, ಈರ್ವರು ಗಂಡುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಕೊನೆಗೆ ವಾರಣಾಸಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನೈದಿ ದನು. ವಿಷ್ಣುಸ್ವಾಮಿಯೊಡನೆ ಅವನಿಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂದೇ ಹಾಸ್ಪದವಾದುದು.[೧] ಆತನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ. ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಇವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯ, ತತ್ತ್ವಾರ್ಥದೀಪನಿಬಂಧ ಮತ್ತು ಇತರ ಹದಿನಾರು ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳು ಆತನ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಗಳು.[೨] ಆತನ ಪೀಳಿಗೆಯವರು ಆತನ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಇಂದಿಗೂ ಸಹ ಆತನ ವಂಶವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದ್ದು ಸಾಂಪ್ರತ ಆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಎಂಭತ್ತು ಜನ ಗಂಡಸರಿದ್ದಾರೆ. ವಲ್ಲಭನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಯುಕ್ತ ಪ್ರಾಂತಗಳು (ಈಗಿನ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶ) ರಾಜಪುತ್ರಸ್ಥಾನ, ಸೌರಾಷ್ಟ್ರ, ಗುಜರಾತ್ ಮತ್ತು ಬೊಂಬಾಯಿ (ಈಗಿನ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ) ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾರೆ; ರಾಜರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅತಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಪಂಗಡಗಳವರೆಗೂ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ದರ್ಜೆಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅವರನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ-ಮೂಲಗಳು—ವಲ್ಲಭನು (೧) ವೇದಗಳು (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸೇರಿ), (೨) ಗೀತೆ, (೩) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ, ಮತ್ತು (೪) ಭಾಗವತ ಈ ನಾಲ್ಕು ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.[೩] ಈ ಜ್ಞಾನ ಮೂಲಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕಗಳಾಗಿವೆ, ಮತ್ತು ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಮುಂಬರುವ ಪ್ರಮಾಣದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡ

ಬೇಕು. ಈ ಯಥಾಕ್ರಮಸ್ಥಾನದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಭಾಗವತಕ್ಕೆ ಈ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಸ್ಥಾನ ಲಭಿಸಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ವೇದಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಒಂದು ಗುಂಪಾದರೆ, ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪಾಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುತಃ ಭಾಗವತವು ಗೀತೆಯ ಸಮಗ್ರ ಭಾಷ್ಯವೆಂದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮರ್ಥನೆಯೊಡನೆ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.[೪] ವಲ್ಲಭನಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ವೇದಾಂತದ ಅನೇಕ ಶಾಖೆಗಳಿದ್ದುವು. ಮತ್ತು ಆ ಶಾಖೆಗಳ ಮೂಲಪುರುಷರು ಈ ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಟೀಕೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಮತ್ತು ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯಸರಣಿಯಿಂದುಂಟಾದಂತಹ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹದಕ್ಕೆ ತರಲೆಂದು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಬೇಕೆಂದು ವಲ್ಲಭನಿಗೆ ಭಗವಂತನೇ ಅಪ್ಪಣೆಕೊಡಿಸಿದನಂತೆ.[೫] ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಲ್ಲಭನು ತಾನು ದೇವರ ದೇಶಿಕನೆಂದೂ, ಅಗ್ನಿಯ ರೂಪಾಂತರವೆಂದೂ[೬] ವರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ; ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಭಾಷ್ಯಮಾಡಿ, ಶಂಕರರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ದೇವನಗರಿಯ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲನ್ನು ಯಾವ ಸಂಕೋಚವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೆರವುಮಾಡಿ ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ದೇವರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಅದರ ಸಕಲ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೊಡನೆ, ಶ್ರುತಿಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲೇ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕೆಂದೂ, ಸ್ವತಂತ್ರ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[೭] ವಲ್ಲಭನು ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಚ, ತು ತಪ್ಪದೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಿ, ಎಲ್ಲಾ ವಚನಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕೊಟ್ಟು, ಆಯಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತರ್ಕವೇನೆನ್ನುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ (ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ) ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಶಬ್ದಶಃ ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾನೆ.[೮] ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಶಂಕರರಿಗೂ ವಲ್ಲಭನಿಗೂ ಇರುವ ಈ ಮೂಲ ಭೇದವೇ ಅವರವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿ-ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಶುಷ್ಕ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಗೃಹೀತ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಶ್ರುತಿ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ವಲ್ಲಭನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಂಕರರನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ಅವರು (ಶಂಕರರು) ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ವಲ್ಲಭನು ಶಂಕರರ ಉಗ್ರ ಖಂಡನಕಾರನಾಗಿ ಭಾಸ್ಕರ, ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಇತರರೂ ಸಹ ಆರೋಪಿಸಿರುವಂತೆ ಅವರನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಬೌದ್ಧನ ಅವತಾರವೆಂದೂ, ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ-ಬೌದ್ಧನೆಂದೂ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ.[೯]

ಬ್ರಹ್ಮ—ವಲ್ಲಭನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದೂ, ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿರುವ ಕೃಷ್ಣನೇ ಪರಾತ್ಪರ ತತ್ತ್ವ[೧೦]. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಅಥವಾ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ವಸ್ತುತಃ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರ್ಗೀಯ (ಆಧಿದೈವಿಕ) ಆಕಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಉಚ್ಚತಮ ದೇವನು. ಆತನು ಏಕೈಕ; ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ; ಸ್ವರ್ಗೀಯ ಗುಣಗಣಮಂಡಿತ. ಆ ಗುಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಗುಣಗಳಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೌತಿಕ ಗುಣವಿದೂರ. ಆತನೇ ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಆನಂದಸ್ವರೂಪ. ಆತ ಮಧುರ ರಸಮಯ ಮತ್ತು ಆನಂದಮಯ; ಅದುವೆ ಆತನ ನಿಜ ಆಕಾರ; ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಲ್ಲಭನು ಪರಾತ್ಪರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಕಾರ (ಸಾಕಾರಬ್ರಹ್ಮ)ನೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ನಿತ್ಯನೂ, ನಿರ್ವಿಕಾರನೂ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಮತ್ತು ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನಿಗೆ ತನ್ನಿಷ್ಟಬಂದಾಗ ತನ್ನಿಷ್ಟಬಂದದ್ದೇನುಬೇಕಾದರೂ ಆಗುವ, ಎಲ್ಲಾ ಬೇಕಾದರೂ ಆಗುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ; ಇದನ್ನೇ

ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆತನ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವರು. ಆತನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ, ಕ್ರಿಯಾ ಶಕ್ತಿ, ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಲಯ ಶಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಆತನು ಸಕಲ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಆತನು ಸಕಲ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ; ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಆತನೇ. ಆತನಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಿಗಿಂತ ಆತ ಬೇರಲ್ಲ. ಆತನೇ ಭೋಕ್ತೃ. ಭಗವಂತನ ಸಕಲ ಗುಣಗಳೂ ಸುಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಆತನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ವಾದವುಗಳಲ್ಲ.[೧೧] ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಗುಣೋಪೇತ; ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಆತನೇ ಮೂಲ; ಅವುಗಳೆರಡೂ ಆತನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಲ್ಲಭನನ್ನು ಜರ್ಮನಿಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಶೈಲಿಂಗನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಜೀವಗಳು ವಸ್ತುತಃ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ವಾಗಿ ವಲ್ಲಭನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶಂಕರರ ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.[೧೨] ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶುದ್ಧನು. ಮತ್ತು ಶಾಂಕರವಾದದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಮಾಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಪರಿಣಾಮಹೊಂದುವವನಲ್ಲ. ಇದರ ಮೇಲೆ, ಕಾರಣ (ಬ್ರಹ್ಮ) ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ (ಜಗತ್ತು) ಗಳೆರಡೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಅಭಿನ್ನ ವಾಗಿವೆ; ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತವಿದೆ. ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಅದರ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಕಾಂಡವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಯಜ್ಞರೂಪ-ಕರ್ಮದ ಗುಣ ವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರಕಾಂಡವು ಅದರ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಗುಣವನ್ನೂ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಭಾಗವತಗಳು ಸರ್ವವಿಧದಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಮಗ್ರ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.[೧೩]

ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮ—ವಲ್ಲಭನು (೧) ಪರ-ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಪುರುಷೋತ್ತಮ, (೨) ಅಂತ ರ್ಯಾಮಿ, ಮತ್ತು (೩) ಅಕ್ಷರ-ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮೂರು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಅಂಗೀ ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.[೧೪] ಕೃಷ್ಣ ಅಥವಾ ಪುರುಷೋತ್ತಮನೇ ಪರಮಶ್ರೇಷ್ಠ ದೇವ. ಆತನು ಮಧುರ-ರಸಮಯ ಮತ್ತು ಆನಂದಮಯ: ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಗೆ ಆತನೇ ಅರ್ಹ. ಪುರು-ಷೋತ್ತಮನ ಆನಂದ ಅನಂತವಾದುದು. ವಸ್ತುತಃ ಆತ ಒಂದು ಪ್ರಪೂರ್ಣವೂ ಅವಿಭಕ್ತವೂ ಆದ ಮೋಕ್ಷದ ಮೊತ್ತ. ಆತನು ನಿಯತಾನಂದನಾದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಜೀವಾತ್ಮರು ಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಆನಂದವು ಸಾಂತವಾದುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಭೇದವಾದ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತತ್‌ಸಾಯುಜ್ಯ ವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಧ್ಯಾನವಸ್ತು. ಅದನ್ನೇ ಭಕ್ತರು ಚರಣವೆಂದೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಧಾಮ ವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಚರಣ, ಪರಮ-ಧಾಮ, ವ್ಯೋಮ ಮುಂತಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಕಿಡಿಗಳು ಸಿಡಿದಂತೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮ ದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಗಳು ಆವಿರ್ಭವಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೀಯಲು ಭಗವಂತನು ಇಚ್ಛಿಸಿದಾಗ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮವು (೧) ಅಕ್ಷರ, (೨) ಕಾಲ, (೩) ಕರ್ಮ, ಮತ್ತು (೪) ಸ್ವಭಾವ ವೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷನಂತೆ ತೋರಿ ಎಲ್ಲದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಗವಂತನವೇ ಆದುದರಿಂದ ಅವು ನಿತ್ಯವಾದವುಗಳು. ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಗವದಿಚ್ಛೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವು ಪ್ರಚ್ಛನ್ನವಾದಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಜೀವವೆನ್ನುವರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಚಿದಾತ್ಮವು ಚಿದ್‌ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವು ದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳ ಪ್ಲೋಟಿನಸ್‌ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದೊಡನೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೋಲಿಸ

ಬಹುದು. ಮುಖ್ಯಜೀವವಾದ ಅಕ್ಷರವು ಹೇಗೂ ಆತ್ಮಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದ ಪರಿಮಿತವಾದುದು ಮತ್ತು ಅದು ಭಗವಂತನ ಪುರುಷಾವತಾರಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಇಚ್ಛೆಯು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕಿಳಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಎನ್ನುವರು. ಅಕ್ಷರವು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷರೀರ್ವರಿಗಿಂತಲೂ ಉಚ್ಚತರವಾದುದು ಮತ್ತು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಗಣಿತ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂಬುದಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.[೧೫] ಬ್ರಹ್ಮದ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ವರ್ಣನೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮನಿಗಿಂತ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಮತ್ತು ಶಂಕರರ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದುವರೆಗೆ ಮರೆತುಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದಾಗಿದ್ದ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮ ಭಾವನೆಗಾಗಿ ವಲ್ಲಭನು ನಿಜಕ್ಕೂ ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಹನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಜಗತ್ತು—ಭಗವಂತನು ಏಕೈಕ, ಆತನಿಗೆ ಅನೇಕನಾಗಲು ಇಚ್ಛೆ. ಆತನು ಕೇವಲ ಆಹ್ಲಾದಕ್ಕಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಜಿಸ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಆತನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮದಿಂದಲೇ ಜೇಡವೊಂದು ತನ್ನ ಬಲೆ ನೆಯ್ದುಕೊಂಡಂತೆ ಅದನ್ನು ಸೃಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವ-ರೂಪ (ಸ್ವ-ಸತ್ತ್ವ) ದಿಂದಲೇ ಆವಿರ್ಭವಿಸುವುದು. ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ, ನಿಂಬಾರ್ಕ ಮತ್ತು ಇತರರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮಾಯೆ ಅಥವಾ ಶರೀರ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಈ ಸ್ವರೂಪ-ಪರಿಣಾಮ-ವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ವಲ್ಲಭನು ಶ್ರೌತಾಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಸುದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಭಗವಂತನೇ; ಪರಿಣಾಮಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಭಗವಂತನು ಜಗತ್ತೇ ಆದರೂ ಆತ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ಅ-ವಿಕೃತ-ಪರಿಣಾಮ). ತಾರ್ಕಿಕ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಈ ನಿಲುವು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ವಲ್ಲಭನಿಗೆ ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದ ಮೇಲೆ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಮಗ್ರ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣನಾದ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಒಂದು ಲೀಲೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸತ್‌ರೂಪವಾದುದು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಮತ್ತೆರಡು ಗುಣಗಳಾದ ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಆನಂದವು ಭಗವದಿಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಿಗೂಢವಾಗಿರುತ್ತವೆ.[೧೬] ಆದಕಾರಣ ಈ ಜನ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ; ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಆಧಿಭೌತಿಕರೂಪ; ಅದು ಮಾಯೆ (ಭ್ರಮೆ) ಯಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಅಭಿನ್ನವಾದುದು. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಕಾರಣ-ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುದು; ಶುದ್ಧವಾದ ಅದ್ವೈತರೂಪದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆರಡರ ಶುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸಲು ಶಂಕರರು ಹೇಳುವ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭಗವಂತನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಜಗತ್ತು. ಈ ಮಹತ್ತನ್ನು ಅರಿತವರೆಲ್ಲರೂ ಆತನನ್ನು ಆರಾಧಿಸದೆ ಇರರು.[೧೭]

ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆ. ಭಗವಂತನ ಇಷ್ಟಾನುಸಾರವಾಗಿ ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಗುಣಗಳು ತಾವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ನಾನಾ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಮಾಯೆಯು (ಅಜ್ಞಾನ)ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ದರ್ಶನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವಿನಂತಹ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಕ (ಮಾಯಿಕ) ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಮದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜ-ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸದೆ ಮೂಢರಾಗಿಸುವ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ (ವ್ಯಾಮೋಹಿಕ ಮಾಯೆ) ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿತವಾದ ಕೃತಕ (ಮಾಯಿಕ) ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ

ರೀತಿ ಸೃಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ 'ವಿಷಯತಾ' ಎನ್ನುವರು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಆವಿರ್ಭೂತಿಯಾದ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವು ವಿಷಯವೆನಿಸುವುದು. ವಿಷಯತೆ ಇಬ್ಬಗೆಯಾದುದು: ಒಂದು (ವಸ್ತುಗಳ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯ) ಆಚ್ಛಾದಕ; ಮತ್ತೊಂದು ಮಿಥ್ಯಾಭಾವಜನಕ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದರು ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ: ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೋಷ (ಅಖ್ಯಾತಿ)ವಿಲ್ಲ. ಉಳಿದವರಾದರೋ ಕೇವಲ ಕೃತಕ (ವಿಷಯತೆ) ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇನೋ ಒಂದರ (ಅನ್ಯ-ಖ್ಯಾತಿ) ಉಪಲಬ್ಧಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸುವ ಶ್ರುತಿ ವಚನಗಳು ವಸ್ತುತಃ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಈ ಮಿಥ್ಯಾಭಾವನೆ (ವಿಷಯತೆ) ಯನ್ನು ಕುರಿತೆನ್ನುವುವೇ ಹೊರತು ಭಗವಂತನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಸತ್ಯಜಗತ್ತನ್ನು (ವಿಷಯ) ಕುರಿತಲ್ಲ.[೧೮]

ವಲ್ಲಭನು ಸತ್ಯಜಗತ್ತಿಗೂ ಮತ್ತು ಆತ್ಮದ ಅಜ್ಞಾನದ (ಮಾಯೆ) ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮಿಥ್ಯಾ ಜಗತ್ತಿಗೂ (ಸಂಸಾರ) ನಡುವೆ ಬಹು ನವಿರಾದ ಅಂತರವೊಂದನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸಾರವು ಸ್ವಾರ್ಥ (ಅಹಮ್‌ತಾ) ಮತ್ತು ನನ್ನ (ಮಮತಾ) ದೆಂಬುದರಿಂದ ತುಂಬಿದೆ; ಮತ್ತು ಇದು ಆತ್ಮವು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ ಭಗವಂತನ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉದ್ಗಮಿಸುತ್ತದೆ: ಅವುಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ (೧) ವೈರಾಗ್ಯ, (೨) ಜ್ಞಾನ (ಸಾಂಖ್ಯ), (೩) ಮಾನಸಿಕ ಸಂಯಮ (ಯೋಗ), (೪) ತಪಸ್ಸು, ಮತ್ತು (೫) ಕೇಶವ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಐದು ಪ್ರಭೇದಗಳಿವೆ. ಆ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ (೧) ಆತ್ಮದ ಅಜ್ಞಾನ (ಸ್ವರೂಪ-ಅಜ್ಞಾನ) ಮತ್ತು (೨) ಅಂತಃಕರಣ, (೩) ಪ್ರಾಣ, (೪) ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮತ್ತು (೫) ಶರೀರ ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಾರೋಪಣ (Super inposition) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದರವೇ ಆದ ಐದು ಬಗೆಗಳಿವೆ. ವಿದ್ಯೆಯು ಆತ್ಮವೊಂದರ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಾಗ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದ ಸಂಸಾರವು ಸ್ವಯಂ ನಾಶವಾಗಿ ಆತ್ಮವು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನನುಭವಿಸುವುದು. ವಿದ್ಯೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಭಗವಂತನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಆನಂದ ಸಂಮಗ್ನನಾಗಲಿಚ್ಛಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಬಯಸಿದಾಗ ಅದು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತದೆ.[೧೯] ಎರಡು ಪ್ರಪಂಚ (ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಸಂಸಾರ) ಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಈ ಅಂತರವು ವಲ್ಲಭನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಣಿಕೆ; ಆತನು ತನ್ಮೂಲಕ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಜಯಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಭಗವದಿಚ್ಛೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಹಲವಿವೆ.[೨೦]

ಆತ್ಮ—ಪ್ರಪಂಚ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಗಳು ಭಗವಂತ ಅಥವಾ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಸಿಡಿಯುವ ಕಿಡಿಗಳಂತೆ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮಗಳು ಅಗಣಿತವೂ, ಅನಂತವೂ. ಅಣುರೂಪಿಗಳೂ ಅಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಜ್ಞಾತೃ-ಕರ್ತೃ-ಭೋಕ್ತೃಗಳೂ ಅವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಗುಣಗಳಾದ ಸತ್ ಮತ್ತು ಚಿತ್ ಗುಣವುಳ್ಳ ಆತ್ಮದ ಆನಂದ ಗುಣವು ಭಗವಂತನ ಇಚ್ಛೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಕೆಳ ತುಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಲ್ಲಭನ ಅಭೀಷ್ಟವಾದ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮವು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣು ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯಗುಣದಿಂದ, ಕುಸುಮವೊಂದರ ಸುಮಧುರ ಗಂಧವು ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೂ ಪ್ರಸರಿಸುವಂತೆ, ಸರ್ವ ಶರೀರ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದು. ಆತ್ಮವು ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ನಿತ್ಯತತ್ತ್ವ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶ; ಶಂಕರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲ.[೨೧] ಕೇವಲ ಆಹ್ಲಾದಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಜಗಲ್ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾದಾಗ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಆನಂದವು ಪ್ರಸುಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ;

ತತ್ಫಲವಾಗಿ ಐಶ್ವರ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಆರು ದಿವ್ಯಗುಣ (ಭಗ) ಗಳು ನಿರೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ವೈವಿಧ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಆಹ್ಲಾದ ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಆತ್ಮಗಳ ಒಂದು ಸೊಗಸಾದ ವೈವಿಧ್ಯವೇ ಮೈದೋರುವುದು. (೧) ಐಶ್ವರ್ಯ, (೨) ವೀರ್ಯ, (೩) ಯಶಸ್ಸು, (೪) ಶ್ರೀ, (೫) ಜ್ಞಾನ, ಮತ್ತು (೬) ವೈರಾಗ್ಯ ಈ ಆರು ದಿವ್ಯಗುಣಗಳು ಆತ್ಮದಿಂದ ಅಂತರ್ಧಾನವಾಗುವುದೇ (೧) ಪರಾಧೀನತೆ, (೨) ಸಕಲ ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ನರಳುವುದು, (೩) ಕೀಳುತನ, (೪) ಹುಟ್ಟು ಮೊದಲಾದ ಸಂತಾಪಗಳು, (೫) ಅಹಂಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸರ್ವವಿಪರೀತಜ್ಞಾನ (ಭ್ರಾಂತಿ), ಮತ್ತು (೬) ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿ (ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ರತಿ) ಇವುಗಳಿಗೆ ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.[೨೨] ಅಂದರೆ, ಮೊದಲಿನ ನಾಲ್ಕು ದಿವ್ಯ ಗುಣಗಳ ನಿರೋಧವು ಆತ್ಮದ ಬಂಧನಕ್ಕೂ ಉಳಿದೆರಡು ಗುಣಗಳ ನಿರೋಧವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವು ಅಣುರೂಪಿ: ಆದರೆ ತಿರೋಹಿತವಾಗಿದ್ದ ಆನಂದವು ಆವಿಷ್ಕೃತವಾದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ಆತ್ಮವೂ ಕೂಡ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವ ಶ್ರುತಿವಚನಗಳು ಆನಂದದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆವಿಷ್ಕಾರವಾದಾಗ ಭಗವಂತನ ಸಮಾನವೇ ಆಗುವ ಆತ್ಮದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆತ್ಮದ ಆನಂದವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದಾಗ ಆ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಜಗತ್ತುಗಳು ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿ, ಅದಕ್ಕೆ ದೇಶಾನಂತತೆಯ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವು ವಸ್ತುತ: ಬ್ರಹ್ಮವೇ.

ಜಗತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದುದು; ಆತ್ಮಗಳಾದರೋ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಉಪಾಧಿಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಭಗವಂತನು ಇಂತಹ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಸುಖಿಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರನ್ನು ದುಃಖಿಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನಾದರೂ ಆತನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯ (ಪಕ್ಷಪಾತ) ಅಥವಾ ನೈರ್ಘೃಣ್ಯ ದೋಷಗಳಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳ ಮಟ್ಟವು ಜಗತ್ತಿನ ಹಿಂದಿನ ಆವೃತ್ತಿಗಳು (Cycles) ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮ ಇವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳು ಭಗವಂತನ ಸ್ವ-ರೂಪದಿಂದಲೇ ಉದ್ಭವವಾಗಿವೆ; ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲವೂ ಭಗವಂತನ ಆತ್ಮದಿಂದ ಭಗವಂತನಿಂದ ಆದ ಆತ್ಮ-ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರುದ್ಧ ಟೀಕೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.[೨೩]

ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳು—ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನಾಭಿನ್ನತೆಗೆ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕಾಣಲು ಇರುವ ಮಾರ್ಗ ವೈವಿಧ್ಯವು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಶ್ರುತಿಗಳು ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತದ ವಿವಿಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಈ ಮೂರು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯದ ಫಲವಾಗಿದೆ.

ವಲ್ಲಭನು ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಅವರೋಹಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ (೧) ಪುಷ್ಟಿ, (೨) ಮರ್ಯಾದಾ, ಮತ್ತು (೩) ಪ್ರವಾಹ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ಪಂಗಡಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.[೨೪] ಯಾವ ಆತ್ಮಗಳು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗೊತ್ತುಗುರಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವುವೋ, ಯಾವುವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನವಾಗಿರುವುವೋ, ಮತ್ತು ಯಾವುವು ಎಂದೂ ಸಹ ಭಗವಂತನ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲವೋ ಅವುಗಳು 'ಪ್ರವಾಹ' (ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರವಾಹ) ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿವೆ. ಯಾವ ಆತ್ಮಗಳು ಶ್ರುತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ಭಗವಂತನ ನಿಜ ಸ್ವಭಾವವನ್ನರಿತು ಅದರಂತೆ ಆತನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುವೋ ಅವುಗಳು ಮರ್ಯಾದಾ (ಶ್ರುತಿ-ವಿಧಿ) ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಂಗಡವಾಗುವುವು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿರುವ ಅಪರಿಮಿತ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಆತನನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಗ್ರತೆಯಿಂದ ಪೂಜಿಸುವ ಆತ್ಮರುಗಳು ಭಗವಂತನ ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚಿನವರಾದ 'ಪುಷ್ಟಿ'

ಆತ್ಮರುಗಳು. ತಮ್ಮ ಪರಮೋದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ದೈವಾನುಗ್ರಹವನ್ನನು ಭವಿಸುವಂತೆ ಹರಸಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಆತ್ಮಗಳು 'ಪುಷ್ಟಿ' (ದೈವಾನುಗ್ರಹ) ಎಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುವು.

ಆಕ್ಷೇಪಣೀಯ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ಜಗತ್‌ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಬೇಕಾಗಿ ಬರುವುದು. ತಮ್ಮ ಅಭೀಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಅದೇ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಪಡೆದು, ಇಷ್ಟಪಟ್ಟಲ್ಲಿ. ಪಿತೃಯಾನ (ಸತ್ತವರು ಹೋಗುವ ಮಾರ್ಗ) ದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನೈದಿ. ತಮ್ಮ ಪುಣ್ಯ ಕ್ಷೀಣವಾದಾಗ ಈ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅವನು ಆತ್ಮಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಮುಂದೆ. ತನ್ನ ಜೀವಮಾನ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ 'ಪಂಚಾಗ್ನಿ ವಿದ್ಯೆ'ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೇಹವೊಂದನ್ನು ಪಡೆಯು ತ್ತಾನೆ[೨೫]. ಈ ಹೊಸ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆತನು ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ದೇವಯಾನದ ನಾನಾ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಕಟ್ಟಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವತ್-ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲರ್ಹನಾಗು ತ್ತಾನೆ. ವೈದಿಕಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು (ಅಗ್ನಿ ಹೋತ್ರ. ದರ್ಶ-ಪೂರ್ಣಮಾಸ, ಪಶು. ಚಾತುರ್ಮಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸೋಮ) ಯಾಗ ರೂಪಿಯಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಯಜ್ಞ ಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಭಗವಂತನ ಕ್ರಿಯಾ-ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವರೂ, ಅಂತೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಆದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸ್ವರ್ಗ-ಸೌಖ್ಯ ರೂಪದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನನುಭವಿಸು ತ್ತಾರೆ.[೨೬] ದೇವಯಾನದಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಮರ್ಯಾದಾ ಮಾರ್ಗ ದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಮುಕ್ತಿ (ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿ) ಯಾದರೋ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ.

ಇದರ ಮೇಲೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳೂ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಭಗವಂತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನರಿತವರೂ ಸದಾಕಾಲವೂ ಆತನ ಧ್ಯಾನಾಸಕ್ತರೂ ಆದ ಜನರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಈ ಜನರು ದೇವಯಾನದ ಮೂಲಕ ಚಲಿಸುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಸಾರಸ್ವರೂಪ (ವಸ್ತು) ವಾದ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲೀನ ವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪರಮತತ್ತ್ವವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ; ಪರಮಪುರುಷ ಪುರುಷೋತ್ತಮನಂತಹ ಮತ್ತಾರ ಅರಿವೂ ಅವರಿಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಿದರು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಉಪಾಸಕರಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಭಗವಂತನ ಈ ಜ್ಞಾನಿ-ಭಕ್ತರು ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವನೊಡನೆ ಒಂದಾಗುವರು.[೨೭]

ಭಗವದ್‌ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ. (೧) ಶ್ರವಣ, (೨) ವಾಚನ, (೩) ಧಾರಣೆ, (೪) ಪಾದಪತನ (ಸಾಷ್ಟಾಂಗ ಪ್ರಣತಿ), (೫) ಉಪಾಸನೆ. (೬) ವಂದನೆ, (೭) ಸೇವೆ, (೮) ಮೈತ್ರಿ, ಮತ್ತು (೯) ಆತ್ಮ ಸಮರ್ಪಣೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಂಬತ್ತು ಬಗೆಗಳಿವೆ.[೨೮] ಈ ಹಂತಗಳು ಆರೋಹಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದು ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗುವ ಭಕ್ತನ ಮುನ್ನಡೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಶ್ರುತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡತಕ್ಕಂತಹ ಒಬ್ಬನು ಭಗವಂತನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನರಿತು ಆತನನ್ನು ತನ್ನ ಆತ್ಮವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಗಾಢವೂ ಅಪಾರವೂ ಆದ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಆತನಿಗೆ ನಮಿಸುತ್ತಾನೆ.[೨೯] ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದೇ ರೀತಿ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಈ ವಿಧವಾದ ಭಕ್ತಿಗೆ ಮರ್ಯಾದಾಭಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಇತರ ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವೈಧೀ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಮರ್ಯಾದಾ ಭಕ್ತರು ಸರ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅವರಿಗೆ ಭಗವತ್ ಪದವಿ ಇಲ್ಲವೇ ತತ್-ಸಾಮೀಪ್ಯ ಅಥವಾ ತಲ್ಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಸುಖ ದೊರೆಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಶ್ರುತಿಗಳು ಗುರಿಯ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ಉಸುರಿನಲ್ಲಿ ದೈವಕೃಪೆಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತಾವ ಉಪಾಯದಿಂದಲೂ ಪರಮತತ್ತ್ವ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಘೋಷಿಸುತ್ತವೆ.[೩೦] ವಲ್ಲಭನು ತನ್ನ 'ಮರ್ಯಾದಾ' ಮತ್ತು 'ಪುಷ್ಟಿ' ವಾದದ ಮೂಲಕ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಆರ್ಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದಂತಹ ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ಲಾಘಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳು 'ಮರ್ಯಾದಾ' ಎಂಬ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೀಯುತ್ತವೆ; ತನ್ನನ್ನೈದಲು ಮಾರ್ಗವನ್ನರಿಯದವರಿಗೆ ಭಗವಂತನೇ ಕೊಡುವ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ 'ಪುಷ್ಟಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮರ್ಯಾದಾ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಆತ್ಮರುಗಳ ಸಾಧನೆಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೀಯಲಿಚ್ಛಿಸಿದರೆ, ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮರುಗಳು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಭಗವಂತನು ಅವರುಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಯಸುತ್ತಾನೆ.[೩೧]

ಈ ಚುನಾವಣಾವಾದವು ಆಗಸ್ಟೀನನ (Augustine) ವಾದದಂತೆ ವಲ್ಲಭಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಪುಷ್ಟಿಭಕ್ತರಿಗೆ ಭಗವಾನ್ ಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಪ್ರೇಮವಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಗಾಳದ ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯ ರಾಗಾನುಗಾ-ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅವರು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ತಮಗಿರುವ ಅಸೀಮ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಿನಯೈಕಶೀಲರಾದ ಅವರು ಭಗವಂತನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವರು ಸಗ್ಗದ ಸೊಬಗನ್ನುಣ್ಣಬಲ್ಲರು. ಮರ್ಯಾದಾ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಭಗವತ್ಪ್ರೇಮವು ನವವಿಧವಾದ ಭಕ್ತಿಯ ಫಲವಾದರೆ ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮವೇ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ. ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ನವ ವಿಧ ಭಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಇತರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗವು ಮರ್ಯಾದಾ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ.

ಪುಷ್ಟಿವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರು ಅವರವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ನಾಲ್ಕು ಪಂಗಡಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. (೧) ಪ್ರವಾಹ, (೨) ಮರ್ಯಾದಾ, (೩) ಪುಷ್ಟಿ, ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಎಂಬಿವೇ ಆ ನಾಲ್ಕು ಪಂಗಡಗಳು. ಮೊದಲ ತರಹೆಯ ಭಕ್ತರು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಗವತ್ ಸಂಬಂಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲೇ ಮಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯುವರಾದರೋ ಭಗವಂತನ ಗುಣಗಳನ್ನರಿತು ಆತನ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೆಯ ವಿಧದ ಭಕ್ತರು ಸರ್ವಜ್ಞರು. ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ರೀತಿಯವರು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸೀಮ ಪ್ರೇಮವುಳ್ಳವರು ಮತ್ತು ಇಂತಹವರು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಅತಿ ವಿರಳ! ಇದಕ್ಕೆ ಗೋಪಿಕಾಸ್ತ್ರೀಯರು ಬಹು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪುಷ್ಟಿಭಕ್ತರು ದೇವಯಾನದ ನಾನಾ ಹಂತಗಳನ್ನು ದಾಟದೆಯೇ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಅನುಗ್ರಹ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅವರನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದು ಅವರಿಗೊಂದು ನೂತನವಾದ ದಿವ್ಯರೂಪನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತನ್ನ ಚಿರಂತನ ರಾಸಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವೀಯುತ್ತಾನೆ.[೩೨] ಶ್ರೇಷ್ಠ-ತಮ ದರ್ಜೆಯ (ಶುದ್ಧ) ಭಕ್ತರು ಗೋಪಿಕೆಯರಂತೆ ತತ್‌ಕ್ಷಣವೇ ಭಗವಂತನ ಕ್ರೀಡಾರಂಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಸದಾಕಾಲವೂ ಭಗವದನುಗ್ರಹ ಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತನು ಆ ಅನಂತಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ, ಭಕ್ತ ಪರಾಧೀನನಾದ ಭಗವಂತನ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ, ಸಕಲವಿಧವಾದ ಆನಂದವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ, ವಲ್ಲಭನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ. ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ.

ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಿಯಮನಿಷ್ಠ ಭಕ್ತಿ (ಮರ್ಯಾದಾಭಕ್ತಿ) ಇವುಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾಲವೊಂದಿತ್ತು; ಆದರೆ ಅಹಿತಕರ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಈಗ ಆಗಿಹೋಯಿತು

ಎಂಬುದಾಗಿ ವಲ್ಲಭನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ.[೩೩] ಆದುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವತ್ ಕೃಪೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ತೀರಾ ಅಗತ್ಯವಾದುದು. ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದಾರಿದ್ರ್ಯವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನೂ ಅರಿತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ದಿವಾಳಿಯಾದವನೊಬ್ಬ ಸಾಲಗಾರರಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನ್ಯಾಯಾಲಯವನ್ನು ಶರಣುಹೊಗುವಂತೆ, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಭಗವಂತನ ನೆಳಲನ್ನಾಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಪುಷ್ಟಿ ಭಕ್ತನೊಬ್ಬನು ತನ್ನನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನದೆಂಬುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮರ್ಪಿಸಿ ಭಗವಂತನ ಪದತಲದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆತ್ಮ ಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ತನ್ನ ಜೀವಮಾನವಷ್ಟನ್ನೂ ಭಗವಂತನ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಒತ್ತೆಯಿಟ್ಟು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಅವನ ಚಾರಿತ್ರ ಪಠನಮಾಡುತ್ತಾ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಿಚಾರಗಳೇನಾದರೂ ಇದ್ದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಡಮೆಹಾಕುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮ ಸಮರ್ಪಣೆಯು ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಲೀ ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಗಾಗಲೀ ಅವಕಾಶವೀಯುವುದಿಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ಭಕ್ತನ ಸಂಸಾರವು ತನಗೆ ತಾನೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಭಕ್ತನೊಬ್ಬನ ಮನೆಯು ದೈವಾಯತನವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಆ ಕುಟುಂಬವೆಲ್ಲವೂ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಸ್ವರ್ಗೀಯ ಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತದೆ.[೩೪] ಇಹಲೋಕದ ರಾಗ-ಪ್ರೇಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಮತ್ತು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪುಷ್ಟಿಭಕ್ತನು ಗಾಢತರವಾಗಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ರಸ, ಆನಂದ ಮತ್ತು ಪರಮ ಸೌಂದರ್ಯ. ವಲ್ಲಭನು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ರೂಢಿಸುತ್ತಾನೆ.[೩೫] ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಸಕಲ ರಸಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಶೃಂಗಾರರಸವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶೃಂಗಾರವು ಸಂಭೋಗ ಮತ್ತು ವಿಪ್ರಲಂಭ ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಬ್ಬಗೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ಭಕ್ತರೊಡನೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಬಾಲಲೀಲೆಯ ವರ್ಣನೆಯಷ್ಟೂ ಬಹು ಮನಮೋಹಕವಾಗಿದೆ; ಅದನ್ನು ಓದಿದವನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ದೈವೋನ್ಮತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಗೋಕುಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕಾರ್ಥ ಗರ್ಭಿತವಾಗಿದ್ದು ಆತನ ಕೃಪೆಯ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪೂಜೆಗೆ ಬಾಲಕೃಷ್ಣನ ಮೂರ್ತಿಯು ಪ್ರಶಸ್ತವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಅದ್ಭುತವಾದ ಸೌಂದರ್ಯದಿಂದ ಆಹತರಾದ ಗೋಪಿಕೆಯರು ಅವನಿಗಾಗಿ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದವರಾದರು; ಪ್ರೇಮದ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದರು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಬುದ್ಧಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ಕಡೆಗಣಿಸಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರು; ತಮ್ಮ ಗರ್ವದಿಂದ ಭಗವಂತನ ಸಹವಾಸವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರು; ಮನಮುಟ್ಟುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವನ್ನು ತೋರಿಕೊಂಡರು; (ಮತ್ತೆ) ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹವನ್ನು ಗೆದ್ದು ಆತನ ಸಹವಾಸವೆಂಬ ಸ್ವರ್ಗ ಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸಿದರು.

ಗೋಪಿಕೆಯರು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ ಬೆಳೆಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಆತನ ಕೃಪೆಯಿಂದ. ಪ್ರೇಮ, ಕೋಪ, ಭಯ, ಪ್ರೀತಿ, ತತ್ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಮೈತ್ರಿ ಇಂತಹ ಯಾವ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲಾದರೂ ಸರಿಯೆ ಭಗವಂತನೊಡನೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸಂಬಂಧವೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಜಯಶಾಲಿಯಾಗುತ್ತಾನೋ ಅವನು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗೀಯ ಆನಂದವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ.[೩೬]

ಆತ್ಮವು ಭಗವಂತನ ಬಳಿಸಾರಲು ಇರುವ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಕೆಲವು. ಆತ್ಮನಿಗೂ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಅತ್ಯಂತ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಪ್ರೇಮಿಯೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಪ್ರೇಯಸಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿರುವಂತಹ ಅತ್ಯುತ್ಕಟ ಪ್ರೇಮದಂಥಾದ್ದರಿಂದ ಮಾತ್ರ. ರಾಧೆ ಇಂತಹ

ಪ್ರೇಮದ ಮೂರ್ತಸ್ವರೂಪಳು. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ಸ್ವರ್ಗಸುಖಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರು ಎಂದು ವಲ್ಲಭನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಸ್ತ್ರೈಣತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಭಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯ.[೩೭] ಕೆಲವು ಭಕ್ತರು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ತಮ್ಮ ಶಿಶುವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ನಲ್ಲನೆಂದೂ ಉಪಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುತಃ ಆತ್ಮರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಹಜ ಪತಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ.[೩೮] ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತಿ ಆತ್ಮವೂ ಸಹ, ಸತಿಯೊಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಪತಿಯನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸುವಂತೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸಬೇಕು.[೩೯] ಈ ವಾದವನ್ನು ಸೂಫೀವಾದದೊಡನೆ ಸುಖವಾಗಿ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಈ ರೀತಿ ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗದ ಬಾಗಿಲು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೆರವಾಗಿದೆ.

ಗೋಪಿಕೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ ಪುಷ್ಟಿಭಕ್ತಿಯು ಪರಮೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಪ್ರಸಕ್ತ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಲ್ಲಭನು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಮರ್ಪಣ (ಪ್ರಪತ್ತಿ) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸುಖವಾದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.[೪೦] ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನವೆಲ್ಲಾ ಆತ್ಮ ಸಮರ್ಪಣೆ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವುದು ಇವುಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದರಿಂದ ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗವೆನ್ನದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅವರು ಶ್ರುತಿಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಗವತವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಲೂ ಪಠಿಸುತ್ತಲೂ ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನವನ್ನು ಭಗವಂತನ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಸಮರ್ಪಿಸಬಹುದು.

ಗೋಕುಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ರಾಸಲೀಲೆಯು ಚಿರಂತನವಾದುದು; ಈ ಭಾವನೆಯು ಋಗ್ವೇದಮೂಲವಾದುದೆಂದು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ[೪೧]. (ಅಥವಾ ಈ ಭಾವನೆಯ ಜಾಡು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಂದು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ). ಈ ರಾಸಲೀಲಾ ಭಾವನೆಯು ಶುಕ ಮಹರ್ಷಿಯ ಕಾಲದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದವರೆಗೂ ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವಲ್ಲಭನು ಅದನ್ನು ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿಯ ನೆಳಲೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ವಲ್ಲಭನಿಗೆ ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದ ಆಸಕ್ತಿ; ಏಕೆಂದರೆ ಭಗವಂತ ಮತ್ತು ಆತನ ಚಲನವಲನಗಳೆಲ್ಲವೂ ರಾಗ ವಿವರ್ಜಿತವಾದುವು. ಮತ್ತು ರಾಸಲೀಲೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಚಿಂತನ ಮಾಡುವುದು ಮಾನವನನ್ನು ಪೂತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಅಂಕುರಾರ್ಪಣ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದರೆ ರಾಸಲೀಲೆಯನ್ನು ಅಪಾರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯವಿಲ್ಲ. ವಲ್ಲಭನ ರೀತ್ಯಾ ಗೋಪಿಯರು ವೇದಗಳು ಅಥವಾ ಶ್ರುತಿಗಳು; ಶ್ರುತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಏಕಮಾತ್ರ ವಿಷಯವಾದ ಭಗವಂತನೊಡನೆ ಸದಾ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನೊಡನಿರುವ ನಿರಂತರ ಸಂಬಂಧವು ರಾಸಲೀಲೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಉಪಸಂಹಾರ—ವಲ್ಲಭನು ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಪುಷ್ಟಿಧರ್ಮವನ್ನೂ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೇಲೆ ಬೋಧಿಸಿದನು. ಇವುಗಳೇ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ. ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಬೇಕಾದ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ನ್ಯಾಯಾಲಯ. ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದು. ಜಗತ್‌ಸತ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ-ಜ್ಞಾನ ಸಂಯೋಗ ಮುಂತಾದ ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದುವು. ಭಕ್ತಿ. ಪ್ರಪತ್ತಿ, ದೈವಾನುಗ್ರಹ ಈ ಭಾವನೆಗಳು ವಲ್ಲಭನಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದುವು. ಹಾಗಾದರೆ, ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಲ್ಲಭನ ಸ್ವಂತ ಕಾಣಿಕೆಯಾದರೂ ಏನು?

ಅದ್ವೈತವಾದ. ಭಗವಂತನು ರಸಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಆನಂದಮಯನೆಂಬ ಭಾವನೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧ ಗುಣಗಳ ಏಕತ್ರ ಸ್ಥಿತಿ. ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮದ ಭಾವನೆ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ

ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ವಾದ, ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ತಾನು ಹೊಂದದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು, ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಮರ್ಪಣೆ (ಪ್ರಪತ್ತಿ), ದೈವಾನುಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ದೃಢವಾದ ಅವಧಾರಣೆ, ಸೌಂದರ್ಯಮಯ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುರಾಗಮಯ ಭಕ್ತಿ ಈ ಭಾವನೆಗಳು ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶದ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳಾಗಿವೆ.

ವಲ್ಲಭನು ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಶಂಕರರನ್ನೂ. ಉಪಾಧಿ ವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಸ್ಕಾರನನ್ನೂ, ಅಂತಿಮಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತ್ರಯ್ಯೈಕತ್ವ ವಾದಕ್ಕಾಗಿ ರಾಮಾನುಜರನ್ನೂ, ದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಿಂಬಾರ್ಕನನ್ನೂ, ಶುದ್ಧ ದ್ವೈತವನ್ನು ವಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಧ್ವರನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೆಂದು ಶಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶಾಕ್ತರನ್ನೂ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಂದೂ (ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದರೂ ಕೂಡ ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಿದ್ದಾರೆ). ಶಂಕರರ ಅಭೀಷ್ಟವಾದ ಏಕೇಶ್ವರ ಧ್ಯೇಯವನ್ನಲ್ಲವೆಂದೂ ವಲ್ಲಭನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್‌ರವರು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗಾಢತೆಯಲ್ಲೂ, ತಾರ್ಕಿಕಶಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಶಂಕರರು ಅಸದೃಶರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವೇತ್ತರಾಗಿಯೂ, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಪಂಡಿತರಾಗಿಯೂ ಅಗ್ರಗಣ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ.[೪೩] ಅಂತು ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಲ್ಲಭನಿಗೆ ಸರಿಸಮಾನರಿಲ್ಲ; ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆತನದು ಶುದ್ಧ ಆಸ್ತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದ್ದು ನಮಗೆ ಕ್ರೈಸ್ತರ ಆಸ್ತಿಕವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಂಕರ ಮತ್ತು ವಲ್ಲಭರು ಎಂದೂ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಲಾರರು.

ಸ್ವತಃ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಪರಮಾತ್ಮನ ಉಪದೇಶದಂತೆ ವಲ್ಲಭನು ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೂ ಭಗವತ್ ಸೇವೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸಹ ಭಗವದಭಿಮುಖರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ದೌತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದನೆಂದು ಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ.[೪೪] ಹುಟ್ಟಿದಾಕ್ಷಣವೇ ಮಾತಾಪಿತರುಗಳಿಂದ ಕಸಿದುಕೊಂಡು ಬಹುಕಾಲಪರ್ಯಂತ ಅತಿ ದೂರದ ಸ್ಥಳವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪೋಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಮಾತಾಪಿತರುಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರಿಯದವರಾಗುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಅಗಲಿದ ಆತ್ಮಗಳು ಬಳಲುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದಾಗಿ—ಪ್ಲಾಟಿನಸನು ಎಂದಂತೆ—ವಲ್ಲಭನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಲ್ಲಭನ ಉಪದೇಶ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳ ಬದುಕನ್ನೂ ಸುಧಾರಿಸಿತಲ್ಲದೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ವಲ್ಲಭನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಹಿಂದಿ ಮತ್ತು ಗುಜರಾತಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಕಲೆ, ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಇವುಗಳು ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿ ಏಳ್ಗೆಗೊಂಡುವು. ಭಗವಂತನೊಡನೆ ಸದ್ಯಸ್ಸಾಯುಜ್ಯಾನಂದವನ್ನು ಪಡೆದು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಜೀವನವನ್ನೇ ಮರೆತುಕೊಂಡ ಯೋಗಿಗಳ (Mystics) ಒಂದು ನಿರಂತರ ಪ್ರವಾಹವು ವಲ್ಲಭ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಭಟ್ಟ. ಜಿ. ಎಚ್.: ವಿಷ್ಣುಸ್ವಾಮೀ ಮತ್ತು ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯ. (ರಿಪೋರ್ಟ್ VII. ಆಲ್ ಇಂಡಿಯಾ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಕಾನ್‌ಫರೆನ್ಸ್. ಪುಟಗಳು ೪೪೯-೬೫:: ವಿಷ್ಣುಸ್ವಾಮೀ ಮತ್ತು ವಲ್ಲಭರ ಬಗೆಗೆ ಮುಂದುವರಿದ ಟಿಪ್ಪಣಿ. ರಿಪೋರ್ಟ್ VIII. ಆಲ್ ಇಂಡಿಯಾ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಕಾನ್‌ಫರೆನ್ಸ್ ಪುಟಗಳು ೩೨೨-೮)

೨. ತತ್ತ್ವಾರ್ಥದೀಪ (ತ.), . ೫. (ವಾರಣಾಸೀ ಸಂಪಾದನೆ)

೩. ತ, I. ೭-೮.
೪. ತ., II. ೬೪. ೨೧೮, ೨೧೯.
೫. ಅಣುಭಾಷ್ಯ (ಅ.). II ೨.೨೬.
೬. ಸುಬೋಧಿನೀ (ಸು.) ಭಾಗವತ ಟೀಕೆ I. ೧.೧.
೭. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು (ಬ್ರ), I. ೧.೨; II. ೧.೨೭, ಇತ್ಯಾದಿ.
೮. ಅ., II. ೧.೧೪, ೨೭ ಇತ್ಯಾದಿ; ತ., I. ೨೪-೭, ೫೭, ೬೪.
೯. ಅ., I. ೧. ೩, ೧೨; II. ೧.೧೪, ೨೭; II. ೩.೧೮; ತ., I. ೧.೧೭, ೧೮, ೮೦-೨.
೧೦. ತ., I. ೬. ೧೪; II. ೧೧೮.
೧೧. ತ., I. ೨೯-೩೧, ೪೬, ೪೭, ೬೭-೭೯; II. ೮೪-೬; ಅ., I. ೧-೩, III. ೨.
೧೨. ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತಮಾರ್ತಂಡ, ೨೬-೯.
೧೩. ತ., I. ೧೨, ೨೦; II. ೯೦.
೧೪. ತ., II. ೧೧೯.
೧೫. ತ., II. ೯೮-೧೦೩.
೧೬. ಅ., I. ೪.೨೬; II. ೧. ೩೩; ತ., I. ೨೭, ೩೧-೪.
೧೭. ತ., I. ೪೩, ೪೪.
೧೮. ಸು., II. ೯, ೩೩; III. ೨೬, ೩೦.
೧೯. ತ., I. ೨೭, ೩೫-೭, ೪೮, ೪೯.
೨೦. ತ., I. ೪೦-೨.
೨೧. ಅ., II. ೩. ೧೭-೫೩; ತ.. I. ೩೨-೫, ೫೬-೮.
೨೨. ಅ., III. ೨. ೫.
೨೩. ಅ., II. ೧. ೩೪; ತ., ೧. ೭೮.
೨೪. ಪುಷ್ಟಿ-ಪ್ರವಾಹ-ಮರ್ಯಾದಾ (ಪು).
೨೫. ಅ., III. ೧. ತ., II. ೪-೯, ೨೫೪-೬೮.
೨೬. ತ., II. ೧-೪.
೨೭. ತ., II. ೧೦೩; ಅ., IV. ೩. ೧-೭.
೨೮. ಭಾಗವತ (ಭಾ), VII. ೫. ೨೩, ೨೪.
೨೯. ಕ., I. ೪೩-೫.
೩೦. ಮುಂಡಕ ಉಪನಿಷತ್., III. ೨.೩; ಕಠ ಉ., I. ೨.೨೨; ಶ್ವೇತಾ ಉ., III. ೨೦. ಇತ್ಯಾದಿ.
೩೧. ಅ., III. ೩. ೨೯, ೪೨; ೪. ೪೬; IV. ೧. ೧೩; ೨.೭; ೪.೯. ಭಾ.. II. ೧೦.೪; ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಕ್ತಾವಳೀ ೧೭.೧೮. ಪು. ಸು., (ಭಾಗವತ ಟೀಕಾ) X. ೩೬. ೫೫.
೩೨. ಅ., IV. ೪. ೧-೧೨.
೩೩. ಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಯ; ಕ., I. ೫೦-೨; II. ೨೦೯-೧೨, ೨೧೫-೧೭, ೨೧೯-೨೪.
೩೪. ಕ., I. ೫೪. II. ೨೪೯-೫೦.
೩೫. ಕ., III. ೨೨೬-೮.
೩೬. ಭಾ. X. ೨೬. ೧೫; VII. ೧. ೩೦; ಸು. (ಭಾ.ಟೀ), X. ೮೪. ೨೩.
೩೭. ಸು. (ಭಾ. ಟೀ), X. ೨೬ (೨೯ನೆಯ ವಲ್ಗೇಟ್). ೧; ೩೮,೩೧. ಹೋಲಿಸಿ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್‌ರವರ ಭಗವದ್‌ಗೀತಾ. ೧೯೪೮. ಪೀಠಿಕೆ ಪುಟಗಳು ೬೧, ೬೨.
೩೮. ಸು (ಭಾ. ಟೀ), X. ೨೬. ೨೪; ೪೪. ೬೦.
೩೯. ವಿವೇಕ ಧೈರ್ಯಾಶ್ರಯ, ೧೬, ೧೭. ಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಯ.
೪೦. ಋ.ವೇ., I. ೧೫೪. ೫.೬; ೧೫೬.೩; ೨೨. ೧೮-೨೧; VII. ೧೦೦.೪. X. ೧೧೩-೧೪ ಇತ್ಯಾದಿ; ಯ.ವೇ. VI. ೩; ತೈ. ಸಂ. I. ೩.೬.೧; ಅ., IV. ೨. ೧೫, ೧೬; ವಿದ್ವನ್ಮಂಡನ. ಪುಟಗಳು ೨೭೬-೩೪೯.
೪೧. ಜಿ. ಎಚ್. ಭಟ್ಟ. ತಾಮಸ ಫಲ ಪ್ರಕರಣ, ಸುಬೋಧಿನೀ ಪ್ರವೇಶ.
೪೨. ಸು. (ಭಾ. ಟೀ). X. ೨೬. ೪೨.

೪೩. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾ. ೨. ಪುಟಗಳು ೬೫೭-೮.
೪೪. ಸಿದ್ಧಾಂತರಹಸ್ಯ.

ಗ್ರಂಥಗಳು

ವಲ್ಲಭ:	ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಅಣುಭಾಷ್ಯ; ಭಾಗವತದ ಮೇಲೆ ಸುಬೋಧಿನೀ; ತತ್ತ್ವಾರ್ಥ ದೀಪನಿಬಂಧ-ಪ್ರಕಾಶಯುಕ್ತ. ಹದಿನಾರು ಭಾಷ್ಯಗಳು.
ವಿಟ್ಠಲ:	ವಿದ್ವನ್ಮಂಡನ. ಬೊಂಬಾಯಿ, ೧೯೨೬.
ಪುರುಷೋತ್ತಮ:	ಪ್ರಸ್ಥಾನ ರತ್ನಾಕರ. ಬೊಂಬಾಯಿ, ೧೯೦೮.
ಗೋಪೇಶ್ವರ:	ಭಕ್ತಿ-ಮಾರ್ತ್ತಂಡ. ವಾರಣಾಸಿ.
ಗಿರಿಧರ:	ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ ಮಾರ್ತ್ತಂಡ (ಚಾಖಂಬ. ಸಂ. ಗ್ರಂ. ಮಾ. ಸಂ. ೯೭.)
ಬಾಲಕೃಷ್ಣ:	ಪ್ರಮೇಯ ರತ್ನಾರ್ಣವ (ಚೌಖಂಬ. ಸಂ. ಗ್ರಂ. ಮಾ. ಸಂ. ೯೭.)
ಗಟ್ಟುಲಾಲ್:	ವೇದಾಂತ ಚಿಂತಾಮಣಿ, ಬೊಂಬಾಯಿ, ೧೯೧೮.
ಗಟ್ಟುಲಾಲ್:	ಸತ್-ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾರ್ತ್ತಂಡ. ಬೊಂಬಾಯಿ. ೧೯೪೨.
ಶಾಸ್ತ್ರಿ. ಎಂ. ಜಿ.:	ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರದೀಪ. ಬೊಂಬಾಯಿ. ೧೯೩೭.

ವೇದಾಂತ — ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಗಳು

(ಉ) ಚೈತನ್ಯ (ಅಚಿಂತ್ಯ-ಭೇದಾಭೇದ)

೧. ಪೀಠಿಕೆ — ಇತರ ಪಂಥಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ

ಈ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಚೈತನ್ಯರ ದರ್ಶನದ ಕಥನವು ಗೌಡೀಯ ವೈಷ್ಣವರಿಂದ ಚೈತನ್ಯರದೇ ಎಂದು ಎಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ **ದಶಮೂಲ-ಶ್ಲೋಕ**ಗಳನ್ನು (ಹತ್ತು ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ.

ಚೈತನ್ಯರ ದೀಕ್ಷಾಗುರು ಮತ್ತು ಸಂನ್ಯಾಸಗುರು ಇವರು ಮಾಧ್ವರಾಗಿದ್ದರೂ ಚೈತನ್ಯರು ತಾವು ಮಾಧ್ವಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ಮತ್ತು ತಾವು ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ವರ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಎಣಿಸಿದ್ದರೂ **ದಶಮೂಲ-ಶ್ಲೋಕ**ದಿಂದ ಮತ್ತು ಅವರ ಶಿಷ್ಯರು ಹೇಳಿರುವ ಅವರ ಉಪದೇಶಕಥನದಿಂದ ತೋರುವಂತೆ ಅವರು ನಿಜವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದುದು ನಿಂಬಾರ್ಕರ ಮತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಾಭೇದದ ಒಂದು ರೂಪವೆಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಬಹುದು. ನಮಗೆ ಬಂದಿರುವ ಚೈತನ್ಯರ ದರ್ಶನವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮಾಧ್ವವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ಈಶ್ವರ ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಭೇದವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿದ್ದರೂ ಶುದ್ಧವಾದ ದ್ವೈತವಾದವಲ್ಲ; ಅದು ನಿತ್ಯವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಭೇದವಾಗಿದೆ, ತಾರ್ಕಿಕ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕಾಗದ ಭೇದವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಭೇದವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಮಾಧ್ವರ ದ್ವೈತವಾದದ ಒಂದು ರೂಪವಲ್ಲ, ಸಮಸ್ತ ದ್ವೈತಗಳನ್ನೂ ತರ್ಕಾತೀತವಾದ ಒಂದು ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸುವ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿರುವ ಪೂರ್ಣವಾದ ಅಚಿಂತ್ಯ-ಭೇದಾಭೇದವೆಂದು—ಅದು ಸರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ—ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವದ ಅಂಗೀಕಾರ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಮಾಯಾವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ-ಭಾವನೆ ಇವುಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ—ಇವು ಎಲ್ಲಾ ವೈಷ್ಣವಪಂಥಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ವೈಷ್ಣವಪಂಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಆಗಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಸಮಾನವೆಂದು ಎಣಿಸಿರುವ ಸಮಸ್ತ ಶೈವ-ಶಾಕ್ತರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ವೈಷ್ಣವರಾದ ಚೈತನ್ಯರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ; ಪರಮಸತ್ಯವಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಒಂದು ಕೆಳಗಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಂಬುವ ಗೌಡೀಯ ವೈಷ್ಣವರು ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಪರ್ಯಸ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ—ತನ್ನ ಜೀವರೊಂದಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೇಮಮಯವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವ ಪೂರ್ಣಸತ್ಯದ ಪಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕವಾದದ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ರಾಧಾ-ಕೃಷ್ಣ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಭಗವಂತ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಗೌಡೀಯ ವೈಷ್ಣವರ ಭಾವನೆಯು ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ; ಈ ಭಾವನೆಯು ಚೈತನ್ಯ, ನಿಂಬಾರ್ಕ ಮತ್ತು ವಲ್ಲಭ ಇವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ರಾಮಾನುಜೀಯರಿಂದಲೂ ಮಾಧ್ವರಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ: ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರೈಸ್ತರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗವು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ರಾಮಾನುಜೀಯರಿಗೂ ಮಾಧ್ವರಿಗೂ ಸ್ವರ್ಗ ವೆನಿಸಿರುವ ವೈಕುಂಠದಲ್ಲಿ ಇವರು ಭಗವಂತನನ್ನು ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯಾದ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಯಾದ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಯೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿರುವ ವಿಷ್ಣು ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಗವಂತನನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಎರಡು ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಮೂಲವೂ ಅತ್ಯಂತವೂ ಆಗಿದೆ. ವೈಕುಂಠ ವನ್ನೂ ಅದರ ನಿವಾಸಿಗಳನ್ನೂ ಆಳುತ್ತಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಮೀ-ನಾರಾಯಣ ಎನಿಸಿರುವ ಭಗವಂತ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಪ್ರಣಾಮವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಅತಿಶಯ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ಮತ್ತು ಯಶಸ್ಸು ಇವುಗಳಿಗೆ ಗೌರವವನ್ನು ತೋರಿಸುವಾಗ ಅವನೊಂದಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟ ಜೀವನಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ದೂರದಿಂದಲೇ ಮಾಡ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ರಾಧಾ ಎನಿಸಿರುವ ಭಗವಂತ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ: ಭಗವಂತನು ಸಖ, ಮಗು, ಪ್ರಿಯತಮ ಎಂಬ ವೃಂದಾವನಲೀಲೆಯ ನಿಕಟವಾದ ಮಾನುಷ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಸಖ್ಯದ ರುಚಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾಧುರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಭಗವಂತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ; ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ಮತ್ತು ಯಶಸ್ಸು ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಕೊಡುವ ಲಕ್ಷ್ಮೀ-ನಾರಾಯಣರ ಭಾವನೆಯು ಒದಗಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಶ್ರೇಷ್ಠತರವೂ ಮಧುರವೂ ಆದುದೆಂದು ಚೈತನ್ಯ, ವಲ್ಲಭ ಮೊದಲಾದವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ನರರೂಪ ವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸದೆ (**ನರರೂಪಮ್ ಅನತಿಕ್ರಮ್ಯ**) ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸುವ ಭಗವಂತನ ರೂಪವು ಮಾಧುರ್ಯರೂಪವೆಂದು **ಸಿದ್ಧಾಂತ-ರತ್ನ**ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ; ಇದು ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ವಿಷಯಾತೀತವಾದ ಯಶಸ್-ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ದ್ವಾರಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭಗವಂತನ ಚತುರ್ಭುಜರೂಪದಲ್ಲಿ) ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಐಶ್ವರ್ಯ ರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳೂ ಭಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ; ಆದರೆ ಐಶ್ವರ್ಯರೂಪವು ಭಯ ಶರಣಾಗತಿ ಮತ್ತು ಮರ್ಯಾದೆ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಮಾಧುರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಪ್ರೇಮ, ಸಖ್ಯ, ಪ್ರೀತಿ ಇವುಗಳ ಆಪ್ತರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

೨. ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ದಶ–ಮೂಲ-ಶ್ಲೋಕದ ಹತ್ತು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕುರಿತೂ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಗೌಡೀಯ ವೈಷ್ಣವರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ ಗಳನ್ನು ಕುರಿತೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಪ್ರಕಾರ ವೇದಗಳು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ; ವೇದದ ಮೂಲೋಪದೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಗಳೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಉಳಿದವು ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುವೋ ವೇದದ ಆದೇಶಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಪ್ರಮೆಗೆ ಮೂಲ ವಾಗಿವೆ. ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆಯಿಲ್ಲ. ಯುಕ್ತಿಗಳು

ವೇದೋಪದೇಶಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ವರೆಗೆ ಮತ್ತು ವೇದದ ಆದೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವರೆಗೆ ಅವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ಧಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾರ್ಕಿಕಭಾವನೆಯ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ತರ್ಕ ಇವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ; ಆದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ದೇಶಕಾಲಾವಚ್ಛಿನ್ನ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇವು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಜಡಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಷಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳು ಅಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು, ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಋಷಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉತ್ತಮವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಅತಿಕ್ರಮಿಸಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಪರತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ವೇದಗಳು—ಎಂದರೆ ಋಷಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳ ದಾಖಲೆಗಳು–ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿವೆ.

೩. ಪರತತ್ತ್ವ

ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಗಳು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ? ಚೈತನ್ಯರ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಪರತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಗಳ ಉಪದೇಶವು ಹೀಗಿದೆ: ಹರಿಯು ಪರತತ್ತ್ವವು, ಎಂದರೆ ಅವನೇ ಭಗವಂತನು. ಹರಿಯ ಅಂಗಕಾಂತಿಯು ಶಂಕರರ ನಿರ್ವಿಶೇಷ-ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಹರಿಯ ಒಂದು ಅಂಶವು ಸೃಷ್ಟ-ಜಗತ್ತಿನ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು. ಹರಿಯು ಅಂಶಿ, ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಂಶ; ಹರಿಯು ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವ, ಅವನಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭೆಯೇ ನಿರ್ವಿಶೇಷ-ಬ್ರಹ್ಮ. ಹರಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ, ಐಶ್ವರ್ಯ, ವೀರ್ಯ, ಯಶಸ್ಸು, ಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ—ಇವು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿವೆ. ಅಚಿಂತ್ಯ-ಪೂರ್ಣವಾದ ಈ ಷಡ್ಗುಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹರಿ. ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಗೌಣ ಎಂದು ಸಂಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಈ ಗುಣಗಳು ಒಂದೇ ದರ್ಜೆಗೆ ಸೇರಿದುವಲ್ಲ. 'ಅಂಗಿ' ಆಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರೀಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗುಣವಾಗಿದೆ; ಐಶ್ವರ್ಯ, ವೀರ್ಯ, ಯಶಸ್ಸು ಇವುಗಳು ಗೌಣಗಳಾಗಿವೆ. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವೈರಾಗ್ಯಗಳು ಅವನ ಯಶಸ್ಸಿನ ದೀಪ್ತಿಯಾಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಶಂಕರರು ಒತ್ತಿಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನ-ವೈರಾಗ್ಯಗಳು ಭಗವಂತನ ಗೌಣವಿಶೇಷಣದ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿವೆ; ಇದರಿಂದ ಅವು ಭಗವಂತನ ಅಂಗಕಾಂತಿಯಂತೆ ಏಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಗುಣಗಳು ಶಂಕರರ ನಿರ್ವಿಶೇಷ-ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ, ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ-ಸ್ವರೂಪನಾದ ಹರಿಯ ಕೇವಲ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಗ್ನಿಯ ದೀಪ್ತಿಯು ತನ್ನ ಮೂಲವೂ ಆಧಾರವೂ ಆದ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಭಗವಂತನ ಅಂಗಕಾಂತಿಯಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ-ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಮೂಲವೂ ಆಧಾರವೂ ಆದ ಭಗವಂತನ ಅಪ್ರಾಕೃತ-ರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನಾದ ಹರಿಯು ತನ್ನ ಪೂರ್ಣರೂಪದಲ್ಲಿ (ತನ್ನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಾದ) ಕೃಷ್ಣ-ರಾಧೆಯರ ಅದ್ವಯರೂಪ-ದ್ವಯವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಅ-ಪೃಥಕ್ಕಾದ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರೇಮಗಳೆಂಬ ಬಂಧನದಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪೂರ್ಣರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಭಗವಂತನಾದ ಹರಿಯ ಅಂಶಾವತಾರವೇ ಪರಮಾತ್ಮನು (ಎಂದರೆ ಜಗದಂತರ್ಯಾಮಿಯು) ಎನ್ನಿಸಿದೆ. ಹರಿಯು ತನ್ನ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳಾದ ಐಶ್ವರ್ಯ-ವೀರ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾಯಾ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ

ಮೇಲೆ ವಿಷ್ಣುರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಒಂದು ಅಂಶದಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹರಿಯು ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿದ್ದರೂ ಜಗದಾತ್ಮನಾದ ವಿಷ್ಣುವು ತನ್ನ ಮೂಲವಾದ ಭಗವಂತನ ಸಂಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಕಡಮೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನಂತವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವವು ಅನಂತದಂತೆ ಪೂರ್ಣವೂ ಅನಂತವೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡಿರುವ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಗಿರುವುದೆಂಬುದು ನಿಜ; ಆದರೂ ಅನಂತದ ಅಂಶವು ತಾನು ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಪೂರ್ಣದ ಅಪರಿಮಿತತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಪೂರ್ಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಪೂರ್ಣವು ಏನನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಗಳ ಆನಂತ್ಯನಾದ ಹರಿಯು ಹೇಗೆ ದೇಹಾವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಕೃಷ್ಣರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಏಳುತ್ತದೆ. ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಆನಂತ್ಯವೆಂಬ ಗುಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಂಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಸಮರ್ಥತೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭೌತವಸ್ತುಗಳ ಗುಣಗಳನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯು ಎದ್ದಿರುತ್ತದೆಂಬುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ. ಭೌತವಸ್ತುಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸತ್ತ್ವ ರಜಸ್ಸು ತಮಸ್ಸು ಇವುಗಳ ವಿಷಮಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ಇವು ದೇಶ-ಕಾಲಗಳಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಭೌತವಸ್ತುವು ಒಂದು ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇರಲಾರದು. ಆದರೆ ಭಗವಂತನ ವಿಗ್ರಹವು ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವಮಯವಾಗಿರುವ ಅಪ್ರಾಕೃತ-ರೂಪವಾಗಿದೆ, ಮಿಶ್ರಸತ್ತ್ವಮಯವಾದ ಅಥವಾ ತಾಮಸಿಕ-ರಾಜಸಿಕ ಭೂತಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಸತ್ತ್ವದ ಭೌತಶರೀರಗಳಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಭೌತಶರೀರವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇರಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ ಭಗವಂತನ ಶರೀರದಂತೆ ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವಮಯವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ-ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಇದು ಅಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಭಗವಂತನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿ ರೂಪರೇಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವುಳ್ಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು, ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಅವನ ಅಚಿಂತ್ಯ-ಗುಣಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ.

ಭಗವಂತನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಅಥವಾ ಶರೀರವನ್ನು ವಿಶೇಷಿಸುವ ಅಚಿಂತ್ಯಗುಣಗಳು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅನಂತಶಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ಭೇದಾಭೇದವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಭಗವಂತನು ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ತಾನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ಅಭಿನ್ನನಾಗಿರುವಾಗ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ವಿಭಿನ್ನಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಯವಾಗದ ಒಂದು ಅತಿಶಯವಾದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತರ್ಕಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಗವಂತನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ: ಪರತತ್ತ್ವವಾದ ಸ್ವ-ರೂಪ-ಶಕ್ತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರಗಳು; ಅವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ: **ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿ** ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ, **ಜೀವ-ಶಕ್ತಿ** ಎಂದರೆ ನಾನಾ ಜೀವಾತ್ಮರಾಗುವ ಶಕ್ತಿ, **ಮಾಯಾ-ಶಕ್ತಿ** ಎಂದರೆ ಅಚೇತನ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಶಕ್ತಿ. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಕೃತ ಜಗತ್ತಿನ ಅಚೇತನತ್ವವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂಬುದೂ ಅಥವಾ ಅನಂತವಾದ ಪರತತ್ತ್ವವು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಏಕತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯನ್ನು ತರದೆ ಪರಿಮಿತವೂ ಅನೇಕವೂ ಆದ ಜೀವಾತ್ಮರಾಗುತ್ತದೆಂಬುದೂ ನಮ್ಮ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಒಂದು ರಹಸ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿ ಜೀವಶಕ್ತಿ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯವೆಸಗುವ ಈ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ ಯಾವುದು? ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯೂ ಕೂಡ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಆನಂದವನ್ನೂ (ಹ್ಲಾದಿನಿಯನ್ನೂ), ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಆನಂದದ ಅನುಭವವನ್ನೂ (ಅರಿವನ್ನೂ) ಒಳಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಹ್ಲಾದಿನೀ (ಎಂದರೆ ಆನಂದ), ಸಂಧಿನೀ (ಎಂದರೆ ಸತ್), ಸಂವಿತ್ (ಎಂದರೆ ಚಿತ್)—ಇವು ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಶಂಕರರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜೀವ-ಜಗತ್ತುಗಳೊಡನೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾಯಾ-ಯವನಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದು ಮಿಥ್ಯಾರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ತಟಸ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಶಂಕರರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸಾಂಬಂಧಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರದ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಚೈತನ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ (ಮತ್ತು ಇತರ ವೈಷ್ಣವಪಂಥಗಳಿಗೂ ಕೂಡ) ಅನುಭವಗೋಚರವಾದ ಜಗತ್ತು ಮಾಯೆಯಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ತಟಸ್ಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವರೂಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರಗಳೇ ತಟಸ್ಥವಾಗಿವೆ. ಶಂಕರರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಚೈತನ್ಯರಿಗೂ ಅವರ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿ ಜೀವಶಕ್ತಿ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಎಂಬಿವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬದ್ಧವಾಗದ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪಗಳಾಗಿರದೆ ಭಗವಂತನ ಹ್ಲಾದಿನೀ, ಸಂಧಿನೀ, ಸಂವಿತ್ ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ವಿವಿಧ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿಯು ಯಾವುದು? ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವಾದ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೇನು? ಚಿತ್ತಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಭಗವಂತನ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭೇದಾಭೇದವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ; ಎಂದರೆ ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯಾದ ರಾಧೆ ಇವರಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ, ಆದರೂ ಪರಸ್ಪರ ಅಭೇದವಾಗಿ ಇರುವ ಭೇದಾಭೇದ. ಸಂಧಿನೀಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಅಪ್ರಾಕೃತ ಜಗತ್ತು (ವೃಂದಾವನ) ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿ ಇವುಗಳು ತೋರುವ ಹಾಗೆ, ಸಂವಿತ್ತು ಭೇದಾಭೇದದಲ್ಲಿ ಆನಂದದ ಅನುಭವವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಹ್ಲಾದಿನೀಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ವರೂಪಗ್ರಹಣವು ರಾಧಾಕೃಷ್ಣರ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೇಮವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂತರಂಗಶಕ್ತಿ ಎನ್ನಿಸಿರುವ ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿಯು ಏಕಾಗ್ರವೂ ಮತ್ತು ಒಳಮುಖವೂ ಆದ, ಕೇಂದ್ರಾಭಿಗಾಮಿಯಾದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ; ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವುಳ್ಳ ಅಖಂಡ ಪೂರ್ಣವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ಣದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶವೂ ಅದರ ಮುಖ್ಯಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಇದನ್ನು ಅನೇಕವನ್ನು ಏಕವಾಗಿಯೂ ಏಕವನ್ನು ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಸ್ಥಿರಭೇದಗಳನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಿಚ್ಛೇದಗಳನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಐಕ್ಯವಾದ ಚೇತನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು.

ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರವಾದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿಗಿಂತ ತೀರ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯು ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡಿರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಐಕ್ಯರೂಪವಾದ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಭಗವಂತನೆಂದು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿದರೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಅವನನ್ನು ಪ್ರಾಕೃತಜಗತ್ತಿನ ಜಡತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಮಾಣುಗಳೂ

ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವೂ ಆದ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು—ಇವುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಭಗವಂತನ ಬಹಿರಂಗಶಕ್ತಿ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ: ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ ಪ್ರಸಾರಣವೂ ಆತ್ಮವಿಚ್ಛೇದವೂ ಆದ ಕೇಂದ್ರಾಭಿಗಾಮಿ ಶಕ್ತಿ; ಇದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವು ಅಚೇತನ ವಾಗಿ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧಭೌತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಲ್ಲದೆ ಅದ್ವೈತದೃಷ್ಟಿಯು ವೈಶೇಷಿಕರೂಪವಾದ ಅನೇಕತತ್ತ್ವವಾದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಕ್ಕೂ ಎಡೆಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿ ಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವು ಭೇದಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಅತಿಕ್ರಮಿಸುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಐಕ್ಯವಾದ ಸಹಜರೂಪದಿಂದ ಕಂಡರೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಪರ್ಯಸ್ತವಾಗಿದೆ; ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಖಂಡಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಖಂಡಖಂಡ ವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿಯು ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸಿದರೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಅದರ ವಿಪರ್ಯಯವಾದ ಅಥವಾ ಛಾಯೆಯಾದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪೂರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ಅಂಶವು ಅಂಶವಾಗಿ ಕಾಣದೆ ತಾನೇ ಪರಮಾರ್ಥಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಪಡೆದಿರುವ ಪೂರ್ಣವೋ ಎಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿಯು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಅಜಡವೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೂ ಆದ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ಚೈತನ್ಯವು ನಿತ್ಯಸುಪ್ತವಾಗಿರುವ ಅಚೇತನ ಜಗತ್ತಿನ ಜಡತ್ವವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

೪. ಜೀವ

ಭಗವಂತನ ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ಪೂರ್ಣಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅವನ ಮಾಯಾ ಶಕ್ತಿಯು ತೋರಿಸಿರುವ ವಿಕೃತವಾದ ಅನುಕರಣಕ್ಕೂ ನಡುವೆ **ಜೀವಶಕ್ತಿ** ಇರುವುದು; ಇದೇ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಜೀವಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕೃತ ಅನುಕರಣ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಜೀವಶಕ್ತಿಯು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದೃಷ್ಟಿ ಅನಾಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ದ್ವಯಶಕ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಗೂ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಸೇರಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮನ ದ್ವಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಇದು **ತಟಸ್ಥಶಕ್ತಿ** ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ನದಿಯ ದಡವು ನದಿಗೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಇರುವ ಭೂಮಿಗೂ ಸೇರಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಜೀವನು ಭಗವಂತನ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವದ ಸಹಜಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧರಹಿತವಾದ ವಿಶೇಷ ಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿರುವ ಭೌತಜಗತ್ತಿನ ಜಡತ್ವವೆಂಬ ಅವನ ಖಂಡವಾದ ಅವನ ಹೊರಗಿನ ತೋರ್ಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭಗವಂತನು ಒಂದು ಕಡೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬದ್ಧವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಣುಗಳಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ತೋರ್ಕೆಯು ಭೌತ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಮಿತವಾಗುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜೀವಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭಗ ವಂತನು ಅನಂತವೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುವಾಗ ಅವನು ಜೀವರೂಪ ದಲ್ಲಿ ಪರಿಮಿತನೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನೂ ಅಣುಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳವನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ; ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಸೆಳೆತಗಳಿಂದ ದಾರಿತಪ್ಪುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪ ದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಲೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಥನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ಜೀವಶಕ್ತಿಯು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಆವಿರ್ಭಾವದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರು

ವುದರಿಂದ ಅದು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಬೇಕು.

೫. ಬಂಧನ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ

ಜ್ವಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಹಾರುತ್ತಿರುವ ಕಿಡಿಗಳು—ಇವುಗಳಿಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಮತ್ತು ಜೀವರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜ್ವಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಗ್ನಿಯು ಕಿಡಿಗಳನ್ನು ಹಾರಿಸುವಂತೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಿಡಿಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಚಿಕ್ಕದಾದರೂ ತಮ್ಮ ಮೂಲದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿರುವಂತೆ ಪೂರ್ಣ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವವಾದ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಪೂರ್ಣಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಜೀವರನ್ನು ಕಿಡಿಗಳಂತೆ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವನು ಭಗವಂತನಿಂದ ಭಿನ್ನನೂ ಅಭಿನ್ನನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ: ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವಾದ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಅಭಿನ್ನನು, ತನ್ನ ಅಣುಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾದಂತೆ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಿತವಾಗಿ ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಭಿನ್ನನು. ಆದುದರಿಂದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೂ ಆದ ತತ್ತ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಮಾಯಾಧೀಶನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಎಂದರೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಒಡೆಯನೂ ಚಾಲಕನೂ ಆಗಿ, ಜಡವೂ ಖಂಡವೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ತನ್ನ ಪೂರ್ಣ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಪರಮಾಣುವೂ ಆದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಜೀವನು ಮಾಯಾಧೀನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಎರಡು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವೆಸಗುತ್ತದೆ: (೧) ಜಡವಾದ ಭೌತಜಗತ್ತಿನ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ **ಪ್ರಧಾನ** ಮತ್ತು (೨) ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ **ಅವಿದ್ಯೆ**: ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ನಿತ್ಯವೂ ಭಗವಂತನಿಗೆ ತಾನು ಶೇಷನಾಗಿರುವ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಮರೆತು ತನಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವಾತ್ಮನ ಆಸುರೀ ಆತ್ಮಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವಿಸ್ಮೃತಿ ಇವು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ; ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿರುವ ನಿಜವಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅತಿಶಯವಾದ ಗುಣಗಳೂ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ನರಳಾಟವೂ ಆಶಾಭಂಗವೂ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತವೆ.

ಭೌತಜಗತ್ತು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯವೂ ವಿಕಾರವೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಮಿಥ್ಯಾಭಾಸವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಇದು ತನ್ನ ಮೂಲದ ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಅಣುವೂ ಆದ ಜೀವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಬಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ಭೌತಜಗತ್ತು ಜೀವನ ಭ್ರಮೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಸ್ವರೂಪತಃ ನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅಥವಾ ಜೀವನ ಮೇಲಿರುವ ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಅನಿತ್ಯವೆಂಬುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜವಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಭೌತಜಗತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮನ ದೋಷಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥವಿದೆ: ಇಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಮೂಢನಾದ ಮತ್ತು ಭಗವಂತನನ್ನು ಮರೆತ ಜೀವನು ಪುನಃಪುನಃ ಉಂಟಾಗುವ ಆಶಾಭಂಗಗಳ ಮತ್ತು ಅಪಜಯಗಳ ಮೂಲಕ ಭವಮಾರ್ಗದ ನಿಃಸಾರತೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಸತ್ಯವೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಪಥದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತಾನೆ.

ಆಸುರಿಯೂ ಸಾಂಸಾರಿಕವೂ ಆದ ಈ ಪಥಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಪಥವು ಯಾವುದು? ಚೈತನ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾದ

ಇದೊಂದು ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ: ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ, ಆತ್ಮಸಮರ್ಪಣ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮ; ಇಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನು ತಾನು ಭಗವಂತನ ಅಂಶವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಸರ್ವದಾ ಶೇಷ ನೆಂದೂ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸಾರಮಾರ್ಗವು ಆತ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯ ಮತ್ತು ಹಠಮಾರಿತನದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ; ಇದರಲ್ಲಿ ಜೀವನು ತನ್ನ ನಿತ್ಯ ಶೇಷತ್ವವನ್ನು ಮರೆತು, ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ದುರಾಗ್ರಹವುಳ್ಳ ಸುಳ್ಳು ಹಕ್ಕಿನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪುನಃಪುನಃ ಉಂಟಾಗುವ ಆಶಾಭಂಗಗಳಿಂದಲೇ ಅಪಜಯಗಳಿಂದಲೇ ಜೀವಾತ್ಮನು ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿಂತಿಸಲು ಮತ್ತು ತಾನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪೂರ್ಣದ ಶೇಷಾಂಶವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಜ್ಞಾನದ ಅರುಣೋದಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ: ಆಶಾಭಂಗಗಳ ಮತ್ತು ದುಃಖಸ್ಥಿತಿಗಳ ಶಿಕ್ಷಣಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನು ಸಂಸಾರಮಾರ್ಗಗಳ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗ್ರಹಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಭಗವಂತನ ನಿತ್ಯಶೇಷನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಯೇ ವಿನಾ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿ ತಾನೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಆಶಾ ಭಂಗದ ಮತ್ತು ಅಪಜಯದ ಆಘಾತವಾಗಿ ಮೊದಲು ಬರುವುದೋ ಮತ್ತು ಕಾರಣದ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಕ ತರುವಾಯ ಬರುವುದೋ ಅದೇ ಜೀವನ ಶೇಷತ್ವವೆಂಬ ಸ್ವರೂಪದ ಮಾನಸಿಕ ಗ್ರಹಣವಾಗುತ್ತದೆ; ಇಂಥ ಜ್ಞಾನವು ಜೀವನ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನೂ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಸಂಕಲ್ಪ ವನ್ನೂ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಕ್ರಮೇಣ ಅವನನ್ನೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವುದು ಮೊದಲು ಭಾವನಾರೂಪವಾಗಿಯೂ ಕೇವಲ ಮಾನಸಿಕ ಸಮ್ಮತಿಯಂತೆಯೂ ಕಾಣುವುದೋ ಅದು ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ—ಮಾನಸಿಕ, ಭಾವುಕ, ಸಾಂಕಲ್ಪಿಕ—ನಿರುಪಾಧಿಕ ವಾದ ಆತ್ಮಸಮರ್ಪಣವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಪರಮಾವಧಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದೆ: ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವೈರತೆಯು ಎಲ್ಲ ದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವಂತನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಸಮಷ್ಟಿಜೀವನದ ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ನೈತಿಕವೂ ಆದ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಮಿತ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಪೂರ್ಣಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಪೂರ್ಣಜೀವನದ ಕಡೆಗೆ ಇಡೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಸೆಳೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಆತ್ಮಾಕರ್ಷಣವು—ತನ್ನ ಉತ್ತಮಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ—ತನ್ನನ್ನೇ ಬರಿದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಧ್ಯಾನರೂಪವಾದ ಪ್ರಪತ್ತಿಯಲ್ಲ, ಪೂರ್ಣ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನಕ್ಕಿಂತ ಕಡಮೆ ಯಾದ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ದುಷ್ಪೂರವಾದ ಆತ್ಮಕ್ಷುಧೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಪಿಪಾಸೆ ಎಂಬ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಾದ ಬಯಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು **ರಾಗಾತ್ಮಿಕಾ ಭಕ್ತಿ:** ಕೇವಲ ಮಾನಸಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಯಾದ ಭಕ್ತಿಯಾಗಿರದೆ ಪೂರ್ಣಜೀವನದ ಕಡೆಗೆ—ಪೂರ್ಣಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದ ನಿತ್ಯಶೇಷದಂತೆ— ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಂತುವಿನ ಸೆಳೆತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೧] ರಾಗಾತ್ಮಿಕಾಭಕ್ತಿಯ ತುತ್ತ ತುದಿಯು **ಮಹಾಭಾವ**ವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಇದು ಜೀವನಲ್ಲಿ ಮೂಲ-ದೈವಿಕ-ಪ್ರತಿಯ ಛಾಯೆ ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಈ ಮೂಲಪ್ರತಿಯು ರಾಧಾಕೃಷ್ಣರ ಅನ್ಯೋನ್ಯಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮದ ಪೂರ್ಣತೆಯು ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ ಸಫಲವಾಗುತ್ತದೆ, ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಲ್ಲ ದಿದ್ದರೆ ಶೂನ್ಯವೂ ಅಪೂರ್ಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಭಗವಂತನ ಅಂಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗೆ ನಿತ್ಯಶೇಷನಾದ ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರ್ಯವಸಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಭಕ್ತಿಯೊಂದೇ ಅವನ ಜೀವನವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಭಕ್ತಿಯು ಸ್ವಭಾವತಃ ಜೀವನಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು,

ಉದ್ಧಾರವಾಗಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರೂ ಭಗವಂತನ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪದ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಭಕ್ತರಾಗಿರುವರು. ಜೀವನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಭಕ್ತಿಯು **ನಿತ್ಯಮುಕ್ತ**ರಲ್ಲಿ ಸರ್ವದಾ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವರು ವೈಕುಂಠ ವೃಂದಾವನ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ನಿತ್ಯ ಅನುಚರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ದಿವ್ಯಲೋಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತರು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಹೊರಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದು ಅದರ ಸೆಳೆತಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ **ಬದ್ಧ ಜೀವರು** ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ: ಇವರು ಮಾಯೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಅದರ ಮೋಹಕಶಕ್ತಿಯಿಂದ ದಾರಿತಪ್ಪಿ ಮರುಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಬದ್ಧಜೀವನು ಅನುಭವ-ಶಿಕ್ಷಣ-ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಾಂಸಾರಿಕಮಾರ್ಗದ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರ್ಯವಸಾನದ ಪೂರ್ಣತೆಯ ದೈವಿಕಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ವರೆಗೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಮೊದಲು ಸುಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಉಂಟಾದಾಗ ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಭಕ್ತಿಯು ತನಿನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತು ಜೀವನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತದೆ; ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇವೆ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರೇಮ ಎಂಬ ಕಟ್ಟುಗಳ ಮೂಲಕ ಜೀವನು ಭಗವಂತನಿಗೆ ನಿತ್ಯಶೇಷನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಂಸಾರಿಕಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗುವ ಭಕ್ತಿಪ್ರೇಮಗಳು ಹೀಗೆ ಅವನ ನೆನಪು ಅಥವಾ ಆತ್ಮಪ್ರಕಾಶನ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ ಹೊಸದಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಗುಣವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಬದ್ಧ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಎರಡು ಜೀವವರ್ಗಗಳಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗೂ ಏಳಿಗೆಗೂ ಅನುರೂಪವಾದ ಕೆಲವು ಸಂಸಾರೀ ಜೀವರ ಉಪವರ್ಗಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರೀಜೀವರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸಸ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಏಳಿಗೆ—ಇವುಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮಟ್ಟಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ—ಕೆಲವು ಮನುಷ್ಯರು ತಾವು ಭಗವಂತನಿಗೆ ನಿತ್ಯಶೇಷರೆಂಬ ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆತು ಕೇವಲ ಸಂಸಾರೀ-ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಳುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಕೆಲವರು ತಾವು ಭಗವಂತನ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಂಶರು ಎಂಬ ನಿಯತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರೇಮ-ಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಜೀವಾತ್ಮನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನೂ ಪರಿಮಿತನೂ ಆದುದರಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವನೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭ. ಜ್ಞಾನವಿಕಾಸದ ಮೂಲಕ ಭಾವನೆಯು ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಗಾಢತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಕೇವಲ ಭಾವನೆಯಾದುದು ಭಕ್ತಿ-ಪ್ರೇಮಗಳ ಅನುರಾಗವನ್ನೂ ಗಾಢಪರಿಚಯವನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರ ಭಕ್ತಿಯು ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ—ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿವ್ಯಾಪಾರ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಭಾವನೆ ಇವು ಘನವಾಗಿ ದರ್ಶನರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ಭಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ನಿತ್ಯಶೇಷತ್ವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದರೂ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರ ಬುದ್ಧಿ ಭಾವ ಸಂಕಲ್ಪ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಕೊಂಡ ಸಮಗ್ರವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸುವ ಮಾನಸಿಕಪ್ರತಿಭೆಯ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಭಗವಂತ ಜೀವರು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಭೇದಾಭೇದವೆಂದೂ ತಾರ್ಕಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಜೀವಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಇವು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಭಗವಂತನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ-ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ: ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ವಿಭಿನ್ನಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ರೂಪವು ಪೂರ್ಣವೂ ಅವಿಕಾರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ವಿಭಿನ್ನಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಃಸ್ಥನೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿದವನೂ ಆಗಿರುವಾಗ ತಾನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನರೂಪದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಚಿತ್ ಜೀವ ಮಾಯಾ ಎಂಬ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಮತ್ತು ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಅಚಿಂತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಚೈತನ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು **ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿವರ್ತ-ವಾದ** ಮತ್ತು **ಬ್ರಹ್ಮ-ಪರಿಣಾಮ-ವಾದ** ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು **ಅಚಿಂತ್ಯ-ಭೇದಾಭೇದ**ವೆಂದು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವಿವರ್ತವಾದವು ಜಗದಾಭಾಸವನ್ನು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಇದರಲ್ಲಿ ಆಭಾಸವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತು ಪರಸತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ಜೀವರ ದೋಷ-ಪರಿಹಾರಸ್ಥಾನವಾದ ನಿಜವಾದ ಜಗತ್ತೆಂದು ಚೈತನ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಿಣಾಮವಾದದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು ಎನ್ನಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಭೇದಾಭೇದವು **ಶಕ್ತಿ-ಪರಿಣಾಮ-ವಾದ**ವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ: ಈ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವ-ಜಗತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರದೆ ಅದರ ಅಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿವೆ; ಎಂದರೆ ಚಿತ್-ಜೀವ-ಮಾಯಾ-ಶಕ್ತಿಗಳೆಂಬ **ಸ್ವರೂಪ**ದ ದುರ್ಭೇದ್ಯ-ಶಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕರೂಪದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತ ಅಚಿಂತ್ಯಭೇದಾಭೇದವೆನಿಸಿದ ಅದರ ದಿವ್ಯಶಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

ವ್ರಜಧಾಮದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಶಾಶ್ವತ ಸಹಚರರಾದ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇಂಥ ಭಕ್ತಿಯು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಸಂಸಾರೀಜೀವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿರೂಪವಾದ ರಾಗಾನುಗಾಭಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ; ಭಗವಂತನ ವ್ರಜಧಾಮದಲ್ಲಿರುವ ನಿಜಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಇದು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಂಥವಿವರಣ ಪಟ್ಟಿ

ಚೈತನ್ಯ: ದಶ-ಮೂಲ-ಶ್ಲೋಕ.
ಕೃಷ್ಣದಾಸ ಕವಿರಾಜ: ಚೈತನ್ಯ-ಚರಿತಾಮೃತ.
ವೃಂದಾವನದಾಸ ಠಾಕೂರ: ಚೈತನ್ಯ-ಭಾಗವತ.
ಲೋಚನದಾಸ ಠಾಕೂರ: ಚೈತನ್ಯ-ಮಂಗಲ.
ಬಲದೇವ ವಿದ್ಯಾಭೂಷಣ: ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ-ಗೋವಿಂದ-ಭಾಷ್ಯ.
ಬಲದೇವ ವಿದ್ಯಾಭೂಷಣ: ಸಿದ್ಧಾಂತ-ರತ್ನ.
ಜೀವ ಗೋಸ್ವಾಮಿನ್: ಷಟ್-ಸಂದರ್ಭ.
ರೂಪ ಗೋಸ್ವಾಮಿನ್: ಲಘು-ಭಾಗವತಾಮೃತ.
ಕೇದಾರನಾಥ ಭಕ್ತಿವಿನೋದ: ಜೈನ-ಧರ್ಮ.
ಕೇದಾರನಾಥ ಭಕ್ತಿವಿನೋದ: ಚೈತನ್ಯ-ಶಿಕ್ಷಾಮೃತ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫

ಶೈವ ಮತ್ತು ಶಾಕ್ತ ಮತಗಳು

(ಅ) ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ

೧. ಇತರ ಮತಗಳಿಗೂ ಈ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ

ತಮಿಳು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಶೈವಮತಕ್ಕೆ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುವರು. ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶೈವೇತರ ಮತಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಇತರ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲದ ಇತರ ಮತಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು.

(೧) ಪುರಪ್-ಪುರಾಕ್-ಚಮಯಮ್ (ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೊರಗಿನದು)
(೨) ಪುರಾಕ್-ಚಮಯನ್ (ಹೊರಗಿನದು)
(೩) ಅಹಪ್-ಪುರಾಕ್-ಚಮಯಮ್ (ಅಂತರ್ಯವಾದದ್ದು)
(೪) ಅಹಕ್-ಚಮಯಮ್ (ಅಂತರ್ಯತಮವಾದದ್ದು)

ಲೋಕಾಯತ, ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ವೇದ ಬಾಹ್ಯಮತಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೂರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೊರಗಿನವು. ಆ ಪಂಥದವರು ವೇದವನ್ನೂ ದೇವರನ್ನೂ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯ, ಮೀಮಾಂಸ ಏಕಾತ್ಮವಾದ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ ಮತ್ತು ಪಾಂಚರಾತ್ರಗಳು ಹೊರಗಿನವು. ಇವುಗಳು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಶೈವಾಗಮಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತರ್ಯಮತಗಳಾದ ಪಾಶುಪತ, ಮಹಾವ್ರತ ಕಾಲ, ವಾಮಭೈರವ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯವಾದ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಮತಗಳು ಶಿವನನ್ನು ಪರತತ್ತ್ವವೆಂದು ಒಪ್ಪಿವೆ; ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ತತ್ತ್ವವಿಭಾಗವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾಶಣವಾದ ಶೈವ, ಭೇದವಾದ ಶೈವ, ಶಿವಸಮವಾದ, ಶಿವಸಂಕ್ರಾಂತವಾದ, ಈಶ್ವರ ಅವಿಕಾರವಾದ ಮತ್ತು ಶಿವಾದ್ವೈತ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅಂತರ್ಯತರವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಇವು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಕೆಲವು ತತ್ತ್ವಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಬಹಳ ಹತ್ತಿರದ ಮತ್ತು ಬಹಳ ದೂರದ ಮತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಕ್ರಮದಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಈ ವಿಷಯ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ—

ಕಾಮಿಕಾದಿ ೨೮ ಶೈವಾಗಮಗಳು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಉಂಟು. ವೇದಗಳೂ ಆಗಮಗಳೂ ಈ ಎರಡೂ

ಈಶ್ವರವಾಣಿಯೇ ಆಗಿವೆ. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಸಮಾನವಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಆಗಮಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ತಿರುಮೂಲರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ತಮಿಳು ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಶಿವೋಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಶೈವಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವು 'ಸಂಗಂ' ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು. ಆಗ ೬೩ ನಾಯನಮಾರ್ ಅಥವಾ ಅಡಿಯಾರ್ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಭಕ್ತರು ಜನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸಾರಮಾಡಿದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪಾರ್, ತಿರುಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧರ್, ಸುಂದರಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾಣಿಕ್ಯ ವಾಚಕರ್ ಎಂಬುವರು ಶೈವಧರ್ಮದ ಹಿರಿಯರಾದ ಆಚಾರ್ಯರೆಂದು ಗೌರವವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಿಗೆ 'ಸಮಯಾಚಾರ್ಯ'ರೆಂಬ ಖ್ಯಾತಿಯೂ ಇದೆ. ಮೊದಲ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರು ಹಾಡಿರುವ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ 'ತೇವಾರಂ' ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆ ಇದೆ-ಮಾಣಿಕ್ಯ ವಾಚಕರ ಕೃತಿಗೆ 'ತಿರುವಾಚಕಂ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದವರ ಎದೆ ಕರಗದಿದ್ದರೆ ಕಲ್ಲಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಾಣ್ಣುಡಿಯಿದೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಜನರು ಶೈವಮತವನ್ನು ಕುರಿತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕೆಲಸವು ಇವರ ಮುಂದಿನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಬಿತ್ತು. ಈ ಮುಂದಿನವರನ್ನು 'ಸಂತಾನಾಚಾರ್ಯ'ರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೆಯಿಕಂಡದೇವ, ಅರುಳ್ ನಂದಿಶಿವಾಚಾರ್ಯ, ಮರೈ ಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧ, ಮತ್ತು ಉಮಾಪತಿ ಶಿವಾಚಾರ್ಯರೆಂಬುವರು ಪ್ರಮುಖರು. ಮೆಯಿಕಂಡದೇವರು (ಕ್ರಿ.ಶ. ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನ) ಶಿವಜ್ಞಾನಬೋಧಂ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೌರವಾಗಮದ ಪಾಶವಿಮೋಚನಾ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಮೆಯಿಕಂಡದೇವರು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದಿಟ್ಟಿರುವುದರ ಭಾಷಾಂತರವೆಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಪಂಡಿತರು ತಮಿಳು 'ಶಿವಜ್ಞಾನಬೋಧಂ' ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವೆನ್ನುವರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ಸೂತ್ರಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಮೆಯಿಕಂಡದೇವರೇ ಬರೆದಿರುವ ವಾರ್ತಿಕವಿದೆ. ಅರುಳ್‌ನಂದಿಯರು ಬರೆದಿರುವ 'ಶಿವಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಯಾರ್' ಎಂಬುವುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮೊದಲನೆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಪರಪಕ್ಷ' ನಿರಾಕರಣೆಯಿದೆ; ಎರಡನೆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಸುಪಕ್ಷ' (ಸಂಸ್ಕೃತ-ಸ್ವಪಕ್ಷ) ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿದೆ. ಇದು ಶಿವಜ್ಞಾನ ಬೋಧವನ್ನನುಸರಿಸುವ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿವರಣೆ. ಮರೈಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧ ಎಂಬುವರು ಯಾವ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಬರೆದಂತೆ ತಿಳಿದುಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಉಮಾಪತಿ ಶಿವಾಚಾರ್ಯರು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥನಮಾಡಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ನೂರು ಪದ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ 'ಶಿವ ಪ್ರಕಾಶಂ' ಎಂಬುದು ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ.

೩. ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳು

ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪತಿ ಪಶು ಪಾಶ ಎಂಬಿವು ಮೂರು ಪ್ರಧಾನತತ್ತ್ವಗಳು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಜೀವಾತ್ಮ ಜಗತ್ತು ಈ ಮೂರು ಸತ್ಯವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಪರತತ್ತ್ವ. ಆತನೇ ಪತಿ, ಸರ್ವೇಶ್ವರ. ಶಿವಜ್ಞಾನ ಬೋಧಂ ಮೊದಲನೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದರ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಈ ಜಗತ್ತು ಪುಂ, ಸ್ತ್ರೀ, ನಪುಂಸಕ ರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ, ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರಳಯಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣ ಇರಬೇಕು. ಆಣವಮಲ (ಅವಿದ್ಯೆ)ದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹರನಿಂದ ಈ ವಿಶ್ವವು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿತು. ಕೊನೆಗೆ ಅಂದರೆ ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ಹರನನ್ನೇ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ತಿಳಿದವರು ಹರನು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣನೆನ್ನುವರು."

ಹೇಗೆ ಕಲೆಗಾರನಿಲ್ಲದೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುಗಳು ಉಂಟಾಗಲಾರವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇದೆ. ಇದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪ, ಇನ್ನೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿ ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೊಬ್ಬನು ಬೇಕು. ಆ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ದೇವರು. ಆ ದೇವರು ಸ್ವರೂಪತಃ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಮೆಯಿಕಂಡದೇವರು ಕಾಲವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಡುವರು. ಕಾಲವು ಎಲ್ಲಾ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ತಾನು ಮಾತ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ, ಸಂಹರಿಸುತ್ತಾನೆ: ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೊರಗಿನ ಉಪಕರಣಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆತನ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕಲೆಗಾರನಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದರೂ ತಾನು ಮಾತ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯಿಲ್ಲದ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕೌಶಲ್ಯದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಹರ. ಶಿವ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜೀವಾತ್ಮರ ಬಂಧವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವನು. ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸುವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳು 'ಹರ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ದೊರೆಯುವುವು. ಆತನು ಆನಂದಮಯನಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಶಿವ'ನೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವನು. ವಿಶ್ವವು ಪುಂ, ಸ್ತ್ರೀ, ನಪುಂಸಕ ರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆತನನ್ನು ಅವನು ಅವಳು ಅದು ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತನು ಶಿವಃ, ಶಿವ, ಶಿವಂ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೆಂದು ಮಾಣಿಕ್ಯವಾಚಕರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಶಿವನು ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣು ರುದ್ರರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾದವನು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮೀಯರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಶಿವನನ್ನು ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಹೇಶ್ವರ ಪದಗಳಿಂದ ಕರೆಯುವರು. ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬನಾದ ರುದ್ರನೂ ಶಿವನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಎನ್ನುವರು. ರುದ್ರನು ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಂಹಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಳಯಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣುಗಳಿಗೆ ಕೆಲಸವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ರುದ್ರನನ್ನೇ ಶಿವನೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ ರುದ್ರನು ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂಹಾರ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಇದ್ದೇ ಇರುವನು. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ರುದ್ರನೊಬ್ಬನೇ ದೇವರು, ಬೇರೊಬ್ಬರಿಲ್ಲ, ಆತನ ಪ್ರಭುಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಆಳುವನು. ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರಳಯಗಳು ಆತನ ಅಧೀನವಾಗಿವೆ[4]" ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಿರ್ಗುಣ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಧರ್ಮರಹಿತನಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸತ್ವ ರಜಸ್ ತಮಸ್ ಗುಣಗಳಿಗೆ ದೂರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ತಿರುಮೂಲರವರು 'ಮುಕ್ಕುಣ–ನಿರ್ಗುಣಮ್' (ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದವನು) ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವರು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸತ್ವ ರಜಸ್ ತಮಸ್‌ಗಳು ಜಾಗ್ರತ್ ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತ್ಯಾವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ[5] ಶಿವನು ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಚೆ ಇರುವ ತುರೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆನಂದರೂಪ. ಸ್ಥೂಲತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಈ ತುರೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ. ನಿರ್ಮಲ. ತತ್ಪರ (ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠನು), ಅನುಪಮಿತನು. ಸ್ಥೂಲ ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು.[6]

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ನೈರ್ಮಲ್ಯ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ. ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ. ಮಲಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಅನಂತವಾದ ದಯೆ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಆನಂದಮಯತ್ವ ಈ ಗುಣಾಷ್ಟಕಗಳು ಶಿವನಿಗಿವೆ. 'ತಿರುಕ್ಕುರುಳ್'ನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ (ಎನ್‌ಗುಣತ್ತನ್)[7] ಶಿವನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣ

ಗಳೂ ಇವೆ. ಪೂರ್ಣತ್ವವಿದೆ. ಆತನ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಕ್ಕೆ ಎಣೆಯಿಲ್ಲ. 'ಶಿವಜ್ಞಾನಬೋಧಂ'ನ ಆರನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಿವನು ಚಿತ್ ಸದ್ರೂಪಿಯಾಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಶಿವ ಸತ್ ಅಥವಾ ಚಿತ್‌ಸತ್) ಈತನು ಚಿತ್ಸ್ವರೂಪನು. ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪರಮೇಶ್ವರ ನನ್ನು ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಬೇಕು. ಈತನು ತಿಳಿಯುವ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಆಚೆ ಇರು ವನು. ಆದರೂ ತಿಳಿಯದಿರುವವನಲ್ಲ.

ಶಿವನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕನಾಗಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ, ವಿಶ್ವೋತ್ತೀರ್ಣನಾಗಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ. ವಿಶ್ವ ರೂಪನೂ ಹೌದು, ವಿಶ್ವಾಧಿಕನೂ ಹೌದು. ಎಲ್ಲಾ ಶಿವಭಕ್ತರೂ ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹಾಡಿರು ವರು. ಶಿವನು ವಿಶ್ವರೂಪದಿಂದ ತೋರುವನು ಆದರೆ ವಿಶ್ವದ ರೂಪವು ಆತನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೋರಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಆತನು ಸಾಕಾರನೂ ಹೌದು, ನಿರಾಕಾರನೂ ಹೌದು. ಆತನ ವಿಶ್ವರೂಪವು 'ಅಷ್ಟಮೂರ್ತ' (ಎಂಟು ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ) ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಮಾಣಿಕ್ಯ ವಾಚಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಭೂಮಿ, ನೀರು, ಗಾಳಿ, ಬೆಂಕಿ, ಆಕಾಶ, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಸಚೇತನ ಪ್ರಾಣಿ ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಆತನು ತುಂಬಿರುವನು. ಅಪ್ಪರ್ ಮಹಾಶಯನು ಶಿವನ ಎಂಟು ರೂಪಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವನು. ಯಜ್ಞದ ಯಜಮಾನ, ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದು, ಗಂಡುಹೆಣ್ಣು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಆಕಾರ, ನಿನ್ನೆ, ಈ ಹೊತ್ತು, ನಾಳೆ ಎಂಬಿವೇ ಶಿವನ ಎಂಟು ರೂಪಗಳು. ಇಂತಹ ಉದ್ಗಾರಗಳು 'ದೇವತಾವಾದ'ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ ಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪರತತ್ತ್ವವು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿಯೂ ವಿಶ್ವಾಧಿಕ ವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಮೆಯಿಕಂಡದೇವನು ಆತನು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗೋಚರನಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾಣಿಕ್ಯವಾಚಕರ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ಪರಮಶಿವನು ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣು, ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲದ್ದು, ಆಕಾಶ ಬೆಂಕಿ ಮೊದಲಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದರೂ ಆತನು ಹೆಸರಿಲ್ಲದವನು, ಆಕಾರವಿಲ್ಲದವನು, ಗುರುತುಗಳಿಲ್ಲದವನು. ಆತನು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ವಿಶ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ.

ಕೆಲವು ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಂತೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಲ್ಲ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಕೃತಿ ಪರಿಣಾಮ ವಾದವೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಿಣಾಮವಾದವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಮಡಕೆಗೆ ಮಣ್ಣು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿ ಮಾಯೆಯು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮಣ್ಣೇ ಮಡಕೆಯಾಗಲಾರದು ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಯೆಯೇ ವಿಶ್ವ ವಾಗಲಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತನು ಬೇಕು. ಮಡಕೆಗೆ ಕುಂಬಾರ, ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೂ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಭೇದವಿದೆ. ಕುಂಬಾರನು ಚಕ್ರವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ ಮಡಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ವ ರಚನೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ.[8] ಕುಂಬಾರನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಅನಂತವಾಗಿರುವುದು. ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಕತ್ವ, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪತ್ವ, ಆಪ್ತಕಾಮತ್ವ ಇವುಗಳು ಇವನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಈತನ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯು ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶಿವನಿಗೆ ಪಂಚಕೃತ್ಯಗಳುಂಟು. ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂಹಾರ ತಿರೋಧಾನ ಅನುಗ್ರಹ ಎಂಬಿವೇ ಪಂಚಕೃತ್ಯಗಳು. ಈ ಐದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದಾದ ಅನುಗ್ರಹವೇ ಜೀವನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಗುರಿ. ಈಶ್ವರನು ದಯೆಯಿಂದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವರಾಶಿಗಳನ್ನು ಪಾರುಮಾಡುವನು. ಇದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಗು ವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿ ಆಗಲಿ ಆಗದಿರಲಿ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಸಸ್ಯರಾಶಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮೊಗ್ಗುಗಳಾಗುತ್ತವೆ, ಹೂಗಳು ಅರಳುತ್ತವೆ.[9] ಶಾಖವು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ನೀರು ಹಿಂಗುತ್ತದೆ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲಸಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಯಾವ ಪಕ್ಷಪಾತವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಚಲನವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಅನಂತವಾಗಿದ್ದರೂ ಶಿವನು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದಿರುವನು.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವತಾರವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ.[10] ಶಿವಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಿಯಾರ್ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು ಹೇಳುವಂತೆ ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಜನನ ಮರಣ ಸುಖ ದುಃಖಾನುಭವಗಳುಂಟು. ಶಿವ ಮತ್ತು ಪಾರ್ವತಿಯವರಿಗೆ ಇವುಗಳ್ಯಾವುವೂ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮವಿಲ್ಲದೆ ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ, ಶರೀರವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮದಿಂದ ಶರೀರಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಶರೀರ ವಿಯೋಗಗಳೇರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಜನ್ಮಾಂತರುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಂತೆ ಶಿವನು ಶರೀರವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರಿಯಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಶಿವನು ಅಸಮರ್ಥನೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಭಕ್ತರನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಾಗಿ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕೋರುವನು[11] ಆ ರೂಪಗಳು ಪ್ರಾಕೃತರೂಪಗಳಲ್ಲ. ಆ ರೂಪವು ಶಿವನ ಅನಂತವಾದ ದಯೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುವ ಭಕ್ತನನ್ನು ಉದ್ಧಾರಮಾಡಲು ಗುರುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ದಯೆ ಇವೆರಡು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶಗಳೆಂದು ಶಿವಭಕ್ತರು ಹಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಜ್ಞಾನಿಯು ದೇವರಿಗೂ (ಶಿವ) ಪ್ರೀತಿಗೂ (ಅನ್ಬು) ಭೇದವನ್ನು ಎಣಿಸುವನು. ಎರಡೂ ಒಂದೆಂದು ಅರಿಯುವುದೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದು ತಿರುಮೂಲರ್ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಹೇಳಿರುವರು.[12]

ಪತಿ ಪಶು ಪಾಶ ಈ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ತ್ವವು 'ಪತಿ' ಇದು ವರೆವಿಗೂ ಆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪಶು ಮತ್ತು ಪಾಶದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ವಿಷಯಗಳೂ ಅನುಭವ ಗಳೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು 'ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ'ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.[12] ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾಯೆಯು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಅಚಿದ್ರೂಪ ವಾಗಿದೆ. ಈಶ್ವರನು ಚಿದ್ರೂಪಿಯಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಲಾರನು. ಅಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು ಅಚಿತ್ತಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಮಾಯೆ ಯೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. 'ಮಾ' ಅಂದರೆ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸುವಿಕೆ. 'ಯಾ' ಅಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಸಂಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ. ಈ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೆ ಸುಖ ದುಃಖಗಳಿಗೆ ಸಾಧನಗಳಾದ ಶರೀರಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಲೋಕಗಳು ಅನುಭವಿಸುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಉಂಟಾ ಗಿವೆ. 'ಮಾಯೆ' ಅಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಬೇಕು. ಶಿವನು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವನು. ಶಿವನು ಚಿ-ಚ್ಛಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಅನಂತ ರೂಪವಾದ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಕಾರಣವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ವ ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿ ಅಶುದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಭೇದ ಗಳುಂಟು. ಶುದ್ಧಮಾಯೆ ಅಶುದ್ಧಮಾಯೆಯೆಂಬ ಭೇದಗಳೂ ಉಂಟು[14]. ಆಣವ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಮಲಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ನಂತರ ಅಶುದ್ಧ ಮಾಯೆಯೆನಿಸುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ದಿದ್ದರೆ ಶುದ್ಧಮಾಯೆಯೆನಿಸುವುದು. ಈ ಶುದ್ಧ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಮಹಾಮಾಯೆ, ಕುಟಿಲೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶಿವನಿಗೆ ಇಚ್ಛಾ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾ ಎಂಬ ಮೂರು ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ತಾನು ಸ್ವತಃ ಶುದ್ಧಮಾಯೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶುದ್ಧಮಾಯೆಯಿಂದ ನಾದ ಬಿಂದು

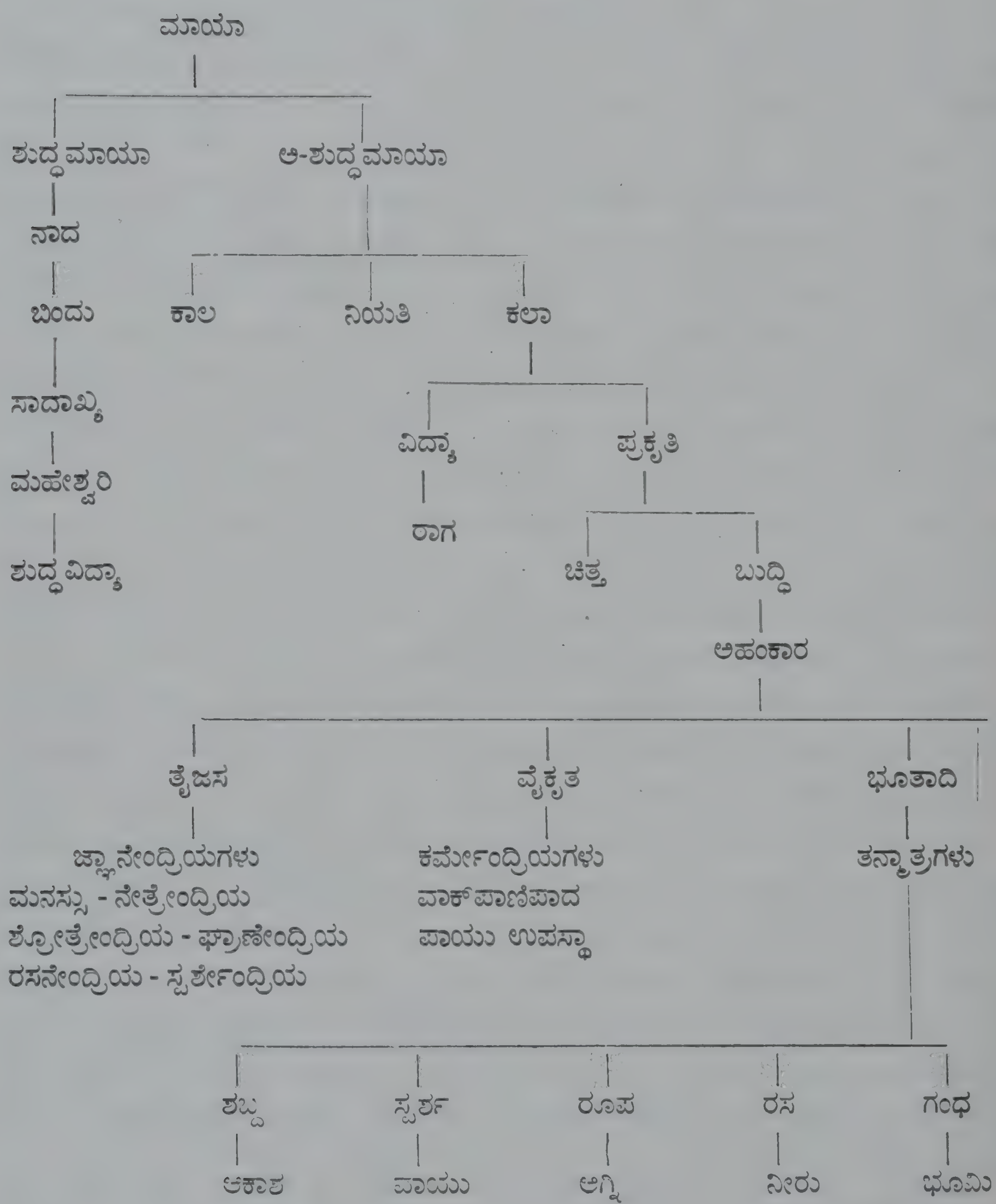
ಸಾದಾಖ್ಯ ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ಐದು ತತ್ತ್ವಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ನಾದವೆಂಬುದು ಶಿವತತ್ತ್ವ. ಬಿಂದುವು ಶಕ್ತಿತತ್ತ್ವ. ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಶಿವತತ್ತ್ವವು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು 'ಶುದ್ಧಮಾಯೆ'ಯೊಡನೆ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದುಂಟಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾದ ಶಕ್ತಿತತ್ತ್ವವು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯು 'ನಾದ'ದೊಡನೆ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದುಂಟಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳು 'ಬಿಂದು'ವಿನೊಡನೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸೇರಿದರೆ 'ಸಾದಾಖ್ಯ' ತತ್ತ್ವವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ 'ಮಾಹೇಶ್ವರಿ'ಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳು ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಮಾಹೇಶ್ವರಿ'ಯಿಂದ 'ಶುದ್ಧವಿದ್ಯಾ'ತತ್ತ್ವವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಐದು ಶುದ್ಧಮಾಯಾ ಪರಿಣಾಮಂಗಳಿಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಶಿವತತ್ತ್ವಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರೇರಕ ಕಾಂಡ ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆ ಇದೆ.

ಈ ಶುದ್ಧಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ನಾಲ್ಕು ಶಬ್ದಭೇದಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು 'ಪರಾ' ಇದು ತೀರಾ ಉಚ್ಚತಮವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದು. ಎರಡನೆಯದು 'ಪಶ್ಯಂತಿ'. ಇದು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನವಿಲಿನ ಮೊಟ್ಟೆಯಂತೆ ಅನೇಕ ಭೇದಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದು 'ಮಧ್ಯಮಾ'. ಇದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿದ್ದು ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕನೆಯದು 'ವೈಖರಿ'. ಇದು ಉಚ್ಚಾರಣೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಶಬ್ದ. ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಪದಗಳ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅರ್ಥದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಸ್ಫೋಟ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಶುದ್ಧಮಾಯೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾದ 'ನಾದ' ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರಿಣಾಮಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಅಶುದ್ಧಮಾಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಅಶುದ್ಧಮಾಯೆಗೆ ಅಧೋಮಾಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರುಂಟು. 'ಮೋಹಿನಿ' ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯೂ ಉಂಟು. ಶಿವನು ಅಶುದ್ಧಮಾಯೆಯೊಡನೆ ಸ್ವತಃ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸದಾಶಿವ ಮತ್ತು ರುದ್ರ ದೇವತೆಗಳು ಶುದ್ಧಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅಶುದ್ಧಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಕಾರಣರಾಗಿರುವರು. ಸದಾಶಿವನು ಅಶುದ್ಧಮಾಯೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಕಾಲ, ನಿಯತಿ, ಕಲಾ ಎಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ 'ಕಲಾ'ತತ್ತ್ವದಿಂದ ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ರಾಗತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಐದು ತತ್ತ್ವಗಳು ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಐದು ಕಂಚುಕಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಐದು ಕಂಚುಕಗಳಿಂದ ಆವರಿಸಿರುವುದು 'ಪುರುಷ'ತತ್ತ್ವ. ಕಲಾತತ್ತ್ವದಿಂದಲೇ ಪುರುಷತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿರುವ 'ಪ್ರಕೃತಿ'ಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ರುದ್ರನು ಇದಕ್ಕೆ ಅಧಿದೇವತೆ. ಈ ಐದು ಕಂಚುಕಗಳು ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಗಳೊಡನೆ ವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವಗಳೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ 'ಭೋಜಯಿತೃಕಾಂಡ'ವೆಂದು ಸಂಜ್ಞೆ ಇದೆ. ಇದು ಭೋಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಶುದ್ಧಮಾಯೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಪ್ರೇರಕಕಾಂಡಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ.

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅವ್ಯಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಚಿತ್ತ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಈ ಎರಡು ಭೇದಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವದ ಉಗಮ. ಈ ಅಹಂಕಾರತತ್ವವು ಸಾತ್ವಿಕ ರಾಜಸ ತಾಮಸ ಭೇದಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನೇ ತೈಜಸ[15] ವೈಕೃತ ಮತ್ತು ಭೂತಾದಿ ಸಂಜ್ಞೆಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ತೈಜಸ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು, ವೈಕೃತ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಪಂಚ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಭೂತಾದಿ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಪಂಚ

ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿಂದ ಪೃಥ್ವಿ ಅಪ್ಪು ತೇಜಸ್ಸು ವಾಯು ಆಕಾಶ ವೆಂಬ ಐದು ಮಹಾ ಭೂತಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.



ಜೀವಾತ್ಮನ ಬಂಧನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯೆಂಬುದೊಂದು ಪಾಶ. ಇದು ಜೀವರುಗಳ ಸುಖ ದುಃಖಾನುಭವಗಳಿಗೆ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ವಿಷಯುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಭೋಜ್ಯಕಾಂಡವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾಯಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಎಂದರೆ ಅಭಾವವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಸುಳ್ಳೆಂದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಸತ್ ಎಂದರೆ ಶಿವ. ಇಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಎಂದರೆ ಶಿವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದರ್ಥ. ಮಾಯೆಯು ಅಚಿತ್ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ.

ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳು ಅನಂತತ್ವ, ವ್ಯಾಪಕತ್ವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಗುಣಗಳಿಂದ ವಿಭುಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪಾಶಗಳ ಅಥವಾ ಮಲಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅನುಭವವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪಾಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಪಶುಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಮೂರು ಮಲಗಳು ಆಣವ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ.[16] (೧) ಆಣವ ಮಲವು ಆಗರ್ಭವಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು. ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಣವ ಮಲವು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆಣವ ಎಂಬ ಪದವು ಅಣು ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಇದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅನಂತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜೀವಾತ್ಮನು ಸಂಕುಚಿತನಾಗುವನು. ಇದು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವುದು. ತಾಮ್ರಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಸರು ಕಿಲುಬಿನಂತೆ ಇದು ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಇದು ಜೀವಾತ್ಮನ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಮೂಲಮಲ'ವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಗೊಳಿಸಿ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಇರುಳ್‌ಮಲಂ' ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಅಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಶಿವನು ತನ್ನ ತಿರೋಧಾನ ಶಕ್ತಿಯಮೂಲಕ ಇದರೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವನು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಮಲವೆನ್ನುವುದು. (೨) ಕರ್ಮಮಲವೆಂಬುವುದು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಬಂಧ. ಆಣವಮಲದಿಂದ ಸಂಕುಚಿತನಾದ ಜೀವಾತ್ಮನು ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸುಖ ದುಃಖಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ–ಹೀಗೆ ಸುಖ ದುಃಖಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಕರ್ಮಮಲ. ಜೀವಾತ್ಮನ ಜನ್ಮಾಂತರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಕರ್ಮಮಲಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮಮಲವು ಕುರುಡುಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವತಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲದ್ದು. ಶಿವನ ಪ್ರೇರಣೆ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಶಿವಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನು ಈ ಕರ್ಮಮಲದ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. (೩) ಮೂರನೆಯದು ಮಾಯಾಮಲ. ಇದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ. ಇದು ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಮಲಗಳೂ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಬಂಧಕಗಳಾಗಿವೆ. ಅನಾದಿಯಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನೊಡನೆ ಇವೆ. ಭತ್ತದ ಕಾಳಿನಲ್ಲಿರುವ ಅಕ್ಕಿಗೂ ತೌಡಿಗೂ ಹೊಟ್ಟಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆ ಇವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಇವೆ.

ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಜೀವರುಗಳನ್ನು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಕಲ, ಪ್ರಳಯಾಕಲ, ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲ ಎಂಬಿವುಗಳೇ ಆದಿಭಾಗಗಳು. ಕಲಾ ಎಂದರೆ 'ಅಂಶ' ಎಂದರ್ಥ. ಇದು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಸಕಲಜೀವನು ಮೂರು ಮಲಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಬಾಹ್ಯ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಳಯಾಕಲನು ಪ್ರಳಯಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವನು. ಇವನು ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವನು. ಮರಳಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ

ಕಾರ್ಮ ಮತ್ತು ಆಣವ ಮಲಗಳ ಸಂಬಂಧ ಒದಗುವುದರಿಂದ ಸಕಲ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲನಿಗೆ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯಾಮಲಗಳಿಲ್ಲ. ಆಣವ ಮಲಮಾತ್ರ ಉಂಟು. ಇವನು ಶುದ್ಧಮಾಯಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವನು. ಇವನು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ: ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಆಣವ ಮಲವು ಕಳೆಯಲಾಗಿ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಈ ಜೀವಾತ್ಮರ ಮೂರು ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಸಕಲಾವಸ್ಥಾ, ಕೇವಲಾವಸ್ಥಾ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧಾವಸ್ಥಾ ಎಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವನೋ ಆ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಮೆಯಿಕಂಡದೇವನು ಇದನ್ನು ಅಡು-ಅಡು-ಅಡಾಳ್ (ಅದು ಅದಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ಫಟಿಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಪದಾರ್ಥದಂತೆ ಸ್ಫಟಿಕವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಲಗಳೇ ಸ್ವಭಾವವಾಗುಳ್ಳ ಸ್ಥೂಲ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನು ಮಲಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮಲಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಶಿವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು 'ಸದಸತ್' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಲಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದಾಗ ಅಸದ್ರೂಪಿಯಾಗುವನು. ಜೀವನು ಶಿವನಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಂಡು ಮಲಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಸದ್ರೂಪಿಯಾಗುವನು. ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕೇವಲಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅಸತ್. ಸಕಲಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸದ್-ಅಸತ್, ಶುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸತ್.

ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೂ ಶಿವನಿಗೂ ಶರೀರ ಶರೀರಿಭಾವವುಂಟು. ಅಕಾರವು ಎಲ್ಲಾ ಅಕ್ಷರಗಳಿಗೂ ಸೇರಿರುವಂತೆ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವಾತ್ಮರಲ್ಲಿಯೂ ಶಿವನಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದ್ವೈತ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಭೇದವಲ್ಲ, ಅನನ್ಯತ್ವ ಮಾತ್ರ, ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಿದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನು ಸ್ವಭಾವತಃ ಶಿವನಂತಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುತ್ವದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮೋಕ್ಷಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಭೇದವಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶರೀರ ಇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಹೇಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿರುವವೆಯೋ ಅದೇ ಮಾರ್ಗವನ್ನೆ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೪. ಮೋಕ್ಷ

ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗಗಳು ನಾಲ್ಕು. ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಯಾ, ಕ್ರಿಯಾ, ಯೋಗ, ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಈ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ದಾಸ, ಸತ್ಪುತ್ರ, ಸಖಾ ಮತ್ತು ಸತ್ ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಗಳಿವೆ. ಸಾಧಕನು ಚರ್ಯಾ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೇವಕನಾಗಿರುವನು. ದೇವಾಲಯದ ನೈರ್ಮಲ್ಯ. ನಿತ್ಯಪೂಜೆ. ಭಕ್ತರ ಸೇವೆ, ಭಜನೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಚರ್ಯಾಮಾರ್ಗದ ಕ್ರಮಗಳಾಗಿವೆ. ಸಾಧಕನಾದ ಜೀವಾತ್ಮನು ಮುಂದಿನ ಕ್ರಿಯಾ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾಗುವನು. ಇದು ಸತ್ಪುತ್ರಸ್ಥಿತಿ. ನಿಷ್ಠಾವಂತನಾದ ಮಗನು ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಬಾಹ್ಯೋಪಚಾರಗಳಿಂದಲೂ ತಂದೆಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಇವನು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವನು. ಮುಂದಿನ ಹಂತವೇ ಯೋಗ ಮಾರ್ಗ. ಇಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಇವನಿಗೆ ಸ್ನೇಹಿತನಂತಿರುವನು. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಇವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗುವುವು. ಚರ್ಯಾ ಕ್ರಿಯಾ ಯೋಗ ಈ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳು ಈಶ್ವರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ

ಅಭ್ಯಾಸಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಹಂತಗಳುಂಟು. ಚರ್ಯಾಮಾರ್ಗದಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲೇ ಇರತಕ್ಕಂಥ ಸಾಲೋಕ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯಾಮಾರ್ಗವು ಈಶ್ವರನ ಸಮೀಪಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯೋಗಮಾರ್ಗದಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಸಾರೂಪ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯು ವನು. ಇದೂ ಕೂಡ ಕೊನೆಯ ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದಿಂದ ಈಶ್ವರನೊಡನೆ ಏಕೀಭವಿ ಸುವ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಾ ಬಂಧನಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾಗಿರುವುದು ಆಣವ ಮಲ. ಇದನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಿವಾರಿಸಬೇಕು. ಈ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸನ್ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈಶ್ವರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಈ ದಾರಿಯೇ ಕೊನೆಯದು. ಈ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನು ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವನು.

ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಶಿವಾನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಶಿವಾನುಗ್ರಹವನ್ನು ಹೊಂದು ವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿಶದವಾಗಿ ತಿಳಿಯ ಪಡಿಸಿದೆ. ಸಾಧಕನು ಮೊದಲು ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳಲ್ಲಿ ಸಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಡುವುದನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕು. ಪಾಪವು ಹೇಗೆ ಬಂಧನವೋ ಪುಣ್ಯವೂ ಹಾಗೆ ಬಂಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನ ವೇರ್ಪಟ್ಟ ನಂತರ ಇದುವರೆಗೂ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತಿದ್ದ ಮಲವು ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಲಪರಿಪಾಕಾವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವರು. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧಕನು ಅಶುದ್ಧಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಲಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಪಾಶ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಪಶುಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಭಗವಂತನ ನಿರಂತರ ಧ್ಯಾನವೇ ಇವನಿಗೆ ವಿಷಯ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಈಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹ ವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ 'ಶಕ್ತಿನಿಪಾಕ'ವೆನ್ನುವರು. ಶಿವನು ತನ್ನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಶುದ್ಧಾ-ವಸ್ಥಾ (ಅರುಳ್) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಇವನು ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕೇವಲಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಕತ್ತಲೆ (ಇರುಳ್) ಯಲ್ಲಿರುವನು. ಸಕಲಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದಂ ಇತ್ಥಂ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಅಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ (ಮರುಳ್). ಶುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲನಾಗಿರುವನು. ಈಶ್ವರನು ತಾನೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯವಿಕಾಸವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವನು. ಪ್ರಳಯಾಕಲನಿಗೆ ಈಶ್ವರನು ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ತೋರುವನು. ಸಕಲನಿಗೆ ಗುರುವಾಗಿ ಕಾಣು ವನು. ದರ್ಶನ, ಸ್ಪರ್ಶನ, ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ದೀಕ್ಷಾ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಪರಿಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಮಲನಿವಾರಣೆ ಮೂಲಕ ಶಿವತ್ವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಗುರುವು ಕಾರಣನಾಗುವನು. ಇದನ್ನೇ ಮೋಕ್ಷ ಎನ್ನುವುದು. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವುಂಟಾ ದರೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರವಿರುವ ವರೆಗೆ ಶರೀರಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸಾಧಕನು ಪೂರ್ಣತ್ವ್ವ ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಿವತ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಏಕೀಭಾವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಶಿವ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತರಾದ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಭೇದವುಂಟು. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಸ್ವಭಾವದಂತೆ ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಬದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ 'ಪಾಶ'ದ ಮೂಲಕ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪತಿಯ (ಈಶ್ವರನ) ಮೂಲಕ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪತಿಜ್ಞಾನವು ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ; ಈಶ್ವರನ ಮೂಲಕ ಜೀವಾತ್ಮ ನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನ. ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಮಲಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಪರಿಪೂರ್ಣ ಶಿವಾನಂದಾನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಶಿವನ ಪಂಚಕೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ವಿಲ್ಲ. ಭೇದದಲ್ಲಿ ಅಭೇದದ ಅನುಭವವೇ ಮೋಕ್ಷ; ಐಕ್ಯವಲ್ಲ. ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆನಂದವನ್ನು

ಕೊಡುವವನು ಶಿವನು. ಅನುಭವಿಸುವವನು ಜೀವನು. ಶಿವ ಜೀವರ ಐಕ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಆನಂದವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಇದನ್ನೇ ನಿಜವಾದ ಅದ್ವೈತವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದ್ವೈತ ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿ 'ಅ' ಎಂಬುವುದು ನಿಷೇಧಾರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಷೇಧವು ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳ ಸ್ವರೂಪ ನಿಷೇಧವಲ್ಲ. ದ್ವೈತಭಾವ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಡ ಬಿಡದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಉಮಾಪತಿ ಶಿವಾಚಾರ್ಯರು ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಶರೀರ ಶರೀರಿ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿ ಕಣ್ಣು ಸೂರ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಭೇದ ಅಭೇದ ಭೇದಾಭೇದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಬೆಳಕು-ಕತ್ತಲೆ ಪದ-ಅರ್ಥ ಚಿನ್ನ-ಪಡಪಗಳು ಮೊದಲಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಇತರರೂ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹೇತುವಾದಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಿಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತರರಿಗೆ ಕತ್ತಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

1. ಶೆಕ್ಕಿಲಾರರ ಪೆರಿಯ ಪುರಾಣಂ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಈ ಸಾಧುಗಳ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯು
2. ಭಕ್ತಿಯ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಧಾನ ಮಾರ್ಗಗಳು.
   ದಾಸಮಾರ್ಗ—ಸೇವಕನು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗ
   ಸತ್ಪುತ್ರಮಾರ್ಗ—ಸತ್ಪುತ್ರನು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗ
   ಸಖಾಮಾರ್ಗ—ಸ್ನೇಹಿತನ ಮಾರ್ಗ
   ಸನ್ಮಾರ್ಗ—ಸತ್ಯಮಾರ್ಗ
3. 'ನಂಬಿ-ಅಂಡಾರ್-ನಂಬಿ' ನಾಲ್ವರು ಸಾಧುಗಳ ದೇವರ ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಇತರ ಶೈವಕವಿಗಳ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹನ್ನೆರಡು ತಿರುಮುರೈಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.
4. iii. 2.
5. ತಿರುಮಂದಿರಮ್ V. 2296.
6. ಶಿವಜ್ಞಾನಬೋಧಂ IX. 2.
7. i. 9.
8. ಶಿವಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಿಯಾರ್ I. i. 18.
9. ಶಿವಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಿಯಾರ್ I. ii. 33.
10. II. ii. 25.
11. ಮೂರು ರೂಪಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆ.
    (1) ಭೋಗರೂಪ—ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಕೊಡುವುದು.
    (2) ಘೋರ ರೂಪ—ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು.
    (3) ಯೋಗ ರೂಪ—ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಬಂಧ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು.
    ಸಿದ್ಧಿಯಾರ್ I. ii. 50.
12. ತಿರುಮಂದಿರಮ್ V. 270.
13. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಇದೂ ಇದೆ.
14. ಆಣವ ಕಾರ್ಮನ್ ಮಾಯಾ ಇವುಗಳು ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಸುವ ದೋಷಗಳು (ಮಲಗಳು)
15. ಸಾಂಖ್ಯರು ಸಾತ್ವಿಕಾಹಂಕಾರವನ್ನು 'ವೈಕೃತ'ವೆಂದೂ ರಾಜಸಾಹಂಕಾರವನ್ನು 'ತೈಜಸ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

16. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಲಗಳು ಐದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಐದು ಮಲಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮತ್ತು 'ತಿರೋಧಾಯಿನ್' (ಶಿವನ ಮರೆಮಾಚುವ ಶಕ್ತಿ) ಮತ್ತು 'ಮಾಯೀಯಮ್' (ಮಾಯೆಯಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದದ್ದು) ಅಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚ) ಇವು ಒಟ್ಟುಸೇರಿ ಐದು.

17. ಎರಡನೆಯ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿ.

18. ಜೆ. ಎಮ್. ನಲ್ಲಸ್ವಾಮಿಪಿಳ್ಳೆ—Studies in Saiva Siddhanta, Page 245.

ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. ಪಿಳ್ಳೈ ಜೆ. ಎಮ್. ನಲ್ಲಸ್ವಾಮಿ–ಶಿವಜ್ಞಾನಬೋಧಂ 1945ರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಪುರಂ ಅಧೀನಮ್ ಮಠದವರಿಂದ ಭಾಷಾಂತರ, ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಪೀಠಿಕೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು.
2. ಪಿಳ್ಳೈ ಜೆ. ಎಮ್. ನಲ್ಲಸ್ವಾಮಿ–ಶಿವಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಯಾರ್. (ಸುಪಕ್ಕಮ್) ಅರುಳ್‌ನಂದಿಶಿವಂರವರಿಂದ ರಚಿತ.
3. ಪಿಳ್ಳೈ ಜೆ. ಎಮ್. ನಲ್ಲಸ್ವಾಮಿ–
   Studies in Saiva Siddhanta—Meykandan Press, Madras 1911.
4. ಶಾಸ್ತ್ರಿ. ಕೆ. ಎ. ನೀಲಕಂಠ—
   An Historical Sketch of Saivism—
   The Cultural Heritage of India Vol. II Pp. 18–34.
5. ಶಾಸ್ತ್ರಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಸೂರ್ಯನಾರಾಯಣ—
   Philosophy of Saivism—
   The Cultural Heritage of India Vol. II Pp. 35–47.

ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಸಮಯಾಚಾರ್ಯರು: ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗ್ರಂಥ ರಚನೆಮಾಡದೆ ದೇಶಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವ ಅಪ್ಪಾರ್, ತಿರುಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧರ್, ಸುಂದರಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾಣಿಕ್ಯವಾಚಕರ್ ಇವರುಗಳಿಗೆ ಸಮಯಾಚಾರ್ಯರೆಂದು ರೂಢಿಯಿದೆ.

ಸಂತನಾಚಾರ್ಯರು: ಸಮಯಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಸಕ್ರಮವಾಗಿ ಜನಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾದ ಮೆಯಿಕಂಡದೇವ, ಅರುಣಂದಿಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮರೈ ಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಉಮಾಪತಿ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಇವರಿಗೆ ಸಂತನಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಗೌರವವಿದೆ.

ಆಣವ ಮಲ: ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಅಜ್ಞಾನ.

ನಿರ್ಗುಣ: ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸತ್ವ ರಜಸ್ಸು ತಮಸ್ಸು ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದಿರುವವನು.

ಮುಕ್ಕುಣ ನಿರ್ಗುಣಮ್: ಮೂರು ಕಣ್ಣುಳ್ಳ ಶಿವನು ಪ್ರಾಕೃತ ಗುಣರಹಿತನು.

ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿ: ಪೃಥ್ವಿ ಅಪ್ಪು ತೇಜಸ್ಸು ವಾಯು ಆಕಾಶ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಹಣ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪುರುಷ ಈ ಎಂಟು ರೂಪವುಳ್ಳ ಶರೀರವುಳ್ಳವನು. ಇದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಕತ್ವ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಿಣಾಮವಾದ: ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಂಬ ವಾದ.

ಪ್ರಕೃತಿ ಪರಿಣಾಮ ವಾದ: ಪ್ರಕೃತಿಯು ವಿಶ್ವದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಂಬ ವಾದ.

ಸತ್ಕಾರ್ಯ ವಾದ: ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಈ ಎರಡೂ ಅಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು ಮತ್ತು ಸತ್ಯವಾದವುಗಳೆಂಬ ವಾದ.

ಶುದ್ಧ ಮಾಯಾ: ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಮಾಯೆಯು ಅಚಿದ್ರೂಪ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಶಿವನು ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಶುದ್ಧಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಣವ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಮಲಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಮಾಯೆಯಿಂದ ನಾದ ಬಿಂದು ಸಾದಾಖ್ಯ ಮಹೇಶ್ವರಿ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ಐದು ತತ್ತ್ವಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಶುದ್ಧ ಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಕ ಕಾಂಡವೆಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯುಂಟು. ಶುದ್ಧ ಮಾಯೆಯು ನಾದತತ್ತ್ವದಿಂದ ಪರಾ ಪಶ್ಯಂತಿ ಮಧ್ಯಮಾ ವೈಖರೀ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ.

ಅಶುದ್ಧ ಮಾಯಾ: ಆಣವ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಮಲಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು. ಇದು ಮಿಕ್ಕ ವಿಶ್ವದ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಶುದ್ಧಾವಸ್ಥಾ : ಶಿವನು ತನ್ನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಶುದ್ಧಾವಸ್ಥಾ ಎನ್ನುವರು. ಇಲ್ಲಿ 'ಸತ್' ಪ್ರಧಾನ.

ಕೇವಲಾವಸ್ಥಾ : ಜೀವಾತ್ಮನು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಕತ್ತಲೆ (ಇರುಳ್) ಯಲ್ಲಿರುವನು ಇಲ್ಲಿ 'ಅಸತ್' ಪ್ರಧಾನ.

ಸಕಲಾವಸ್ಥಾ : ಜೀವಾತ್ಮನು ಮೂರು ಮಲಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ—ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ ಅಸತ್ ಎರಡೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫—(ಮುಂದುವರಿದುದು)

ಶೈವ ಮತ್ತು ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು

(ಆ) ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವಮತ

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಶೈವಮತವು ಅದ್ವೈತ ಭಾವನೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎಣಿಸುವ ಮತಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಇದು ವೇದಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವ ಪಂಥವಲ್ಲ. ಇದು ವೇದವೊಂದನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ ಎಂಬ ಮೂರು ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದದ್ದಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ವರ್ಣದವರಾದ ಶೂದ್ರರು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗವನ್ನವಲಂಬಿಸಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮೊದಲಾದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಭ್ರಾತೃತ್ವವೇ ಇದರ ಗುರಿ. ಇದು ಆಗಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮತ. ಈ ಮತಕ್ಕೆ ೬೪ ಶೈವಾಗಮಗಳು ಆಧಾರವಾಗಿವೆ.[1]

ಈ ಶೈವಮತವನ್ನು 'ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ'ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರಶಿವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಆಭಾಸವಾದ'ವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಜ್ಞೆಯುಂಟು. ಈ ಮತದಂತೆ ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲಾ ಆ ಪರತತ್ತ್ವದ ಸ್ಥೂಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇದಕ್ಕೆ 'ತ್ರಿಕ'[2]ವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಜ್ಞೆಯುಂಟು. ಪಶು ಪತಿ ಪಾಶ ಎಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಇದುವರೆಗೂ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಈ ಶೈವಮತದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಶ್ಮೀರ ಪಂಡಿತರೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವಮತ'[3]ವೆನ್ನುವರು. ಈ ಮತವು ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿವಾದವಲ್ಲ; ಬರೀ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಾಧಕರ ಯೋಗಸಾಧನೆಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಪರತತ್ತ್ವ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೂ ಆಧಾರಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಶೈವಮತದ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಕಾಶ್ಮೀರ ದೇಶವು ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನವಾಗಿತ್ತು. ಕಾಶ್ಮೀರವು ಅಶೋಕನ (೨೭೩-೨೩೨ ಕ್ರಿ.ಪೂ.) ಕಾಲದಿಂದ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾನಿಷ್ಕನು ಬೌದ್ಧಮತದ ಪಂಡಿತರ ಸಭೆಯನ್ನು ಕರೆದು ಬೌದ್ಧತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿದ್ದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳಿದನು. ಕಾನಿಷ್ಕನು ಯಾವಾಗ ಕಾಶ್ಮೀರವನ್ನು (ಕಾನಿಷ್ಕಪುರಂ?) ಬೌದ್ಧಮತದ ಪ್ರಚಾರಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ದಾನವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟನೋ ಆಗ ಶೈವರು ಬೌದ್ಧಮತದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಮನಗಂಡರು. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪಂಡಿತನು ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ನಾಯಕನಾಗಿ ಬುದ್ಧಮತವನ್ನು ಪ್ರಚಾರಮಾಡಿದನು. ಕಲ್ಹಣನ[4] 'ರಾಜತರಂಗಿಣಿ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ವರದರಾಜನ 'ಶಿವಸೂತ್ರ ವಾರ್ತಿಕ'[5]ದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪಂಡಿತನ ಮತಪ್ರಚಾರದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ.

ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾಣಿನಿಯ ವ್ಯಾಕರಣವು ಬಹಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿತ್ತು. ಪತಂಜಲಿಯ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಕೈಯ್ಯಟನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದನು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಭಿನವ

ಗುಪ್ತಪಾದನೆಂಬುವನು ಬಹಳ ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾಗಿದ್ದನು. ಈ ಹೆಸರು ಈತನಿಗೆ ಗುರುಗಳಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದು ರೂಢಿಯಿದೆ. ಈತನು ಪತಂಜಲಿಯ ಅವತಾರವೆಂಬ ಗೌರವವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದನು. ಆಗ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು (೮೨೦ ಕ್ರಿ.ಶ.) ಕಾಶ್ಮೀರ ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ಪಂಡಿತರಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಭಾವನೆಯು ಬಲವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಶೈವ ಪಂಡಿತರು ಶಾಕ್ತಾದ್ವೈತವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿದರು. ಸಾಂಖ್ಯಮತವು ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಪೋಷಕವಾಗಿತ್ತು.

೨. ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ

ಆಗಮಿಕ ಶೈವಮತವನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಪ್ರಚಾರಮಾಡಿದ ಖ್ಯಾತಿಯು ಶಿವಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ವಸುಗುಪ್ತನದು (೮೨೫ ಕ್ರಿ.ಶ.). ಆತನು ಪರಮತದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆತನ ಉದ್ದೇಶವು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕೆಂದಿರಲಿಲ್ಲ; ಯುಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ಹೊಂದದಿರುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರತತ್ತ್ವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ಆತನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಆತನು ತರ್ಕವಾದ ಸರಣಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಆತನು ಶಂಕರೋಪಲ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ದೊರೆತ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರಮಾಡಿದನು. ಈತನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಭಟ್ಟಕಲ್ಲಟನು 'ಸ್ಪಂದ ಕಾರಿಕೆ'ಗಳನ್ನು ಬರೆದು ತನ್ನ ಗುರುವಿನ ಮತವನ್ನು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸಿದನು. ಈ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆ ಸಾರಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಇತರ ಮತಗಳ ಅನುವಾದಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಸುಗುಪ್ತನ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲಿಕನಾದ ಸೋಮಾನಂದನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಾರಣವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪರತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ಮತಗಳನ್ನೂ ವಿಶದವಾಗಿ ಅನುವಾದಮಾಡಿ ಕಾರಣವಾದದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ವೈಯ್ಯಾಕರಣರ 'ಶಬ್ದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ'ವನ್ನೂ ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವರ 'ಶಕ್ತ್ಯದ್ವಯ ವಾದ'ವನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿರುವನು. ಭರ್ತೃಹರಿಯ 'ವಾಕ್ಯಪದೀಯ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ಪಶ್ಯಂತಿ'ಯೇ ಚರಮಸೀಮೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಪಶ್ಯಂತಿ ಮಧ್ಯಮಾ ವೈಖರಿ ಈ ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವರು ಪರಾ, ಪಶ್ಯಂತಿ. ಮಧ್ಯಮಾ, ವೈಖರಿ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭೇದಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ 'ಪರಾ' ಎನ್ನುವುದು ಚರಮಸೀಮೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಗ್ದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹಿರಿಯ ವೈಯ್ಯಾಕರಣೆಗಳು ವೈಖರಿ, ಮಧ್ಯಮಾ ಪಶ್ಯಂತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರು. ಕೈಯ್ಯಟನು ತನ್ನ 'ಪ್ರದೀಪ'ದಲ್ಲಿ 'ಚತ್ವಾರಿಶ್ರಂಗಾ' ಎಂಬ ವೇದ ವಚನವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವಾಗ ಪರಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ನಾಗೇಶ ಭಟ್ಟನು ತನ್ನ 'ಉದ್ಯೋತ' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಪರಾ' ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಶೈವಾಗಮಗಳ[6] ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಾಗೇಶ ಭಟ್ಟ ಮತ್ತು ಇವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಪರಾ ಪಶ್ಯಂತಿ ಮಧ್ಯಮಾ ವೈಖರಿ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭೇದಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವರು. 'ಪರಾ' ಎಂಬ ಒಂದಂಶವನ್ನು 'ಪಶ್ಯಂತಿ' ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಉನ್ನತವಾದದ್ದು ಎಂಬಂಶವನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಾಧಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಸೋಮಾನಂದನ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಶೈವಮತೀಯರು ಈ 'ಪರಾ' ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಅಥವಾ 'ವಿಮರ್ಶಾ'[7] ಎಂಬುವುದೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವರು.

ಸೋಮಾನಂದನು ಶಾಕ್ತರ ಅದ್ವೈತವನ್ನು (ಶಾಕ್ತಾದ್ವಯವಾದ) ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವನ್ನೂ ಬೌದ್ಧಮತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೂ ಇತರ ಮತಗಳನ್ನೂ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಜೈನ ಸಾಂಖ್ಯ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರನ್ನು ಯುಕ್ತಿಬಾಹಿರ ರೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಇತರ ದಾರ್ಶನಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಶಿವಾದ್ವೈತಿಗಳ ಪರತತ್ತ್ವ ವಿವೇಚ ನೆಯು ಪರಿಪೂರ್ಣವೆಂದೂ ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದೂ ವಿಶದವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನವೆಂದು ಕರೆ ದಿರುವರು. ವಸುಗುಪ್ತನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶಾಂಭವ ಶಾಕ್ತ ಆಣವ ಎಂಬ ಮೂರು ಉಪಾಯ ಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿರುವನು. ಈ ಮೂರು ಉಪಾಯಗಳು ಯೋಗಸಾಧನೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿವೆ. ಸೋಮಾನಂದನು ವಸುಗುಪ್ತನಿಗಿಂತ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದಿರುವನೆನ್ನಬಹುದು. ಸೋಮಾನಂದನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುವನು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧಕನು ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರ ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು, ಅನುಭವಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿ ದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಂತರ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವನು, ಆದರೆ ಮಾಯೆಯು ಅದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿದೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವದ ಸಾರವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಗುರುತಿ ಸಿದರೆ ಈ ಮಾಯೆಯ ಮುಸುಕು ಕಳಚಿಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವನು. ಈತನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಉತ್ಪಲಾಚಾರ್ಯನು ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ಇತರ ಮತಗಳೊಂದಿಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಿರುವನು. ಬೌದ್ಧಮತವು ಆಗ ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಶಿವಾದ್ವೈತ ಪಂಥ ದವರು ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ಪಲಾಚಾರ್ಯನು 'ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಕಾರಿಕಾ' ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಶಿವಾದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಬುದ್ಧರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು (೯೬೦ ಕ್ರಿ.ಶ.) ಉತ್ಪಲಾಚಾರ್ಯನ ಪ್ರಶಿಷ್ಯನು. ಈತನು ಸರ್ವಂಕಷ ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳವನು, ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಕಾಸವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವವನು. ಈತನು ತನ್ನ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ತಾನಿದ್ದ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ಜೀವನ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿರುವನು. ಶಿವಾದ್ವೈತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಆದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆಯ ಬೇಕಾದರೆ ಈ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸೂಚನೆಗಳೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಧಾರ ಗಳಾಗಿವೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಈತನ ೪೧ ಗ್ರಂಥಗಳು[8] ಸಿಕ್ಕಿವೆ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಈತನು ಬರೆದಿರಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಈತನು ೬೪ ಶಿವಾಗಮಗಳ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲುಪಕ್ರಮಿಸಿದ್ದನು ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ 'ತಂತ್ರಾಲೋಕ'ವೆಂಬ ಉದ್ಗ್ರಂಥ ವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಗಮಿಕವಾದ, ದೈವವಾದ, ಅನುಭವ, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು, ಪ್ರಮಾಣ, ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಷಯಗಳು ವಿಶದೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈತನು ಅಲಂಕಾರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಆನಂದವರ್ಧನಾಚಾರ್ಯರ ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕಕ್ಕೆ 'ಲೋಚನ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಧೇಯವೃತ್ತಿ, ತಾತ್ಪರ್ಯವೃತ್ತಿ, ಲಾಕ್ಷಣಿಕವೃತ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ 'ಧ್ವನಿ' ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಧ್ವನಿಯು ಪದದ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥಾ ದ್ದಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ 'ಅಭಿನವಭಾರತಿ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಾಟ್ಯದಲ್ಲಿ 'ರಸ'ದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಈತನ ನಂತರ ಬಂದ ಪಂಡಿತರು ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈತ

ನನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಉತ್ಪಲಾಚಾರ್ಯರ (೧) ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಕಾರಿಕೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದು ಅದರ ಮೇಲೆ (೨) ಟೀಕೆಯನ್ನೂ ಬರೆದಿರುವನು. ಈತನ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಅವುಗಳ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳೊಡನೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿವೆ.

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಉಪಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವನು. ಈತನು ಆಗಮಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಹರಿಸಿ ಶಿವಾದ್ವೈತದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳೂ ೬೪ ಶೈವಾಗಮಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಶಿವಾದ್ವೈತದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯರ 'ರಸ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀಶಂಕುಕ ಮೊದಲಾದ ಕಾಶ್ಮೀರ ಪಂಡಿತರು ಈತನಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ 'ರಸ'ವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶದಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಭಟ್ಟನಾಯಕನೆಂಬ ಪಂಡಿತನು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದನು. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗೆ ನಿಲ್ಲಲಾರವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ತರುವಾಯ ಕ್ಷೇಮರಾಜನ (೧೦೪೦ ಕ್ರಿ.ಶ.) ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಹೃದಯ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗ್ರಹ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಇತರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಪರಮಾರ್ಥಸಾರದ ಮೇಲೆ ಯೋಗರಾಜನ (೧೦೬೦ ಕ್ರಿ.ಶ.) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ತಂತ್ರಾಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಜಯರಥನ (೧೧೮೦ ಕ್ರಿ. ಶ.) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ವಿಮರ್ಶಿನಿಯ ಮೇಲೆ ಭಾಸ್ಕರಕಂಠನ (೧೭೮೦ ಕ್ರಿ.ಶ.) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಪ್ರಮುಖವಾದವು ಗಳಾಗಿವೆ.

೩. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾವನೆಗಳು

ಕಾಶ್ಮೀರ ಶಿವಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನುಭವಭಾವನಾಮಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರಶಿವನೇ ಪರತತ್ತ್ವ. ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ (ಸ್ವಾತ್ಮನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾವಿರೋಧಾತ್). ಆ ಪರತತ್ತ್ವವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಧನೆಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನೇಕ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮಗಳ ಐಕ್ಯವು ಸಾಧ್ಯ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಿವಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇತುವಾದವಾಗಿದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಆ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಇದರ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಸಾಧಿಸಿದ ನಂತರ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಮ್ಮತಿಯಿದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಮರ್ಶನೆಯಿಂದ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ವು ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ಸ್ವತಃ ಅನುಭವದಿಂದ ಗೋಚರವಾಗತಕ್ಕ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನೇಕ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಭಾವನೆಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಇದು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದ ವಾದಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ತಿದ್ದುತ್ತದೆ ಮತ್ತೂ ಹದಮಾಡಿ ಒಂದು ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರ ೨೪ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ 'ಪುರುಷ' ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ೧೦ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹತ್ತು ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಐದು ಶುದ್ಧ ವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವಗಳು ಐದು ಜೀವಾತ್ಮರ ಸಂಕೋಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಕಂಚುಕಗಳು. ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಆ ಪರತತ್ತ್ವವು ತತ್ತ್ವಾತೀತವಾದುದು. ಎಲ್ಲಾ ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಆ ಪರತತ್ತ್ವದಿಂದಲೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಶಿವಾದ್ವೈತವು ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರಂತೆ ಜೀವಾತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದೆ. ನೈಯ್ಯಾಯಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಜೀವಾತ್ಮನು ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆವಾಸ ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯವಹಾರ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ಇವನು 'ಶೂನ್ಯಾವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ಪಡೆಯುವನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ[9] ಮತದಂತೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕೇವಲ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳ ಸರಪಣಿಯಂತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಯ ರೂಪಾಂತರಗಳಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶುದ್ಧ ಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿದೆ (ಚಿತ್ ಅಥವಾ ಪ್ರಕಾಶ: ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಮಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶಾಂತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಈ ಶಿವಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂರನೆಯ ತತ್ತ್ವವಾದ ಸದಾಶಿವ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ[10] ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಗೆಲ್‌ಪಂಡಿತನ[11] ವಾದವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆತನು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಎಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪರತತ್ತ್ವದಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪರಮನೆಡಿಸ್‌ನು ಹೀಗೆಯೇ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವನು. ಹೆಗೆಲ್‌ಪಂಡಿತನು ಅಸದ್ರೂಪವಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧರ ಶೂನ್ಯದಂತೆ ಎಣಿಸುವನು.

ಇದು ದ್ವೈತವಾದವನ್ನೂ ಅನೇಕಾಂತವಾದವನ್ನೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಅನೇಕಾಂತ ವಾದವು ಕೇವಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿವೆ. ಇದು ಜಡ ಮತ್ತು ಚೇತನಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಲಾರದ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಹಕ ಇವು ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಪೂಟವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ ಅವು ಎಂದಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಸಲಾರವು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿಯು ಬರ್ಕ್ಲೆ ಮಹಾಶಯನ ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆತನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸದಿದ್ದರೆ ಕಾಶ್ಮೀರ ಶಿವಾದ್ವೈತವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಆ ವಾದವು ಕ್ಷಣಿಕವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಗ್ರಾಹಕನ ಅಂತರ್ಯ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಷಯಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಡಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಒಂದು ಗ್ರಾಹಕಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾದಂತೆ ಗ್ರಾಹಕನೂ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಇಂದಿನ ವೃತ್ತಿಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ವಾಸನಾಮೂಲಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವಗಳು ಬರಬಹುದೆಂಬ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನುಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯತಕ್ಕವುಗಳೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಈ ಶಿವಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ಯಾಂಟ್ ಮಹಾಶಯನು ಹೇಳುವಂತೆ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇವೆ. ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಅನುಮಿತಗಳಾಗಿವೆ. ಯದ್ಯಪಿವಾದ ಪ್ರತಿವಾದಗಳ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ವಿವರಣೆಯು ವಿಷಯ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಬಹುದು; ಆದರೆ ಜೀವನದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ನಹಿ ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯೇನ ಕಶ್ಚಿದ್ ವ್ಯವಹಾರ).[12] ಈ ಶಿವಾದ್ವೈತ

ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮಾಯೆಯೆಂಬುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ: ಅದು ಅಸದ್ರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಯು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಈ ಮಾಯೆಯೇ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುವನು. ಮಾಯೆಯು[13] ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಂದರೆ ಅದು ವಚನೀಯವಾಯಿತೇ ವಿನಹ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ:—ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರತತ್ತ್ವ (ಅನುತ್ತರ) ಕ್ಕಿಂತ ಆಚೆ ಹಿರಿಯದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅನಂತ ಮತ್ತು ಅವರ್ಣನೀಯ. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ಪ್ರತಿ ವಚನಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇದು ಅದು, ಇದಲ್ಲ ಅದಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಮನಸ್ಸು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಮಾತುಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲಸಾಧ್ಯ. ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಬಹುದು. ನಾವು ಈ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ತಿಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯ ಯಾವ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ ಅದರ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರೆವು ತಿಳಿಸಲಾರೆವು. ಈ ಪರತತ್ತ್ವವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನೆಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಾಧನೆಗಳಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನ ಬಗೆಬಗೆಯ ಮಲಗಳು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುವು. ಮಲಗಳು ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪರತತ್ತ್ವದಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನು ಬೇರ್ಪಟ್ಟಂತಿರುವನು.

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವ ತತ್ತ್ವವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಈ ಪರತತ್ತ್ವವು ವಿಶ್ವೋತ್ತೀರ್ಣವಾಗಿಯೂ ವಿಶ್ವಮಯವಾಗಿಯೂ ಇದೆ.[15] ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರ ಶಿವಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ಲೋಟಿನಸ್ ಮಹಾಶಯನು ಒಂದುಕಡೆ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮಾತಿಗೂ ಎಟುಕದಿರುವ ವಿಶ್ವಾತೀತ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಯಾವ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದಲೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವದ ಆನಂದದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದುಕಡೆ ಆತನು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿರುವ ಈ ವಿಶ್ವವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಗಮ್ಯಸ್ಥಾನವಾಗಿರುವುದು ಒಂದೇ ಎಂದು ಆ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಸತ್ಯಭಾವನಾವಾದ ಕಲ್ಪಿತಭಾವನಾವಾದ:–ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅಥವಾ ಬರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳೂ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸತ್ಯವಾದವುಗಳು ಎನ್ನುವುದು 'ಸತ್ಯ ಭಾವನಾವಾದ'. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳೂ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಭಾವನಾಮಯವಾದವುಗಳೇ ಹೊರತು ನಿಜವಲ್ಲ ಎಂಬುವುದು 'ಕಲ್ಪಿತ ಭಾವನಾವಾದ'. ಈ ಎರಡು ದಾರ್ಶನಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶ್ವವು ಸತ್ಯವೆಂಬುವ ವಾದವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಎಟುಕದಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವೆಂಬುದನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪಿತ ಭಾವನಾಮಯವಾದುದು ಈ ವಿಶ್ವ, ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವಗಳೂ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಎಟುಕದಿರುವುದಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಕಾಶ್ಮೀರ

ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಸತ್ಯಭಾವನಾ'ವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.[16]

ವಿಶ್ವವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಯೆಂಬ ಎರಡು ವಾದಗಳಿಗಿಂತ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವ ಚಿತ್ತದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು ಈ ವಿಶ್ವ. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮನಸ್ಸಿನ ಅನುಭವ ಅನುಮಾನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಿತ್ತ ಮತ್ತು ಈ ವಿಶ್ವ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಾಶವಾದ ನಂತರವೂ ಈ ವಿಶ್ವವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ದಿಂದಲೇ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ.

ಕಲ್ಪಿತ ಭಾವನಾವಾದವು ವಿಶ್ವದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ವಿಶ್ವವು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುವುದೇ ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸತ್ಯ ಭಾವನಾ ವಾದದಂತೆ ಈ ವಿಶ್ವವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶ್ವವು ಆ ಮಹಾ ವಿಶ್ವಚಿತ್ತದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ–ಹೀಗೆ ಈ ವಿಶ್ವವು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಮಹೇಶ್ವರ—ವಿಶ್ವಚಿತ್ತ

ಕಾಶ್ಮೀರ ಶಿವಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ವಿಶ್ವದ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ವೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಚಿತ್ತದ ನಿರೂಪಣೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶನೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. (i) ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ವೃತ್ತಿ ಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಹಿಂದಿನ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬರುವ ವೃತ್ತಿ ಗಳಿಗೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಹಿಂದಿನ ವೃತ್ತಿ (ಸಂಸ್ಕಾರ) ಗಳನ್ನು ನೆನೆಯುವುದೂ ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವವುಗಳನ್ನು ಊಹಿಸುವುದೂ ಸ್ವಪ್ನ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಈ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತು ಗಳಿಂದ ಬರತಕ್ಕ ಪ್ರೇರಣಾತ್ಮಕವಾದ ವೃತ್ತಿಯು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮುಂದ್ರೆ ಒತ್ತಿದಂತಲ್ಲ. ನಿರ್ಮಲವಾದ ಕನ್ನಡಿಯ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟ ಪದಾರ್ಥದಂತೆ ವಿಶದವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಔಚಿತ್ಯವು ಈ ರೀತಿ ಇದೆ. ಕನ್ನಡಿಯು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿ ಬಿಂಬಿಸಿದರೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ನೈರ್ಮಲ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಆ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವಚ್ಛ ವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಏನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುವುದು ಸಹಜ. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಕನ್ನಡಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಬೆಳಕು ಬೇಕು. ಮನಸ್ಸಿಗಾದರೋ ಆ ರೀತಿಯಾದ ಹೊರಗಿನ ಸಹಾಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಯು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಲಾರದು. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರು ವುದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ಯಾವ ಪ್ರಕಾಶದ ಸಹಾಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದು.[17] ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆ

ಯಾಗದಿರುವಂತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ 'ಪ್ರಕಾಶ'ವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. (ii) ಇನ್ನು ಎರಡನೆ ವಿಷಯ—ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ನೈರ್ಮಲ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪರಿಪೂರ್ಣಾನುಭವಿಯು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವಂತೆ ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಗಳ ಸಮೀಕರಣವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಂದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೆಂದೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಮಯಬಂದಾಗ ನೆನೆದು ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಒಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಊಹಾ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲಾ ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪ. ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿಯೂ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ತಾನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತೇನೆಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ವಿಶ್ವದ ಚಿತ್ತಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲ; ಆ ಪರತತ್ತ್ವದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ.

ಈ ಕಾಶ್ಮೀರ ಶಿವಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ 'ವಿಮರ್ಶವು' ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು 'ಶಾಂತ' ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ನಿರ್ಗುಣನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ವಿಮರ್ಶಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಕ್ರಿಯಾಶೂನ್ಯ. ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕನಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಾಶ್ರಯವಾದ ಚೈತನ್ಯವುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಚೈತನ್ಯದ ಉಬ್ಬರವಿಳಿತಗಳು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಬ್ರಹ್ಮನು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನೇ ಹೊರತು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವರ ನಿಯಮ. ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದರೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದರೆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಶಾಂತಿಗೆ ಭಂಗಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹವನನ್ನು ಚೈತನ್ಯಾಶ್ರಯನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಅವರ ಭಾವನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿನ್ಮಾತ್ರ, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ, ಚೈತನ್ಯಾಶ್ರಯನಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[18]

ಶಿವಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಪರತತ್ತ್ವವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಾಶ್ರಯ. ಹಾಗೆಯೇ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೂ ಹೌದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ (i) ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಅನೇಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಬಗೆಬಗೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿ ಕೂಡಿಸುತ್ತಾನೆ[19]. (ii) ಈ ಪದಾರ್ಥ ಹೀಗಿದೆ. ಈ ಪದಾರ್ಥ ಹೀಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. (iii) ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ವಿಕಲ್ಪವೃತ್ತಿಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಯವೃತ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲಾ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ವಿಷಯದ ವಿವರಣೆಯಾಯಿತು. ಪರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಕಲ್ಪವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ 'ಇದೆ' 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಗಳೆಂದು ವಿವರಿಸುವುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಚಿನ್ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿವರಣೆಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕಾಶ ವಿಮರ್ಶಮಯ ಪರತತ್ತ್ವ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವರಿಗೂ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಭೇದ.

ವಿಶ್ವಚಿತ್ತವು (ಮಹೇಶ್ವರ) ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಕ್ರಿಯಾಶೂನ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಸ್ಥೂಲರೂಪವೇ ಈ ವಿಶ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಈ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನ[20]ವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಗ್ರಾಹಕರಾಗಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳೂ ಸೇರಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಇದು ಸ್ವಯಂ ಚೈತನ್ಯರೂಪಿಯಾದ ಪರ ತತ್ತ್ವದ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಭಾವನಾ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ 'ಮಹೇಶ್ವರ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ 'ಮಹೇಶ್ವರ' ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವತಿ ಪತಿ ಮಹೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬಾರದು. ಶಿವನೇ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆ ಕಾರಣ. ವಿಶ್ವದ ಸೌಂದರ್ಯ, ವಿಶ್ವದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬುವುದೇ ಶೈವರ ನಂಬಿಕೆ. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವರ 'ಮಹೇಶ್ವರ' ಪದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇದು ಮಹೇಶ್ವರ (ವಿಶ್ವ ಚಿತ್ತ) ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದ. ಇದೇ 'ವಿಶ್ವಚಿತ್ತ' ಈ ವಿಶ್ವವು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಹೊರಗಿನ ಶಿಲ್ಪಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಈಶ್ವರನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅನಂತವಾದ ರೂಪರೇಖೆಗಳುಳ್ಳ ವಿಶ್ವಚಿತ್ತದ ಐಶ್ವರ್ಯ.[21]

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದಃ–ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಈ ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದ 'ವಿಶ್ವಚಿತ್ತ'ವು ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛಾ ರೂಢವಾಗಿದೆ.[22] ಈ ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯು 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಯಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಗೂ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೆಂದರೆ–ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ ಗ್ರಾಹಕಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ ಗ್ರಾಹಕಗಳಿಗೆ ಭೇದ ವುಂಟು. ಕಲೆಗಾರನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ಅನೇಕ ಬಣ್ಣ ಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರಿಂದ ಆ ಚಿತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಪರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ 'ಇದಂ' ಎನ್ನುವುದು ವಿಷಯ. ಇದೇ ವಿಶ್ವ. ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಯು ಈ ವಿಶ್ವವನ್ನು ತನ್ನ ಸಂಕಲ್ಪದಂತೆ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಲೆಗಳಿಲ್ಲದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಅಲೆಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಚಲನದಂತಿದೆ.[23] ಸುಮ್ಮನಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಕಾಣದಿರುವ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಯಂತಿದೆ. ಇದು ವಿಶ್ವಚಿತ್ತದ ಪ್ರೇರಣೆ. ಇದೇ ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದು ವಿಶ್ವ ದಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಇದು ಜಡಶಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಚೈತನ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಶಕ್ತಿ. ಇದು ಜಡ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪವಾಗಿ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದು. ಹೊರಗಿನ ಸಹಾಯವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಇರುವಂಥದು. ತತ್ತ್ವಶಃ ಪ್ರತಿ ಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಅಸ್ತಿತ್ತ್ವವು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ಕಂಡರೂ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಮಹಾಸತ್ತಾ' ಎನ್ನು ತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. (ಭಾವನೆ ಸ್ವತಂತ್ರತಾ) ಇದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳು ಇದರಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿ ರುವ ಅಂಶಗಳೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಇದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಸ್ಥೂಲ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುವು; ವಿಶ್ವಾತೀತಗಳಲ್ಲ. ಈ ವಿಶ್ವ-ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ತ್ವವನ್ನಾರೋಪಣೆ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅಥವಾ ಮೂರ್ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೆ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಯು ಅದರ ಹೃದಯದಂತಿರುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು[24] (ಹೃದಯಂ ಪರಮೇಷ್ಠಿನಃ)

ಆ ಪರತತ್ತ್ವವು ತನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ತಾನೇ, ತನ್ನಿಂದಲೇ, ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲ

ವನ್ನೂ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದವು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ—ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳೂ ಅಂದರೆ ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವಗಳೂ—ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಿ, ಸಾಮೂಹಿಕ ವಾಗಿರಲಿ, ಗ್ರಾಹಕವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಲಿ, ಗ್ರಾಹ್ಯವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಲಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳೂ ಆ ಪರತತ್ತ್ವದ ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆ ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲ.

ಷೋಪನ್‌ಹೋರನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಈ ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. (i) ಬಾಹ್ಯವಿಷಯ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲಾ ಕೇವಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ.[25] ಕ್ಯಾಂಟ್ ಮಹಾಶಯನ ತತ್ತ್ವದಂತೆ ಗ್ರಾಹಕನು ಗ್ರಾಹ್ಯವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲನು ಆದರೆ ಗ್ರಾಹಕನೇ ಗ್ರಾಹ್ಯರೂಪದಿಂದಿರುವಂತೆ ಗುರುತಿಸಲಾರನು. ಏತಕ್ಕೆಂದರೆ ಗ್ರಾಹಕವು ಕಾಲದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ii) ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವವು 'ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ'.[26] ನಾವು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಉದ್ವೇಗಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲಿರು ತ್ತೇವೆ. ತೀವ್ರವಾದ ಉದ್ವೇಗಗಳಲ್ಲಿ[27] ಆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂಶವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ಹೊರಗಿನ ಮನೋಭಾವನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾಯವಾಗು ತ್ತವೆ. (iii) ಶರೀರವಾದ್ಯಂತವೂ ಮತ್ತು ಶರೀರದ ಎಲ್ಲಾ ಚಲನವಲನಗಳೂ ಆ ಇಚ್ಛಾ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ಥೂಲಪರಿಣಾಮಗಳು.[28] ಈ ಶಾರೀರಕ ಚಲನವಲನಗಳು ಬಾಹ್ಯರೂಪವನ್ನು ಪಡೆ ದಿರುವ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಆವಿರ್ಭಾವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.[29] ಯೋಗಿಯು ತನ್ನ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಬಲ್ಲನು. (iv) ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಯು ಅಂತರ್ಯಾ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ.[30] ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ತಿರುಳೂ ಆಗಿದೆ. (v) ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿವೇಕವೆನ್ನುವುದು[31] ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. 'ಈ ವಿಶ್ವವು ಪದಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನರೂಪದಿಂದಿರಲಿ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಚಿದ್ರೂಪದಿಂದಿರಲಿ' ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೊರಗೆಡುವುದೇ ಆ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಮುಖ್ಯ ಧ್ಯೇಯ. ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯು ಸಾಧ್ಯ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ನನ್ನಿಂದಲೇ ಈ ವಿಶ್ವವು ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿದೆ (ಸರ್ವೋ ಮಮಾಯಂ ವಿಭವಃ)[32] ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಮುಕ್ತಿ.

ಷೋಪನ್‌ಹೋರನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಈ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವಾದಕ್ಕೂ ಭೇದವಿದೆ. ಷೋಪನ್‌ಹೋರನು ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಡಶಕ್ತಿಯೆಂದೆನ್ನುವನು.[33] ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾದದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಇದು ಕೇವಲ ಮೆದುಳಿನ ಚಲನವಲನಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದೆ. ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿ ಶಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಬಲ್ಲದು' ಎಂಬುದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಆತನು ಇತರ ವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳೊಡನೆ ವ್ಯವಹಾರ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಏಕೀಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛೆಪಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಶುದ್ಧವಾದ ಗ್ರಾಹಕನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿ ಉಂಟೆಂಬ ಕ್ಯಾಂಟ್ ವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವನು.[34] ಗ್ರಾಹ್ಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹಕ ನನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಷೋಪನ್‌ಹೋರನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೆಗೆಲ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗಿದೆ.[35] ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೋ ಯೋಗಿಗಳಿಂದ ಬೆಳೆಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಅವರು ಗ್ರಾಹ್ಯಕ್ಕೂ ಗ್ರಾಹಕಕ್ಕೂ ಪೂರ್ಣವಾದ ಭೇದ ವನ್ನು ಮನಗಾಣಲಿಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಅದರೂ ಪೂರ್ಣಭೇದವಿಲ್ಲ. ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯು ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಭಾವನೆಯು ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ.

ಆಭಾಸವಾದ:—ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರತತ್ತ್ವ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಪರತತ್ತ್ವದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿರುವ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ವಿಷಯುಗಳಿಗೆ ಆಭಾಸವಾದವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ವಿಚಾರದ ಚರಮಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಏಕರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಬಗೆಬಗೆಯ ಬಣ್ಣಗಳಿಂದ ಕಂಗೊಳಿಸುವ ನವಿಲು ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು 'ಮಯೂರಾಂಡ ರಸನ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಪರತತ್ತ್ವದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳೂ ದೃಶ್ಯಗಳೂ ಆಭಾಸಗಳೆಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕೋಚಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ತೋರಿಕೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಮನೋಭಾವನೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಚಿದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ನಿದ್ದೆ ಮೂರ್ಛೆ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಲಿ ಗ್ರಾಹಕವಾಗಲಿ ಇವುಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಲಿ ತಿಳಿಯುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಲಿ ಇವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲಾ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ಆಭಾಸಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆಭಾಸವಾದ ತತ್ತ್ವದಂತೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಲಿ ಗ್ರಾಹಕವಾಗಲಿ ಅದು ಆ ಪರತತ್ತ್ವದ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಹ್ಯ ಗ್ರಾಹಕಗಳೆರಡೂ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನುಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ. ಅನೇಕತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಏಕತ್ವವಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಆಶಯ ಅಥವಾ ಆಧಾರದಿಂದ ಈ ಅನೇಕತ್ವಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಿಕೆಯೇ ಅಭೇದ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹಕನು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಆಭಾಸವಾದಿಯ ಮತದಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯಜ್ಞಾನವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಗ್ರಾಹಕನ ವಿಮರ್ಶಾಶಕ್ತಿ, ಭಾವ, ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಪದಾರ್ಥದ ಯೋಗ್ಯತೆ ಅಥವಾ ಬೆಲೆಯು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾವು ಒಂದು ನೀರಿನ ಕೊಡವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿಮರ್ಶಿಸಬಹುದು. ಇದು ಅನೇಕ ಆಭಾಸಗಳ ಪುಂಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಾತ್ರೆ ಕಪ್ಪಗಿದೆ ಗುಂಡಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿವರಣೆಗಳೇ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಒಬ್ಬ ವೈಜ್ಞಾನಿಕನಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಣುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕುಂಜವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆಭಾಸವಾದಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೂ ಅನೇಕ ಆಭಾಸಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮಾವಸ್ಥೆ ವರೆಗೂ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಾಹಕ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಾಹಕನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಧೀನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಯೋಜನ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿ, ಕಾಲ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಸಂಕುಚಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ್ಯಾವುವೂ ಅವನ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈತನ ಆಂತರ್ಯ ಸಂಕೋಚವನ್ನು 'ಆಣವಮಲ'ವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಉಪಕರಣಗಳ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು. ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯ ಜ್ಞಾನದ ಕ್ರಮ ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ, ಇನ್ನೊಂದು ಗೌಣ. ಮೊದಲನೆಯ ಕ್ರಮವಾದರೋ ಪದಾರ್ಥದ ವೃತ್ತಿಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಚಲನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದೇ ಆಂತರ್ಯ ಭಾವನೆ (ಆಂತರ ಶಬ್ದನ) ಏಳುವಂತೆಯೂ

ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದವು ವೈಯ್ಯಾಕರಣಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ವಿಶ್ವದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಈ ಆಭಾಸಕ್ರಮವು ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಿಂದ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾದ ಕ್ರಮವು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥದ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಆಭಾಸವಾದದಲ್ಲಿ ರಸವಿಷಯ:–ಆಭಾಸವಾದಿಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು 'ಆಭಾಸ'ವೂ ಸಾರ್ವಭೌಮವೆನ್ನುವನು. ಗ್ರಾಹಕನ ಪ್ರಯೋಜನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಭಾಸವೂ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳಿಗಧೀನವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಗ್ರಾಹಕನು ಪ್ರಯೋಜನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವನ ಆಭಾಸವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ–ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಗ್ರಾಹಕನು ಪ್ರಯೋಜನಾಂಶವನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಯಿಂದ ಲಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೆ ರಸಿಕನಲ್ಲಿ ರಸಾನುಭವ ವಸ್ತುವಿನ 'ಆಭಾಸವು' ಸಾರ್ವಭೌಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಭಾಸವಾದಿಯು ಗ್ರಾಹಕನಿಗೆ ಯಾವ ವಿಷಯದ ಬಂಧನವೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವಗಳೇ ಆತನಿಗೆ ಬಂಧನಗಳು. ಆತನಲ್ಲಿರುವ ರಸಿಕತ್ವ, ಸಹೃದಯತ್ವ. ಪ್ರತಿಭಾ, ಭಾವನಾ. ತನ್ಮಯಿೂ ಭಾವನಾಯೋಗ್ಯತಾ ಈ ಗುಣಗಳು ಆತನನ್ನು ರಸಿಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ರಸವನ್ನನುಭವಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವನಿಗೆ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ, ಸಹೃದಯತ್ವ, ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇರಬೇಕು. ಕಲಾವಂತನಿಗಿಂತ ಇದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. ಸಹೃದಯನಿಗೆ ಪ್ರತಿಫಲಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಇರಕೂಡದು. ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಅನುಭವಿಸುವಂತಹ ಸುಂದರವಾದ ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬೇರೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ರಸಾನುಭವ ಭೂಮಿ. ಇದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತೀವ್ರವಾದ ಅನುಧ್ಯಾನದಿಂದ ಆ ಸೌಂದರ್ಯ ವಿಷಯದೊಡನೆ ಏಕೀ ಭಾವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ತೋರ್ಪಡುವ ಘಟನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಿಂತಲೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಭಾವನೆಯೊಡನೆ ಏಕೀಭವಿಸುವುದೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯನು ಕಥಾನಾಯಕನಂತೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವನು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಇವನ ಅಭಿರುಚಿ, ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಊಹೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಸೇರಿ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಊಹೆಯಲ್ಲಿ ಜಡಾಜಡ ವಸ್ತುಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ರಸಿಕನಿಗೆ ರಸಾನುಭವವುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅನುಭವಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಏರ್ಪಡಬೇಕು.

ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ರಸಿಕನು ವಿಷಯದೊಡನೆ ಸಾಧಾರಣೀ ಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಕಾಳಿದಾಸನ ಶಾಕುಂತಲ ನಾಟಕದ 'ಗ್ರೀವಾಭಂಗಾಭಿರಾಮಂ'36 ಎಂಬ ಪದ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಯಂತನು ರಥದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಬಾಣದಿಂದ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾನೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ಜಿಂಕೆಯು ತತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಭಯವು ರಸಿಕನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ ದೇಶಗಳನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ. ಜಿಂಕೆಗಿರುವುದು ಭಯ. ಕಲಾವಂತನಿಂದ ತೋರ್ಪಡಿಸುವ ಈ ದೃಶ್ಯವು ಕಾಲ ದೇಶ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ರಸಿಕನ ಊಹೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ನರ್ತಿಸುವ ದೃಶ್ಯವು ಭಾವನಾಮಯವಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಹೃದಯ ಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ. ಇವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವುದು ಒಂದು ಚಿತ್ರ. ಇವನು ಏಕೀಭವಿಸಿರುವುದು ಆ ಭಯದ ಭಾವನೆಯೊಡನೆ. ಇದೇ ಸಾಧಾರಣೀ ಭಾವ. ಭಟ್ಟನಾಯಕನು ಸಾರ್ವಭೌಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷೆಗೆ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳಿರುವುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಆಭಾಸವಾದಿಯಾದ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಆಭಾಸವಾದ ತತ್ತ್ವದಂತೆ ಸಾಧಾರಣೀಭಾವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಹೆಗೆಲ್ ಪಂಡಿತನ ಸಾಧಾರಣೀಭಾವವನ್ನು ತುಲನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯವು ತಿಳಿಯುಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲಿನ ಮತದಂತೆ ಸಾಧಾರಣೀಭಾವವು[37] ಭಯದ ವಿಷಯವಾದಲ್ಲಿ ಭಾವುಕನಿಗೆ ಅದು ದುಃಖಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ ಭಯವು ಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ದುಃಖಾಂತವು ಅಪರಾಧಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ಪವಿತ್ರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹಕ್ಕನ್ನೂ ದಿವ್ಯ ನ್ಯಾಯವನ್ನೂ ನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ನಿಷೇಧವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೆಗ[38]ಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಭಯವು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಇದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸದೆ ಇದ್ದರೂ ಅದು ತಾನೇ ಪವಿತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಇದು ಕಲೆಗಾರನಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಆಗಲೇ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ರಸಾನುಭವವನ್ನು ಆನಂದವೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವೆಂದಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಭಟ್ಟನಾಯಕನು 'ಸತ್ವೋದ್ರೇಕ' ಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಏಕೀಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ರಸಾನುಭವವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾ, ಸ್ಪಂದ, ಸ್ಫುರತ್ತಾ ಅಥವಾ ಚಮತ್ಕಾರ ಇವುಗಳೊಡನೆ ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಪೌರ್ವ-ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಇತಿಹಾಸ
ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರಗಳು ಮತ್ತು ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಅಭಿ-ಭಾ	ಅಭಿನವಗುಪ್ತ-ಅಭಿನವಭಾರತಿ
Abh.	Abhinavagupta an Historical & Philosophical Study by K. C. Pandey.
ಭಾ	ಭಾಸ್ಕರಕಂಠ—ಭಾಸ್ಕರಿ
ಈ.ಪ್ರ.ವಿ.	ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ವಿಮರ್ಶಿನಿ.
ಕಾ.ಶೈ. (Kash)	Chatterji, J. C.—Kashmir Saivism
ಪ್ರ.ಹೃ.	ಕ್ಷೇಮರಾಜ–ಪ್ರತ್ಯಜಿಜ್ಞಾಹೃದಯ
ph. A	Hegel—Philosophy of Fine Art.
Ph. R	Hegel—Philosophy of Right.
ಪ.ತ್ರಿ.ವಿ.	ಅಭಿನವಗುಪ್ತ–ಪರಾತ್ರಿಂಶಿಕ ವಿವರಣೆ.
ರಾ.ತ.	ಕಲ್ಹಣ–ರಾಜತರಂಗಿಣಿ
ಶಿ.ದೃ.	ಸೋಮಾನಂದ–ಶಿವದೃಷ್ಟಿ
ಸ್ಪ.ಕಾ	ಕಲ್ಲಟ–ಸ್ಪಂದಕಾರಿಕ
ಶಿ.ಸು.ವಾ.	ವರದರಾಜ–ಶಿವಸೂತ್ರವಾರ್ತಿಕ
ವಾ.ಪ.	ಭತೃಹರಿ–ವಾಕ್ಯಪದೀಯಂ.
W. W. I.	Schopentauer—World as Will & Idea.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

1.	ಅಭಿ	ಪುಟ 77-80
2.	ಅಭಿ	„ 170
3.	Kash.	„ 41
4.	ರಾ.ತ.	„ I. 175
5.	ಶಿ.ಸು.ವಾ.	„ I

6.	ವಾ.ಪ. (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)	„ 97
7.	ಭಾ.	„ 250-6
8.	ಅಭಿ	„ 22-23
9.	ಪ್ರ.ಹೃ.	„ 16-18
10.	ಭಾ	„ 10
11.	ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ	„ 159-61
12.	ಭಾ	„ 10
13.	ಈ.ಪ್ರ.ವಿ.	„ 197 (Vol. II)
14.	ಪ.ತ್ರಿ.ವಿ.	„ 21
15.	ಪ್ರ. ಹೃ.	„ 18
16.	ಅಭಿ	„ 195-196
17.	ಭಾ	„ 241-44
18.	ಭಾ	„ 10
19.	ಭಾ	„ 302-04
20.	ಭಾ	„ 226-9
21.	ಭಾ	„ 332
22.	ಶಿ.ದೃ.	„ 19
23.	ಶಿ.ದೃ.	„ 15-16
24.	ಭಾ.	„ 255
25.	W. W. I.	Pp 7-9 Vol I
26.	W. W. I.	P 130 Vol II
27.	ಶಿ.ದೃ.	II ಮತ್ತು ಸ್ಪ.ಕಾ. 39
28.	W. W. I.	Pp 130 Vol I
29.	ಈ.ಪ್ರ.ವಿ.	„ 183 Vol. II
30.	W. W. I.	„ 407 Vol. II
31.	W. W. I.	„ 1 Vol. I
32.	ಈ.ಪ್ರ.ವಿ.	„ 266 Vol. II
33.	W.W.I.	„ 411 Vol. II
34.	W.W.I.	„ 6 Vol. I
35.	W.W.I.	„ 31 Vol. II
36.	ಅಭಿ.	„ 280 Vol. I
37.	Ph. A.	„ 295 Vol. IV
38.	Ph. A.	„ 90-6.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದೆ.

ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದ: ಪರಶಿವನಿಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದವೆನಿಸಿದೆ.

ಆಭಾಸವಾದ: ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಆ ಪರಶಿವನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಪರಶಿವನಿಂದ ವಿಶ್ವವು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇ ಆಭಾಸವಾದ.

ತ್ರಿಕಶಾಸ್ತ್ರ:	ಪತಿ ಪಶು ಪಾಶ; ಪರಾ ಪರಾಪರ ಅಪರ ಈ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು.
ಶಿವಸೂತ್ರಗಳು:	ಪರತತ್ತ್ವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕನುಕೂಲಿಸುವ ಶಾಂಭವ, ಶಾಕ್ತ, ಆಣವೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ 77 ಸೂತ್ರಗಳು.
ಸ್ಪಂದಕಾರಿಕಾ:	ಭಟ್ಟಕಲ್ಲಟನು ಸಾಧಕರಿಗೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು 52 ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವನು.
ಶಬ್ದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ:	ಶಬ್ದವೇ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಮತ.
ಶಾಕ್ತಾದ್ವಯವಾದ:	ಶಕ್ತಿಯೊಂದೇ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುವವರ ಮತ.
ಪರಾ ಪಶ್ಯಂತಿ ಮಧ್ಯಮಾ ವೈಖರೀ:	ಇವು ವಾಗ್ದೇವಿಯ ನಾಲ್ಕು ರೂಪಗಳು ಅಭಿನ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶಾಂತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪರಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರೇರಣೆಯುಂಟಾಗಿ ಆಕೂತದಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪಶ್ಯಂತಿ ಎಂದು ಸಂಜ್ಞೆ. ಗ್ರಾಹ್ಯ ಗ್ರಾಹಕ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಪಡೆದು ನಾದರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಭೇದರೂಪದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಲಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮಧ್ಯಮಾ ಎಂದು ಪರಿಭಾಷೆ. 51 ಅಕ್ಷರರೂಪವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ವೈಖರೀ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಜ್ಞೆ. ಅಭಿನ್ನವಾದ ಆಪರಾಶಕ್ತಿಯ ಐಶ್ವರ್ಯವೇ ಈ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಅನಂತವಾದ ಭೇದಪ್ರಪಂಚ.
ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ:	'ಶಿವನೇ ನಾನು' ಎಂದು ಗುರ್ತಿಸುವ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ರಮ.
ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಶಕ್ತಿ:	ಅಂಕೆಯಿಲ್ಲದ ಕಡೆಯಿಲ್ಲದ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿ.
ಚಿತ್:	ತನಗೆ ತಾನೇ ಬೆಳಗುವ ತತ್ತ್ವ.
ವಿಮರ್ಶ:	ಹೊರಗಿನದನ್ನೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾ ತನ್ನನ್ನೂ ತಾನು ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿ, ಸೋಪಜ್ಞತಾ,
ಶೂನ್ಯ:	ಸ್ಥೂಲವಾದ ಗುಣಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಜೋಲಾಡುವ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ಮನೋಭಾವನೆಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ಹಿಂದಿನಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ಇರುವ ಚಿತ್ತು.
ವಿಜ್ಞಾನವಾದ:	ಜ್ಞಾನವೇ ಸರ್ವಸ್ವ. ಎಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವವರ ಮತ.
ಮಾಯಾ:	ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಅಶುದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವ.
ಮಹೇಶ್ವರ:	ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವ. ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ.
ಅನುತ್ತರ:	ಯಾವುದರಿಂದ ಆಚೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ತತ್ತ್ವ. ಪರತತ್ತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಆಚೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ.
ಸತ್ಯ ಭಾವನಾ-ವಾದ:	ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಎಲ್ಲಾ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳೂ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸತ್ಯವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು.
ಕಲ್ಪಿತ ಭಾವನಾ-ವಾದ:	ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಎಲ್ಲಾ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳೂ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಕಲ್ಪಿತವಾದವುಗಳೇ ಹೊರ್ತು ನಿಜವಲ್ಲವೆಂಬುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವಗಳೂ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪಗಳು.
ವಿಕಲ್ಪ:	ಮನಸ್ಸಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳು.
ಮಹಾಸತ್ತಾ:	ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಪರತತ್ತ್ವ.
ಸಾಧಾರಣೀಭಾವ:	ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮಾನವಾದ ಅನುಭವ. ರಸಿಕನು ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ವಿಷಯದೊಡನೆ ಏಕೀಭವಿಸಿ ಅನುಭವಿಸುವುದು.
ಸತ್ತ್ವೋದ್ರೇಕ ಸ್ಥಿತಿ:	ಸತ್ತ್ವಗುಣವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ.

(೨) ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ

ಮೊಹೆಂಜೊದಾರೊ ಮತ್ತು ಹರಪ್ಪಗಳ ಈಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಸಿಂಧೂ ನದಿಯು ಕೊಳ್ಳದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಊರ್ಜಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಬಹಳ ಮುಂದುವರೆದಿದ್ದಿತೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಪೂರ್ವದ ೩೦೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ರೂಢವಾಗಿದ್ದ ಆ ಕಂಚಿನಯುಗದಲ್ಲಿಯು ಸಿಂಧೂನದಿಯು ಕೊಳ್ಳದ ಈ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಉನ್ನತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಇತ್ತು; ಮತ್ತು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಭಾರತದೇಶದ ಆರ್ಯಜನಾಂಗದ ಪ್ರಭಾವದ ಗುರುತು ಎಷ್ಟೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಆ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಸರ್ ಜಾನ್ ಮಾರ್ಶಲ್ ಅವರು 'ಮೊಹೆಂಜೊ ದಾರೊ ಮತ್ತು ಸೈಂಧವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಜನಾಂಗವು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಗ್ರವಾದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಮೀಸಲಾಗಿರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಈ ಜನಾಂಗವು ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆ–ಶಕ್ತಿಮಾತೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಪುರುಷದೇವತೆ ಶಿವನನ್ನೂ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಪ್ರದೇಶದ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಮುದ್ರೆ ಮೂರ್ತಿ ಕೆತ್ತನೆ ಹಾಗು ಇನ್ನಿತರ ಚಿಹ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪುರುಷದೇವತೆಯನ್ನು 'ಶಿವ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ; ಯಾಕಂದರೆ ಶಿವನಿಗಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮೂರು ಕಣ್ಣುಗಳು ಈ ದೇವತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಶಿವನು ಒಬ್ಬ ಮಹಾಯೋಗಿ ಎಂದೂ ಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಜನರು ಲಿಂಗ ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಾಣಿ ವೃಕ್ಷ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಮಾರ್ಶಲ್ ಅವರು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸಿಂಧೂ ನದಿಯು ಜನಾಂಗದ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇನ್ನುಳಿದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮತತ್ವಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾತು ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ವದ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ, ಅವರ ಧರ್ಮವು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಇಂದು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಸ್ತು ಪೂಜೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಆ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅದು ಬಹಳ ಅಭ್ಯಂತರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಈಗಲೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರುವ ಶೈವ ಮತ್ತು ಶಾಕ್ತ ಮತಗಳ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಅದರ ತತ್ವಗಳು ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ"–ಎಂದು ಸರ್ ಜಾನ್ ಮಾರ್ಶಲ್ ಅವರು ಸೈಂಧವ ಜನಾಂಗದ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[1]

ಸೈಂಧವ ಜನಾಂಗದ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ ಜಾನ್‌ಮಾರ್ಶಲ್ ಅವರಿಗೆ ನಿಲುಕಿರುವ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಒಳ್ಳೆ ಪ್ರಮಾಣಬದ್ಧವಾಗಿರುವುವೆ?–ಎಂದು ಮದ್ರಾಸಿನ ನೀಲಕಂಠ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿರುವರು. ನೀಲಕಂಠ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಶಕ್ತಿಮಾತೆಯ ಪೂಜೆ, ಶಿವಲಿಂಗ ಪೂಜೆ, ವೃಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪೂಜೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸರ್ ಜಾನ್‌ಮಾರ್ಶಲ್ ಅವರು ತಳೆದಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನಂಬಲರ್ಹವಾದುವುಗಳೆಂದು ಕಾಣುವುದಾದರೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದ ಶಿವನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಪುರುಷದೇವತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಊಹೆಗಳು ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ತಿಳಿಸಿರುವ ಇನ್ನುಳಿದ ಮಾತುಗಳಷ್ಟು ಅವೇನೂ ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೆತ್ತಿದ

ಒಂದೇ ಒಂದು ಮುದ್ರೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಆ ಮುದ್ರೆಗಳು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹೇಶ, ಮಹಾಯೋಗಿ, ಪಶುಪತಿ, ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ ಎಂಬ ಶಿವನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಅವರು ಮೊದಲೇ ಊಹಿಸಿದ್ದರು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವೇ ಸರಿ." ಇದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳನ್ನು ಸಮಾಧಾನಕರವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿ ಅವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅವರ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಒರೆಹಚ್ಚುವುದು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಫಾದರ್ ಹೆರಾಸ ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಈ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಓದಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಇವು ಸೈಂಧವ ಜನಾಂಗದ ಮುಖ್ಯವಾದ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಫಾದರ ಹೆರಾಸ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಮತ್ತು ವಿದ್ವತ್ಪೂರಿತವಾದ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ[3] ಸಿಂಧೂನದಿಯ ಕೊಳ್ಳದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಚಿತ್ರಮಯ ಗೂಢ ಲಿಪಿಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಬಹಳ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಿಂಧೂನದಿಯ ಕೊಳ್ಳದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದನ್ನು ಅವರು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮೊಹೆಂಜೊದಾರೊ ನಿವಾಸಿಗಳು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಆರ್ಯಪೂರ್ವದ ಜನರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾರ್ಶಲ್ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳು ಅನೇಕ ಆಧಾರಗಳೊಡನೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸಿರುವುದಾದರೂ ಅವರು ಯಾವ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ರಾವಿಡರು ಭಾರತದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾಗಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರು, ಮಾನವನ ಪ್ರಾರಂಭಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸಿದ ವಿಕಾಸದ ವಿವಿಧವಾದ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಜ್ಜನರು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚರಿಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗೋವಿಂದಾಚಾರ್ಯಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ತಿಳಿಸಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಮನನೀಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ.[4] "ಜಲಪ್ರಳಯದ ಸಾವು ನೋವಿನಿಂದ ಉಳಿದು ಪಾರಾಗಿ ಬಂದ ಜನಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತವು ಆಶ್ರಯವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಜಲದಲ್ಲಿ ಲೆಮೂರಿಯಾ ಮುಳುಗಿ ಹೋದ ಬಳಿಕ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಾಗಿತು ಮತ್ತು ಪ್ರಳಯದ ತರುವಾಯದ ಮಾನವಕುಲಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತವು ಬಹುತರವಾಗಿ ತೊಟ್ಟಿಲವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು—ಎಂದು ನಾವು ಊಹಿಸುವುದಾದರೆ ಅದೇನೂ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಜನವಸತಿಯ ದಟ್ಟಣೆಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಡುವುದಾದರೆ ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗದ ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣವು ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಭಾರತದ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗವು ಈ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ನಿವಾಸಸ್ಥಾನವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಂದಲೆ ಅವರು ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಹರಡಿದರೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರತ್ಯವಾಯವಿಲ್ಲ." ಡಾಕ್ಟರ ಚಾಟರ್ಜಿ ಅವರೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಹಾಲ್ ಅವರು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುವ ಸುಮೇರಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉಗಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸತ್ಯವೆನಿಸಿದರೆ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಮೊದಲು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಕೊಂಡಿತು. ಮತ್ತು ಅದು ಬಹುತರವಾಗಿ ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ತರುವಾಯ ಈ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಮೆಸೊಪೊಟ್ಯಾಮಿಯಾದತ್ತ ಸಾಗಿತು. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಬಾಬೆಲೋನಿಯಾ ಮತ್ತು ಇನ್ನುಳಿದ ಪುರಾತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ತಾಯಿಬೇರು ಆಗಿ ಅದು ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು."—ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[5]

ಮೊಹೆಂಜೊ ದಾರೊದ ಗೂಢಲಿಪಿಗಳ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯು ಭಾರತದ ಆದಿ ಜನಾಂಗದ ಅಥವಾ ದ್ರಾವಿಡರ ಧರ್ಮ-ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವನು ಸ್ವಯಂಭೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಮಾತು 'ಇರುವನ್' ಎಂಬ

ಅವನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[6] ಪುರುಷದೇವತೆಯಾದ 'ಆನ್' ಅಥವಾ ಶಿವನು ಕುಳಿತು ಕೊಂಡಿರುವ ಯೋಗಾಸನದಿಂದ ಯೋಗಸಾಧನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ವಿಚಾರವು ಎಂತಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗೆ 'ಅಮ್ಮಾ' ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ದ್ರಾವಿಡಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಮ್ಮಾ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸು ತ್ತಾರೆ—ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮೊಹೆಂಜೊ ದಾರೊ ಮತ್ತು ಹರಪ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಮಾತೆಯ ಮಣ್ಣಿನ ಅನೇಕ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಸೈಂಧವ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಂಯೋಗ, ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ತತ್ತ್ವಗಳಾದ ಶಿವ ಶಕ್ತಿಯರ ಸಮರಸ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿತ್ತು. ಫಾದರ ಹೆರಾಸ್ ಅವರು ಈ ವಿಚಾರವಾಗಿ, "ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮೊಹೆಂಜೊ ದಾರೊ ಮತ್ತು ಕರ್ಣಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ರೂಢವಾಗಿ ಮತ್ತು ಇಂದಿಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ತಿಳಿಸುವದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಇಂದಿನ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳ ಗೋಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಚಿಹ್ನವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಅವರಿಗೇ ಗೊತ್ತು ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. × ಇದುವೆ ಆ ಚಿಹ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಚಿಹ್ನವು ಮೊಹೆಂಜೊದಾರೊ ಮತ್ತು ಹರಪ್ಪಗಳ ಲಿಪಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸಲ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಕೂಡು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದ್ದು ಇದು 'ಸಂಯೋಗ' ಸೂಚಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹುತರವಾಗಿ ವೀರಶೈವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಗಣ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತತ್ತ್ವ ನಿದರ್ಶಕವಾದ ಶಿವ-ಶಕ್ತಿಯರ ಸಮರಸವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ"—ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.[7]

ಲಿಂಗವು ಸಾಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರಾಕಾರ ತತ್ತ್ವಗಳ ಸಂಯೋಗವನ್ನು, ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಶೈವಾಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಒಡಮೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಗಮಗಳ ಕಾಲವು ಆರಣ್ಯಕಗ್ರಂಥಗಳ ಕಾಲದ ವರೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಮತ್ತು ಶಿವನನ್ನು ಪುರುಷನಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಿಂದ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಅವು ಪುಲ್ಲಿಂಗ ವಾಚಕವೂ, ಅಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ವಾಚಕವೂ ಅಲ್ಲ; ನಪುಂಸಕ ಲಿಂಗ ವಾಚಕವಂತೂ ಮುನ್ನವೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಶಿವನು ಪರವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ, ಶಕ್ತಿಯು ಚಿತ್ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆಂದು ಶಿವಾಗಮಗಳು ನಿಚ್ಚಳವಾದ ಮಾತು ಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.[8] ಶಿವಶಕ್ತಿಗಳು ಪರವಸ್ತುವಿನ ವಿಶ್ವೋತ್ತೀರ್ಣ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಂತರ್ಗತ, ಸ್ಥಿರ ಮತ್ತು ಚರ, ನಿರಾಕಾರ ಮತ್ತು ಸಾಕಾರ ಸ್ವರೂಪಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸ್ವರೂಪ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿರಂತರವಾದ ವಿರೋಧವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಆಗಮಕಾರರು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಣುವ ಈ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದರ ತರುವಾಯ ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭಾವದ ಅತ್ಯುಚ್ಚವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ಕಂಡು, ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯ ಅಂತರವಳಿದು ಎರಡೂ ಒಂದಾಗುವವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ತೋರಿಕೆಯ ಎರಡೂ ವಿರೋಧಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವವು—ಎಂದು ಅವರು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಲಿಂಗವು ಶಿವಶಕ್ತಿಯ ರನ್ನು, ಪರವಸ್ತುವಿನ ಸತ್‌ಸ್ವರೂಪ ಚಿತ್‌ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಮೇಳೈಸುವ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವಾಗಿರು ತ್ತದೆ.

ಕಾಮಿಕಾದಿಯಾಗಿ ವಾತುರಾಂತವಾದ ಶೈವಾಗಮಗಳು ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಆಗಮಗಳ ಉತ್ತರಭಾಗವು ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಆಚಾರ ಭಾಗಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಇಲ್ಲವೆ ಮಿಶ್ರ ಪಟಲಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪಟಲಗಳಲ್ಲಿ

ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನಾವಿಶೇಷಣಗಳ ವೃತ್ತಾಂತವಿರುತ್ತದೆ. ಶೈವಾಗಮಗಳ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವದ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಣೆ ಬರುವುದರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನಿತ್ತ ಈ ಆಗಮಗಳಿಂದಲೆ ಬಹುತರವಾಗಿ ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನವೂ ಉದ್ಭವವಾಯಿತೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈ ಸಂಗತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಗಮಗಳ ಆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವವು ವಿಕಾಸಹೊಂದಿದ ಒಂದು ಪೂರ್ಣ ದರ್ಶನವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬದು ಅಸಂಭವನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವವನ್ನು ಒಂದು ಪೂರ್ಣ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ದರ್ಶನವನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೂರ್ತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀಡುವುದು, ಅದನ್ನು ಶೈವಧರ್ಮದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಳ್ಗೆಗೆ ಬಂದ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಮಹಾವೀರನಾದ ಅಣ್ಣ ಬಸವಣ್ಣನ ಬುದ್ಧಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕರ್ತೃತ್ವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದಿತು.

ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಹಾನುಭಾವರಾದ ಪಂಚ ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೆಂದು ಒಂದು ಆಖ್ಯಾಯಿಕೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರಾಗೈತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದ ವರೆಗೂ ಒಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಪೌರಾಣಿಕಕಾಲದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವು ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ನಿಜಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅತಿರಂಜಿತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವರು ಮಸುಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಹಲಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರವನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಠಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ—ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರರು. ಇಂತಿರುವಾಗ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅವರೇ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಬಸವಣ್ಣನ ಸಮಕಾಲೀನರು, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಅವನಿಂದ ಈಚೆಗಿನವರು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ದುಡಿದು ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಸ್ಥಾಪಕರು ಅಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೂ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರೊಫೆಸರ ಎಂ. ಆರ್. ಸಾಖರೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ತುಂಬಾ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿರುತ್ತವೆ.[9] "ಬಸವನ ತರುವಾಯದ ಆಚಾರ್ಯರು ನಂಬಲರ್ಹವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಬಸವನ ಪೂರ್ವದ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೈನ ಅರಸನೊಬ್ಬನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಬಸವನು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು; ಮತ್ತು ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಅದರ ಕೀರ್ತಿ ಪತಾಕೆಯನ್ನು ಬಹು ಎತ್ತರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದನು. ಬಸವ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳು ರಚಿಸಿದ ವಚನಶಾಸ್ತ್ರದ, ವಿಶಾಲವಾದ ವೈಭವಸಂಪನ್ನವಾದ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕಸಾಹಿತ್ಯದ ಪುಟಗಳನ್ನು ಮುಂಗುಚಿಹಾಕುವವರಿಗೆ ಇದು ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯದು ಎಂದು ಅನಿಸದೆ ಇರದು. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಜೀವಕಳೆಯಿದೆ, ಒಂದು ಉತ್ಸಾಹ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ; ಎರವಲಾಗಿ ಬಂದ ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಂಶಗಳು ದೊರೆಯಲಾರವು. ಬಸವನ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಶರಣರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹಗಳು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಬಸವನಿಂದ ಕೇವಲ ಬಸವನಿಂದಲೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು"

ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವು ಬಸವಣ್ಣನಿಂದ ಪ್ರಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು; ಅದು ದಿನಗಳು ಕಳೆದಂತೆ ಶಿವಾನುಭವ ಮಂಟಪದಿಂದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನೂ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನೂ ಪಡೆಯಿತು. ಶಿವಾನುಭವ ಮಂಟಪವು ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿತ್ತು. ಬಸವಣ್ಣನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೬೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ತಂದನು. ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಅವನತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅಂದಿನ ಧರ್ಮದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಜೀವಕಳೆಯನ್ನು ಹೊಯ್ಯಬೇಕು, ಸ್ತ್ರೀಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪುರುಷ ಸರಿಸಮಾನವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದನ್ನು ನೀಡಬೇಕು, ಜಾತಿಜಾತಿಗಳ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಬೇಕು, ವಿವಿಧ ಉದ್ಯೋಗಗಳಿಗೂ ಶ್ರಮಜೀವನಕ್ಕೂ ಎಂದರೆ ಕಾಯಕಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಉತ್ತೇಜನವನ್ನೀಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಸರಳ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಗಿಸಲೂ ತಮ್ಮ ಧ್ಯೇಯಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಏಕನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಬೇಕು—ಎಂಬ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೋಸುಗ ಬಸವಣ್ಣನು ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಬಸವಣ್ಣನ ಪ್ರಭಾವಿಯಾದ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಸತ್ವಯುತವಾದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಅವನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದ್ದಂತೆ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಆತನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಕರ ಉರ ಶಿರಗಳ ಎಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾ ಭಕ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳ ಸುಮಧುರವಾದ ಸಮೀಚೀನವಾದ ಸಂಗಮವು ಅಳವಟ್ಟಿತ್ತೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವುದು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಸಂಕೋಲೆಯಿಂದ ಶೈವಧರ್ಮದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸತನವನ್ನು, ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವನು ಬಸವಣ್ಣನೆ ಸರಿ.

ವೀರಶೈವ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಂಗದ ಮೇಲೆ ಎಂದೆಂದೂ ಅಗಲದಂತೆ ಪರವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತೀಕವಾದ ಲಿಂಗವನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರಾದುದರಿಂದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವೆಂದೂ ಆ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಅಂಗದ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ವೀರಶೈವರ ಒಂದು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಂಟಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿದಿತವಾಗುವುದಲ್ಲದೆ ಲಿಂಗವಂತರು ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಗೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಪರಿಪಾಕವನ್ನು, ಅದಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ; ಅಥವಾ ಉನ್ನತವಾದುದು ಪವಿತ್ರವಾದುದು ಯಾವುದಿದೆಯೊ ಅದನ್ನು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಪರಿಪಾಕಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕಾರವಿಶೇಷವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಲಿಂಗಾಯತಧರ್ಮವು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಾಧನೆ ಸಂಪಾದನೆಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮಾಚರಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಇದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿಯೂ, ಷಟ್ಸ್ಥಲವು ಇದರ ಸಾಧನೆಯಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಜೀವನವನ್ನು ದಿವ್ಯಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಇದರ ಸಂಪಾದನೆಯಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಮನುಷ್ಯನು ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿರುವ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವನ್ನು ತಾಳಿ ಅದರ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು ಎಂಬ ಭಾವ ಅವನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು ಅವನು ಅದನ್ನು ಭೌತಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೆ ಕಾಣುವನು. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಗತಿಪಥದ ಒಂದು ಮೆಟ್ಟಲಿನಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಂಕುರಿಸುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ

ವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಈ ಅಂಕುರದ ಪರಿಣಾಮವೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅದರ ಆದರ್ಶಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಪುನರ್‌ರಚಿಸಲು ಅವಶ್ಯವಾಗುವ ಅರಿವಿನ ಪ್ರತಿಫಲವೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅನೇಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಮಾನವನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಗುವ ಈ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಇತಿಹಾಸವೆ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸತ್ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಚಾರವಾಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರ ಗೊತ್ತುಗುರಿ, ಆಶೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ತೋರಿಕೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಈ ವಿಶ್ವದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿದ್ದುವು; ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಬಗೆಗೆ ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅವರ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಲಿನಲ್ಲಿ ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚು ತಿಳಿಯಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದಷ್ಟೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಿ ಪಿಂಡಾಂಡವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಶೋಧಿಸಬೇಕೆಂಬುವದರ ಕಡೆಗೆ ಅದರ ಒಲವಿದ್ದಿತು. ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾಗುವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು 'ಇರುವ'ನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಬಿಡಿಸುವ ಶಕ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆ 'ಇರವಿ'ನ 'ಅರುವ'ನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ—ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಅವರು ಮೊದಲ ಬಾರಿ ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾಗಲು ಅವಶ್ಯವಾಗುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಹಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಕಂಡುಕೊಂಡರು; ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷಣವು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಗಳ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಸದಲ್ಲಿ ಪ್ಲೇಟೊ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಇವರ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಪರಿಶ್ರಮವು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿಯೆ ಇದ್ದಿತು.

ಮಾನವನು ಅರಿವಿನ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅರಿವು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆ, ತನ್ನತನದ ಅರಿವೆ, ಆಗಿದೆ. ಮಾನವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವುದಾದರೆ, ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲ; ಅದು ಆ ಬದಲಾವಣೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಕ್ಷೇಪತಃ, ಮಾನವನ ಅನುಭವವೆಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಪಿಂಡಾಂಡಗಳ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿಯೆ ಆ ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನಲ್ಲ, ಆದರೆ ಆ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತೆನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದ ಅಭಿಮತದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿವುವೊಂದರಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವವ ಜ್ಞಾತಾ, ಹಾಗು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯ ಜ್ಞೇಯ ಇವೂ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಒಡನಾಟವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿಯೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದು ಪುರುಷನಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಇತಿಮಿತಿಗಳಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಒಂದು ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಆತ್ಮವು ಅಥವಾ ಜ್ಞಾತೃವು ಪ್ರಾಜ್ಞವಸ್ತುವಿನ,

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅಂತರ್ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪಡೆದು ಅನುಭವಸುಖಿಯಾಗುವನು. ಯಾವ ಸಂಬಂಧ ಸೇರುವೆಗಳಿಂದಲೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗದ, ಆದರೂ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧ ಸೇರುವೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವದ ನೆರವಿನಿಂದಲೆ ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ವಿವರಿಸ ಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನೊ ಅದನ್ನು ಆತ್ಮನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಡಿಯಾಗಿ ಅವಗತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವವು, ಈ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಅನಂತ ವಾದ ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯು, ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ದೇವನಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಇನ್ನಾವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಈ ಅರಿವಿಗೆ ಈ ಪರವಸ್ತುವಿಗೆ ವೀರಶೈವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಲ' ಎಂದು ಹೆಸರಿದೆ.

ವೀರಶೈವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಈ ತೋರುವ ತೋರಿಕೆಗೆಲ್ಲ ಆದಿಯಾಧಾರಭೂತ ವಾದುದು ಯಾವುದಿದೆಯೊ, ಈ ಪ್ರಾಕೃತ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಆದಿಯಂತ್ಯವಾದುದು ಯಾವು ದಿದೆಯೊ ಅದುವೆ ಸ್ಥಲ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವರು.[10] ಅನಂತವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಸ್ವಯಂಭುವೂ ಆಗಿರುವ ಸಂವಿತ್ ಅಥವಾ ಸ್ಥಲವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಗತ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅನುಭವಗಮ್ಯವಾಗುವ ಸತ್ಯವು ಅಥವಾ ತೋರಿಕೆಗೆ ಬಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಕಾಲಗತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪಾರ ವಾದ ಅನಂತವಾದ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯೇ ಸ್ಥಲವೆನಿಸುವುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಂದದ ಗತಿಮತಿಗಳೂ ನಾದಲೀಲೆಗಳೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಅನಂತ ಪರವಸ್ತುವಿನ ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆಯುಳ್ಳುದಾಗಿದೆ. ಕಾಂಟನು ಇದಕ್ಕೆ 'ಅವಗ್ರಹದ ಐಕ್ಯತೆ' (Unity of apperception) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟನು ತನ್ನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳುವ 'ಅವಗ್ರಹದ ಐಕ್ಯತೆ' ನಿಜಕ್ಕೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿದೆಯೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತತ್ತ್ವದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಸೀಮೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮೀರಿದುದೆ? ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನವು ಸ್ವ-ಜ್ಞಾನವೆ? ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಊಹಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಹೌದು, ಹಾಗೆ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದೇ ನಾವು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸಂಯೋಜಿತವಾದ ಐಕ್ಯವು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಕುವ ಈ ತತ್ತ್ವವು, ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅತೀತವಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು ಎಂದರೆ 'ಅಹಂ' ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, 'ಅಹಂತಾ' ಇದರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ಇದು ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ; ಮತ್ತು 'ಅಹಂ' ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಅದರ ಆಕಾರ ಇಲ್ಲವೆ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ—ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮುಂದಾಳುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಅಹಂತಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆಕಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಭೇದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿರುವೆವೆಂಬ ಆಭಾಸವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೀರಶೈವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಕ್ಕಿರುವ ಆಕಾರ ಇವರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಯನ್ನು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅತೀತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಗಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಯಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಮಹತಿಯು ಸತ್ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ; ಇದುವೆ 'ಅಹಂ' ತತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಶಿವತತ್ತ್ವವಾಗಿದೆ; ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಮಹತಿಯು ಚಿತ್ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೆರೆ ದಿಡುತ್ತದೆ; ಇದುವೆ 'ಅಹಂ'ದ ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿತತ್ತ್ವವಾಗಿದೆ—ಎಂದು ಅವನು ವಾದಿಸುವನು. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಮಾಣಬದ್ಧವಾದ ವಿವರಣೆಯೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಧ್ಯೇಯವಾದರೆ ಸ್ಥಲದ ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪರತತ್ತ್ವವಿಷಯಕವಾದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಆ ಪರವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ ಮತ್ತು ಚಿತ್ ಸ್ವರೂಪ ಗಳನ್ನು, ಶಿವ ಶಕ್ತಿ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ 'ಅಹಂ' ಮತ್ತು 'ಅಹಂ'ದ ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

'ನಿನ್ನನ್ನು ನೀನು ಅರಿತುಕೊ' ಎಂಬುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾದ ಸೂತ್ರ ವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಏನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನು? ತಾನೊಬ್ಬ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳು ವವ–'ಜ್ಞಾತಾ' ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುವನು. ಯಾವುದೇ ಪದಾರ್ಥದ ಬಗೆಗೆ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿ, ತಾನು 'ಜ್ಞಾತಾ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವನು. ಯಾವುದೇ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೆಳೆದು ಬರಲಿ, ಈ ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪವು 'ನಾನು ಜ್ಞಾತಾ ಇದ್ದೇನೆ' ಎಂಬುದೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ತತ್ವವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಗೊತ್ತಾಗ ದಂತೆ ಯಾವುದೂ ಆ ಪ್ರಜ್ಞಾಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆ ಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸ್ವಯಂಜ್ಞಾನ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸುತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೆ ಸೃಷ್ಟಿಜ್ಞಾನ ಮಂದಿರವು ನಿಂತುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಖಂಡ ಜಗದ್ವಿಲಾಸವೆಂದರೇನು? ಪರವಸ್ತುವಿನ ಅನಂತಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಚಿತ್‌ಸ್ವರೂಪದ ಅರಳುವಿಕೆಯೆ ಆ ಜಗ ದ್ವಿಲಾಸವಾಗಿದೆ. ಅಖಂಡ ಜಗದ್ವಿಲಾಸದೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಇರುವ ನಮ್ಮ ಇಡಿಯ ಸ್ವಭಾವದ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವಷ್ಟೆ ನಾವು ಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳು ವುದೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ; ಅಲ್ಲಿ 'ಇರವು' 'ಅರುವು' ಎರಡೂ ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪ ಇವುಗಳ ಮಹತಿಯ ತಾರತಮ್ಯವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ವೀರಶೈವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ಇವುಗಳ ಅಭ್ಯಂತರವು ಅಡಗುವದು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ದ್ರವ್ಯಪರ್ಯಾಯಗಳ ಹಾಗು ಸಂಭಾವ್ಯಶಕ್ಯತೆಗಳ ವಿಂಗಡಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪರವಸ್ತುವಿನ ಅವ್ಯಕ್ತ; ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ 'ಶಿವ' ಎಂದೂ, ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ವಾಚಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ 'ಶಕ್ತಿ' ಎಂದೂ ಅವನು ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾನೆ. ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ, ಸತ್ ಮತ್ತು ಚಿತ್ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡೆದುಹಾಕಲು ಬಾರದ ವಿರೋಧ ವನ್ನೇನೂ ಅವನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶಕ್ತಿಯು ಶಿವನ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ; ಅರುವು ಇರುವಿ ನಲ್ಲಿ, ಚಿತ್ ಸತ್‌ದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೆಂದು ಅವನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಶಿವಶಕ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಅವಿನಾಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು, ಈ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಎಂದು ಕರೆಯುವನು.

ವೀರಶೈವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ಸತ್ಯದ ಸಂಯೋಜನೆ ಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ, ಪರ್ಯಾಯಕ್ಕಿಂತ ವಾಸ್ತವಿಕವೆ ನಿರ್ಣಾಯಕತತ್ವವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿ ಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಸ್ತವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅಥವಾ ಜಗದ್ವಿಲಾಸವು ಸತ್ಯ ವೆನಿಸುವುದು, ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿ ಮಾಯೆಯಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಮಾಯಾವಾದ ವನ್ನು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯು 'ಕರ್ತುಮಕರ್ತುಮನ್ಯಥಾ ಕರ್ತುಮ್' ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಶಿವನ ವಿಮರ್ಶಶಕ್ತಿಯ ಕೈವಾಡದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದೇ ಸಮರ್ಥಿ ಸುತ್ತಾನೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಂವಿತ್ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಪರವಸ್ತುವಿನ ಮಿಥ್ಯಾ ತೋರಿಕೆಯಾದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗುವ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಶುದ್ಧ ಸಟೆಯಾಗುವದು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುವನು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂದು ಮನವರಿಕೆ ಯಾಗುವ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅರಿವಿನ ಆಭಾಸವೆಂತಾಗುವುದು, ಜ್ಞಾನದ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವೆಂತಾಗು

ವುದು? ಹೀಗೆಯೆ ಅವನು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವನು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗರ್ಭದೊಳಗಿಂದಲೆ ತೋರಿಕೆಯೆಲ್ಲ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವುದೆಂದೂ ಅದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ೧೭ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಮರಿತೋಂಟದಾರ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನು ತ್ರಿಗುಣಗಳು 'ಮೂಲದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಸತ್ಯಗಳು' ಎಂಬ ಹೊಸ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಪರವಸ್ತುವಿನ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯ ತೋರಿಕೆಯ ವಿಂಗಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಈ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಉಗಮವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೇರೆಗೆ ಈ ತ್ರಿಗುಣಗಳು ಪರವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲರೂಪಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಕೂಡದು; ಆದರೆ ಅವು ಆವಿರ್ಭಾವದ ವಿವಿಧ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ 'ಅಹಂ'ದ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣಾಹಂತದ ತತ್ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವೀರಶೈವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮರಿತೋಂಟದಾರ್ಯನು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನೂ ಬಹು ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಇದರಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ನವೀನ ಮಾರ್ಗವನ್ನೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲು ಹವಣಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ವೀರಶೈವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಅತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಅನಾದ್ಯನಂತವಾದ ಪರವಸ್ತುವೆ ಸ್ಥಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ ಉಪಕ್ರಮಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಅಂತರಂಗ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಪದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅವಕ್ಕೆ ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರಿಸುವನು. ಈ ವಿಂಗಡಿಕೆಯು ಅಖಂಡ ಪರವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾಗಿ ತೋರುವ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ತ್ವವು ಯಾವುದು ಮೊದಲು ಇಲ್ಲವೆ ಯಾವುದು ತರುವಾಯ ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ, ಅದು ಅಖಂಡ ಪರಿಪೂರ್ಣವಸ್ತುವಿನ ಸಾರಭೂತವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವುದು, ಅಥವಾ ವೀರಶೈವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಶಿವ-ಶಕ್ತಿಯರ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂತಜ್ಞಾನದಿಂದರಿತು ಲಿಂಗದಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಿಂಗವು 'ಲಿ-ಅಡಗು' ಮತ್ತು 'ಗಮ್-ಹೊರಹೊಮ್ಮು' ಈ ಎರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಚರಾಚರ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುದರಿಂದ ತೋರಿ, ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗುವುವೊ ಆ ಪರವಸ್ತುವೆ 'ಲಿಂಗ' ಎಂಬ ಅರ್ಥನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು 'ಲಿಂಗ' ಪದದ ಅರ್ಥವು 'ಸ್ಥಲ' ಪದದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನಿಸದಿರದು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಅಭ್ಯಂತರವಿಷ್ಟೆ: ಸ್ಥಲವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿಷಯದ ಆದಿಯ ನಿಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಲಿಂಗವು ಅದರ ಅಂತಿಮ ಸಾಫಲ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು, ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಿಷಯದ ಉಪಕ್ರಮ ಉಪಸಂಹಾರಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುತ್ತವಷ್ಟೆ! ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಲ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಪರವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಬಹಳ ಸುಲಭವೂ ಸುಲಲಿತವೂ ಆಗಿದೆ, ಯಾಕಂದರೆ ಅದು ಇನ್ನೂ ವಿಕಾಸವಾಗುವುದರಲ್ಲಿದೆ; ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಪುನಃ ಸುಲಭವೂ ಸುಲಲಿತವೂ ಆಗಿ ಕಾಣುವುದು, ಯಾಕಂದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಕಾಸಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪರವಸ್ತುವು ಅಥವಾ 'ಸ್ಥಲವು' ತನ್ನ ವಿಕಾಸದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಿವ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ದ್ವಿವಿಧ ರೂಪವ ತಾಳಿ ಕೊನೆಗೆ 'ಲಿಂಗ'ವೆಂದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೀರಶೈವದಲ್ಲಿ

ಲಿಂಗದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು.

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅದರ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯ ಆದರ್ಶ ಇವುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆ ಇಲ್ಲವೆ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶವೆಂಬುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ—ಇದು ವೀರಶೈವದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲವೆ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅನುಭವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುವುದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಹಾಗು ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿ ಇವು ಪರವಸ್ತುವಿನ ಬಗೆಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಪರವಸ್ತುವಿನ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಪರವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ಅದನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವೈವಿಧ್ಯವು ಕಾಲಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯತಕ್ಕುದೆ !

ವೀರಶೈವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಕಾಲದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪರವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಗಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ಕೆ–ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತು ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಹೀಗೆ—ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗಣಿತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ನೈರಂತರ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಕಾಲಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾರ್ಯ, ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಲಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜರುಗುವ ಕಾರ್ಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಂತರವನ್ನು ತೋರಿಸುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೈರಂತರ್ಯದ ವಿಚಾರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ರೂಪಾಂತರದ ತತ್ವವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಗೆಯ್ಯುವದು; ಮತ್ತು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ರೂಪಾಂತರವೆ ಆಗಿದೆ; ಹೀಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ರೂಪಾಂತರದ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವ ತತ್ವವಾಗಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ವೈವಿಧ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಅಖಂಡವಾದ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ನೈರಂತರ್ಯವೇ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಖಂಡತ್ವ ನೈರಂತರ್ಯಗಳೇ ಪರವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. *Mohenjodaro and Indus Civilisation.* ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಪುಟ V-vii

೨. *Cultural Heritage of India* — ಸಂಪುಟ ೨, ಪುಟ ೨೧,

೩. *The Journal of the University of Bombay*, ಜುಲೈ ೧೯೩೬.

೪. *Indian Antiquary*, ೧೯೧೧, ಪುಟ ೧೧೮.

೫. *Modern Review* — ಡಿಸೆಂಬರ ೧೯೨೪.

೬. Heras: "*The Religion of Mohenjodaro People According to Inscriptions*" *Journal of the University of Bombay* V ಭಾಗ ೧, ಪುಟ ೩.

೭. *The Karnatak Historical Review*, ಜುಲೈ ೧೯೩೭.

೮. लिङ्गं शैवमिदं साक्षात् शिवशक्त्युययात्मकम् — ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಗಮ ಪ. ೬–೮.

೯. *History and Philosophy of Lingayat Religion* ಪುಟ ೪೨೬–೨೭.

೧೦. सर्वेषां स्थानभूतत्वाल्लयभूतत्वतस्तथा ।
तत्वानां महदादीनां स्थलमित्यथिधीयते ।। — ಅನುಭವಸೂತ್ರ ಅ ೨-೩.

ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ (ಇಂಗ್ಲಿಷ)

ಶ್ರೀ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮೀಜಿ — ೧. *The Virashaiva Philosophy and Mysticism.*
೨. *Mirror of Virasaivism.*
೩. *Virasaiva Weltanschaung*
— ನವಕಲ್ಯಾಣಮಠ, ಧಾರವಾಡ.

ನಂದಿಕೇಶ್ವರ — लिङ्गधारण चन्द्रिका ಪ್ರೊ. ಎಂ. ಆರ್. ಸಾಖರೆ, ಎಂ. ಎ., ಬೆಳಗಾವ ಅವರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೊಡನೆ ಸಂಪಾದಿತ.

ಡಾ. ಎಸ್. ಸಿ. ನಂದೀಮಠ — ಎಂ. ಎ., ಪಿ.ಎಚ್‌ಡಿ. *Hand-book of Virasaivism* ಧಾರವಾಡ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ಯಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಿತಿಯಿಂದ ಸಂಪಾದಿತ.

(ಕನ್ನಡ)

ಶ್ರೀ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮೀಜಿ — ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನ — ನವಕಲ್ಯಾಣಮಠ, ಧಾರವಾಡ.

(ಸಂಸ್ಕೃತ)

ಮೊಗ್ಗೆಯ ಮಾಯಿದೇವ — अनुभवसूत्र

ಮರಿತೋಂಟದಾರ್ಯ — वीरशैवानन्दचन्द्रिका

ಶಿವಯೋಗಿ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ — सिध्यान्तशिवामणि ಮರಿತೋಂಟದಾರ್ಯನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೊಡನೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫ — (ಮುಂದುವರಿದುದು)

ಶೈವ ಮತ್ತು ಶಾಕ್ತ ಪಂಥಗಳು

(ಈ) ಶಾಕ್ತದರ್ಶನ

I

ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಒಂದು ಪಂಥ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಬಳಸುವ "ಶಾಕ್ತ ದರ್ಶನ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಶಾಕ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ತಲುಪಲು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಹಾದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಶಕ್ತಿಯ ಮತವು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದೆಂದುದನ್ನು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಗೈತಿಹಾಸಿಕ ಸಿಂಧೂ ಕಣಿವೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಶೈವ ಮತ್ತು ಪಾಶುಪತ ಮತಗಳ ಸಂಗಡ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದುದು ಸಂಭವವೇ.

ಶಾಕ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಿಗೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡಲು ಯಾವ ವಿಧದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.[1] ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ವಿಶೇಷಾಧಿಕಾರಿಗಳ ರಹಸ್ಯಜ್ಞಾನದ ಆಕರವೆಂದು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬಹಳ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ ಯಾವ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿಯೂ, ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರ **ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ**ದಲ್ಲಿಯೂ[2] ಸಹ, ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡದಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಎಳೆದು ತರುವುದು ಅಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶೈವದಾರ್ಶನಿಕರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ವಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಚಕನಿಗೆ ಅನವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೋ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿವರಣೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮಾಧಾನಕರವಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದರ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದಾದಲ್ಲಿ, ಶಾಕ್ತ ಆಗಮಗಳನ್ನೂ ಈ ರೀತಿ ಏಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜೋಡ್ (Joad) ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ ದುಡಿದಿರುವ ವಿಶೇಷ ಪರಿಣತರು ಒದಗಿಸಿದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅನಂತರ "ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು."

ಪರಾ-ವಾಕ್ಕು ವೈಖರೀರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸುವ ಕ್ರಮದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಆಗಮಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಕೂಡ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಈ ಮೂಲದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದುವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.[3] ಜ್ಞಾನದ ಉನ್ನತ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಭಾನಗಳು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿ, ಬರಹಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು, ಇತರರಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವ್ಯಾಸರು **ಯೋಗಸೂತ್ರದ** (I.43) ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ನಿರ್ವಿತರ್ಕ ಸಮಾಧಿಯ ಮೂಲಕ ಯೋಗಿ

ಗಳು ಪಡೆಯುವ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸ್ತುವೊಂದರ ವಿಶೇಷ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನ. ಆದರೆ ಶಾಬ್ದಧರ್ಮಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಅಪರೋಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಇತರರಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವಂತಹ ಭಾವನೆಯಾಗಿ ಪರಿಣತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಶ್ರುತಿಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುವುದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ.[4] ಪರಾಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಭೆಯು ಅಖಂಡವಾದುದು ಮತ್ತು ಉಪದೇಶಮಾಡುವವರ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಲಭಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಸಂಜಾತ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ.[5]

ಭಾರತೀಯರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾವನೆಯ ಮೇಲೆ ಶಾಕ್ತಮತವು ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಶಾಕ್ತಸಾಧನೆಯ ಅನೇಕಾನೇಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು ದೇಶವಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹರಡಿರುವುದು ಭಾರತದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಿಂದ (topographical survey) ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಅದು ಬಹಳ ಪ್ರಚುರವಾಗಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಹರಿದಿದೆ.[6]

ಶಾಕ್ತತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮೂರು ಯುಗಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು:

(1) ಪ್ರಾಚೀನ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಪೂರ್ವ, ಪ್ರಾಗೈತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು.

(2) ಮಧ್ಯಕಾಲ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಾನಂತರ, ಅಥವಾ ಕ್ರಿಸ್ತಾನಂತರ, ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೦೦ರ ವರೆಗಿನದು.

(3) ಆಧುನಿಕ, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೦೦ರಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಯುಗದ ಯಾವ ಕೃತಿಗಳೂ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂದು ಸಿಗುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮಧ್ಯಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಿಂದಿನ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಬಹುದಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಹೊಂದಿರು ವುದು ಸಂಭಾವ್ಯ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತರ ಅನೇಕ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ, ತಾಂತ್ರಿಕದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ಮಧ್ಯಯುಗವೇ ಅತ್ಯಂತ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಯುಗ. ಮೂಲ ಆಗಮಗಳು, ಅವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಲೇಖಕರು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು—ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧಿಕ ಭಾಗ ಸೇರಿರುವುದು ಈ ಯುಗಕ್ಕೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗವೂ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಉತ್ತಮ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಉಳಿದವುಗಳ ಬಹುಭಾಗ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆ ಯದು. ಸಂಗ್ರಹಗಳು, ಪ್ರಯೋಗದ ಕೈಪಿಡಿಗಳು, ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಲಘು ಪ್ರಕರಣಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ.

ಶಾಕ್ತಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಬಹುಭಾಗ ಮಿಶ್ರಜಾತಿಯದು. ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ನಿಕಟವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಶೈವ ಮತ್ತು ಶಾಕ್ತ ತಂತ್ರಗಳು ಆಚಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಆಗಮಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿ ಅದ್ವೈತದ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿವೆ. ಆದರೆ ಇತರ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಶಿವನ ಯೋಗಿನೀ ಮುಖದಿಂದ ನಿಸ್ಸೃತವಾದ ಅರವತ್ತು ನಾಲ್ಕು **ಭೈರವಾಗಮ**ಗಳು ಅದ್ವೈತ ಪರವೆಂದೂ, ಹತ್ತು **ಶೈವಾಗಮ**ಗಳು ದ್ವೈತ ಪರವೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟು **ರೌದ್ರಾಗಮ**ಗಳು ಮಿಶ್ರರೂಪದವೆಂದೂ ನಂಬಲಾಗಿದೆ.[7] ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಆಗಮಗಳಿದ್ದುವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ತುಟಿತವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ನಿರ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಮೂಲಕವೋ ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಅಧಿಕ ಭಾಗ ನಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶವಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ

ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು—**ಸ್ವಚ್ಛಂದ, ಮಾಲಿನೀವಿಜಯ, ವಿಜ್ಞಾನಭೈರವ, ತ್ರಿಶಿರೋಭೈರವ, ಕುಲಗಹ್ವರ, ಪರಮಾನಂದತಂತ್ರ,** ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ **ಆಗಮ ರಹಸ್ಯ, ಅಭೇದಕಾರಿಕಾ, ಆಜ್ಞಾವತಾರ** ಮುಂತಾದುವು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಗಮದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪಾದವು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಹಾರಗಳು ಪ್ರತಿ ಆಗಮದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಭೇದಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಗಮಗಳ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗ ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗುಂಪಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉಪಪಾದನೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಜವಾದ ವಿಭಾಗರಚನೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗೀಕರಣ ಸಾಧ್ಯ. ಶಾಕ್ತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಂತಹ ಭವಿಷ್ಯತ್ ದಿನದಲ್ಲಿ, ಈ ಭೇದಗಳನ್ನೂ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಾಕ್ತಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪಂಥಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ **ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾ** ಪದ್ಧತಿಯು ವಿಶಾಲವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಕಾಳೀಮತಕ್ಕೂ ಸ್ವಂತ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದೆ. ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಗಳು ಶ್ರೀಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿವೆ. ಇತರ ಕೆಲವು ಕಾಳೀಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿವೆ. ಈ ಎರಡು ಮತಗಳೂ ಮತ್ತು ಇತರ ಎಲ್ಲಾ ಪಂಥಗಳೂ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಅಗಸ್ತ್ಯ, ದುರ್ವಾಸ, ದತ್ತಾತ್ರೇಯ ಮತ್ತು ಇತರರು[8] ಶ್ರೀವಿದ್ಯೆಯ ಉಪಾಸಕರು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಒಳ್ಳೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. **ಶಕ್ತಿಸೂತ್ರ**ವೊಂದರ ಮತ್ತು **ಶಕ್ತಿಮಹಿಮ್ನಸ್ತೋತ್ರ**ವೊಂದರ ಕರ್ತೃ ಅಗಸ್ತ್ಯರೆನ್ನಲಾಗಿದೆ.[9] **ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ** ಅಥವಾ **ಶಿವಸೂತ್ರ**ದಂತಲ್ಲದೆ, ಈ ಸೂತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ದಾರ್ಶನಿಕ ಬೆಲೆಯದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ತೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸ್ವಂತವಾದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿದೆ. ಶ್ರೀಕಂಠ (ಶಿವ) ನಿಂದ ಆಗಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರಮಾಡಲು ಆಜ್ಞಪ್ತರಾದ ದುರ್ವಾಸರು ತಮ್ಮ ಸಂಕಲ್ಪ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮೂವರು ಋಷಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವನೆಯ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಗಳನ್ನೂ ಉಪದೇಶಮಾಡುವ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಅನುಜ್ಞೆ ಇತ್ತರು.[10] ಶಿವಶಕ್ತಿಯರನ್ನು ಕುರಿತ ಎರಡು ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ದುರ್ವಾಸರು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. **ಪರಶಂಭು ಸ್ತೋತ್ರ** ಮತ್ತು **ಶಕ್ತಿಮಹಿಮ್ನ ಸ್ತೋತ್ರ** ಎಂಬ ಅವು ಅವರ[11] ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿವೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ದತ್ತಾತ್ರೇಯರು ಹದಿನೆಂಟು ಸಾವಿರ ಶ್ಲೋಕಗಳ **ಸಂಹಿತೆ (ದತ್ತಸಂಹಿತೆ** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ)[12] ಒಂದರ ಪ್ರಣೇತೃ. ಪರಶುರಾಮರು ಈ ಬೃಹದ್ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಿ. ಅದರ ವಿಷಯಗಳು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ದೊರೆಯುವಂತಾಗಲು ಅದನ್ನು ಐವತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ ಆರು ಸಾವಿರ ಸೂತ್ರಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಪರಶುರಾಮರ ಶಿಷ್ಯ ಸುಮೇಧಸ್ ಈ ಸಂಹಿತೆ ಮತ್ತು ಸೂತ್ರ ಎರಡನ್ನೂ ದತ್ತಾತ್ರೇಯ ಮತ್ತು ಪರಶುರಾಮರ ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಈ ಕೃತಿ **ತ್ರಿಪುರಾರಹಸ್ಯ** ಎನ್ನಬಹುದು. ಅದರ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಖಂಡದಲ್ಲಿ ಈ ಐತಿಹ್ಯ ಉಲ್ಲಿಖಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಜ್ಞಾನಖಂಡವು ಶಾಕ್ತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕೈಪಿಡಿ.[13]

ಗೌಡಪಾದರು **ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರತ್ನಸೂತ್ರ** ಎಂಬ ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ಬರೆದರು. ಇವರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪರಮಗುರುಗಳೂ ಒಬ್ಬರೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವರ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಶಂಕರಾರಣ್ಯರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಶಾಕ್ತಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಗ್ರಂಥ.[14] ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚು ದಾರ್ಶನಿಕ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಅವರ **ಸುಭಗೋದಯ ಸ್ತುತಿ**

ಮತ್ತು ಶಂಕರರ **ಸೌಂದರ್ಯಲಹರೀ** ಸೂಚನಾರ್ಥವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಶಂಕರರ **ಪ್ರಪಂಚಸಾರ,** ಅದರ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಮಪಾದರ ಭಾಷ್ಯ ಹಾಗೂ **ಪ್ರಯೋಗ ಕ್ರಮ ದೀಪಿಕ** ಇವು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ದೇಶಿಕರ **ಶಾರದಾ ತಿಲಕವೂ** ಅಂಥದೇ. ಅದಕ್ಕೆ ರಾಘವಭಟ್ಟರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸೋಮಾ ನಂದರು ತಮ್ಮ **ಶಿವದೃಷ್ಟಿ**ಯಲ್ಲಿ ಶಾಕ್ತಪಂಥವನ್ನು ತಮ್ಮ (ಶೈವ) ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರು ವಂತೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಾಕ್ತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಏಕೈಕ ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ, ಅದರ ಪ್ರಾಕೃತಾವಸ್ಥೆಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವ ನಾಮ ಮಾತ್ರ ಶಿವ ಎಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[15] ಸ್ವತಃ ಶೈವರಾಗಿದ್ದರೂ ವಾಕ್ಕನ್ನು ಕುರಿತ ಅವರ ವಿಚಾರವು ಶಾಕ್ತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬೆಲೆಬಾಳುವ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮಹಾವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಅಭಿನವಗುಪ್ತರ ವಿಷಯವಾದರೋ ಅವರು ನಿಜವಾ ಗಿಯೂ ಶಾಕ್ತಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿಯೇ ಕೌಲರು. ಅಲಂಕಾರ ಮತ್ತು ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿನಂತೆಯೇ, ಶೈವಶಾಕ್ತಾಗಮದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ಲೇಖನ ಕಾರ್ಯಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಅದನ್ನು ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನ ಅಥವಾ ಅರ್ವಾಚೀನರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇದುವರೆಗೆ ಮೀರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ತಂತ್ರಾಲೋಕವು ಅನೇಕ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ರಚಿಸಿದ ಶೈವಶಾಕ್ತ ದರ್ಶನದ ಮೇಲಿನ ಒಂದು ವಿಶ್ವಕೋಶದಂಥ ಕೃತಿ. ಅವರ **ಮಾಲಿನೀವಿಜಯವಾರ್ತಿಕ, ಪರಾತ್ರಿಂಶಿಕಾವಿವರಣ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾವಿಮರ್ಶಿನೀ** ಮತ್ತು **ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾವಿವೃತಿ ವಿಮರ್ಶಿನೀ** ಇವು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ತುಂಬಿವೆ.

ಅಭಿನವರ ನಂತರ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಗೋರಕ್ಷ, ಪುಣ್ಯಾನಂದ, ನಟನಾ ನಂದ, ಅಮೃತಾನಂದ, ಸ್ವತಂತ್ರಾನಂದ ಮತ್ತು ಭಾಸ್ಕರರಾಯರದು. ಗೋರಕ್ಷ ಅಥವಾ ಮಹೇಶ್ವರಾನಂದರು **ಮಹಾರ್ಥಮಂಜರೀ** ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೇಲಿನ **ಪರಿಮಳ** ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, **ಸಂವಿದುಲ್ಲಾಸ** ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕರ್ತೃ. ಅವರು ಅಭಿನವರ ನಿಕಟ ಅನುಯಾಯಿ. ಭಾಸ್ಕರನಿಂದ[16] **ಶಕ್ತಿಸೂತ್ರ** ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾದ **ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಹೃದಯ**ವು ಕ್ಷೇಮ ರಾಜನಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತವಾಯಿತು. ಇವರೂ ಅಭಿನವರ ಸಂಬಂಧಿಯೇ. ಪುಣ್ಯಾನಂದರ **ಕಾಮಕಲಾ ವಿಲಾಸವು** ಕಾಮಕಲೆಯ ಮೇಲಿನ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಮುಖಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. **ಚಿದ್ವಲ್ಲಿ** ಎಂಬ ಇದರ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನಟನಾನಂದರು ಬರೆದರು. ಅಮೃತಾನಂದರು ಪುಣ್ಯಾನಂದರ ಶಿಷ್ಯ. **ವಾಮಕೇಶ್ವರ ತಂತ್ರ** ದಲ್ಲಿನ **ನಿತ್ಯಾಷೋಡಶಿಕಾರ್ಣವದ ಯೋಗಿನೀಹೃದಯಾ**ಧ್ಯಾಯದ ಮೇಲೆ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ **ಯೋಗಿನೀಹೃದಯದೀಪಿಕಾ** ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಬಹಳ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. **ಸೌಭಾಗ್ಯ ಸುಭಗೋದಯ** ಮುಂತಾದ ಇತರ ಕೃತಿಗಳೂ ಅವರಿಂದ ರಚಿತವಾದುವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರಾನಂದರು **ಮಾತೃಕಾಚಕ್ರವಿವೇಕ**ವನ್ನು ಬರೆದರು. **ರಹಸ್ಯಾಗಮ**ದ ಅಥವಾ ಶಾಕ್ತತಂತ್ರದ ರಹಸ್ಯಜ್ಞಾನದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಐದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೃತಿ ಇದು. ಇದರ ಮೇಲೆ ಶಿವಾನಂದ ಮುನಿ ಎನ್ನುವರೊಬ್ಬರ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇದೆ. ಶಾಕ್ತಾಗಮದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಅಮೂಲ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆ ದಿರುವ ಭಾಸ್ಕರರಾಯರು (ಕ್ರಿ. ಶ. 1723–1740) ಪ್ರಾಯಶಃ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿನ ಪಂಡಿತೋತ್ತಮರಾದ ಶಾಕ್ತ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಇವರು **ನಿತ್ಯಾಷೋಡಶಿಕಾರ್ಣವ**ದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ **ಸೇತುಬಂಧ** ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪ್ರಾಯಶಃ ಇವರ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ

ಕೃತಿ. ಇವರ **ಶಾಂಭವಾನಂದ ಕಲ್ಪಲತಾ, ವರಿವಸ್ಯಾರಹಸ್ಯ, ವರಿವಸ್ಯಾಪ್ರಕಾಶ,** ಮತ್ತು **ಕೌಲತ್ರಿಪುರಾ ಭಾವನೋಪನಿಷತ್, ಲಲಿತಾಸಹಸ್ರನಾಮ (ಸೌಭಾಗ್ಯ ಭಾಸ್ಕರ)** ಮತ್ತು **ದುರ್ಗಾಸಪ್ತಶತಿ (ಗುಪ್ತವತೀ)** ಇವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯಗಳು ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವನ್ನು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಪೂರ್ಣಾನಂದರ **ಶ್ರೀತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ**ಯು ಒಳ್ಳೆಯ ಗ್ರಂಥ, ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಷಯ ಬಹಳ ಸ್ವಲ್ಪ.

ಕಾಳೀಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು — **ಕಾಲಜ್ಞಾನ, ಕಾಲೋತ್ತರ, ಮಹಾಕಾಲಸಂಹಿತಾ, ವ್ಯೋಮಕೇಶಸಂಹಿತಾ, ಜಯದ್ರಥ ಯಾಮಲ, ಉತ್ತರತಂತ್ರ, ಶಕ್ತಿಸಂಗಮತಂತ್ರ** (ಕಾಳೀ ವಿಭಾಗ), ಮುಂತಾದುವು.

II

ಸಂವಿತ್ ಎನ್ನುವ ಪರತತ್ತ್ವವು ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ. ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ ದೇಶ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದುದು. ಅದು **ಪ್ರಕಾಶ** ಎಂದು ಕರೆಯಲಾದ ಅನಂತಜ್ಯೋತಿ. ಅದಕ್ಕೆ **ವಿಮರ್ಶ** ಅಥವಾ **ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ** ಎಂದು ಕರೆಯಲಾದ ಅಕುಂಠಿತವಾದ ಕ್ರಿಯಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇದೆ. ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಅದರ ಶಕ್ತಿ. ನಿಜದಲ್ಲಿ ಇದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದೊಡನೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದಿಂದ ಇರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದರ ನಿತ್ಯಗುಣವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. **ವಿಕಲ್ಪ**ಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ **ಸಂವಿತ್ತಿನ** ಮುಖ್ಯಗುಣ. ಅದು ಜಡದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಪೂರ್ಣ, ಅಖಂಡ, ಘನ ಮತ್ತು ಏಕರಸವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಏಕ. ಅದರ ಅಖಂಡತೆಯನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದೊಂದಿಗೆ ಆಗಂತುಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಿಶ್ರಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ **ಶಕ್ತಿ** ಎರಡು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸೃಷ್ಟಿ, ಪ್ರಳಯ ಮುಂತಾದುವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಲೀಲೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಅದು ಸದಾ ಜಾಗ್ರತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅದುವರೆಗೆ ಸತ್ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಇದ್ದ ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಕೃತ **ತಿರೋಧಾನ** ರೂಪವಾಗಿಯೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆ ವಿಶ್ವದ ಸಂಹಾರ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅದರ ಲಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕೇವಲ ಸ್ವರೂಪಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ **(ಅನುಗ್ರಹ)** ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. **ಸಂಹಾರ** ಮತ್ತು **ಸೃಷ್ಟಿ**ಯ ನಡುವಿನ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ **ಸ್ಥಿತಿ.**

ಸಂವಿತ್ತು ಒಂದು ನಿರ್ಮಲವಾದ ಕನ್ನಡಿಯಂತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವು ಪಾರದರ್ಶಕ ಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಕನ್ನಡಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರದಂತೆಯೇ, ವಿಶ್ವವು **ಸಂವಿತ್ತಿ**ನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಇವೆರಡರ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಈ ಹಂತದಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಬಾರದು. ಕನ್ನಡಿಯು ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಸ್ವಸಂಪೂರ್ಣವಾದ **ಸಂವಿತ್ತು** ಸೃಷ್ಟಿಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಯೇ **ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ** ಅಥವಾ **ಮಾಯೆ.** ಈ ರೀತಿ ನಿರುಪಾಧಿಕತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ

ಜಗತ್ತು ಅನಂತ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಆದರೆ **ಸಂವಿತ್ತು** ಸಚ್ಚಿದಾತ್ಮಕವಾದ ಅಖಂಡೈಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುವಂತೆ, ವಿಶ್ವಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾದ ಸದ್ವಸ್ತು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿವೆ. ಏಕವು ಅನೇಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಬಾಹ್ಯ ತತ್ತ್ವದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಅದು ಹಾಗಾಗದೆ, ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಏಕವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಚಲನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಬಹುತ್ವವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಏಕವು ಸದಾ ತನ್ನ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದುವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅನಂತ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಅನೇಕವು ಏಕದಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾದುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ.

ಹೀಗೆ ನಾವು ಮೂರು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ—

(1) **ಸಂವಿತ್ತು** ಮಾತ್ರ, ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜಗತ್ತಲ್ಲ **(=ಚಿತ್.)**

(2) ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗದ **ಸಂವಿತ್ತು** ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತು **(=ಆನಂದ).**

(3) **ಸಂವಿತ್ತು,** ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಾಹ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ **(=ಇಚ್ಛಾ.)**

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ **ಸಂವಿತ್ತು** ಏಕರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಲ್ಪವೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು **ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ, ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ** ಮತ್ತು ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಒಳಗಾಗಲೀ ಹೊರಗಾಗಲೀ ಯಾವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಇರದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಒಳಗಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಿತಿ, ಹೊರಗಿನದಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯು **ಇಚ್ಛೆ**ಯದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ **ಸಂವಿತ್ತು** ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ವಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಯಾವುದೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಹ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದೂ ಕೂಡ ನಿಜವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನದಲ್ಲ.

ಸಂವಿತ್ತು ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿದೆ, ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದು **ವಿಕಲ್ಪ** ಅಥವಾ **ಕಲ್ಪನೆ** ಎಂಬುದು ಶಾಕ್ತಾಗಮ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವಾದುದು. ಆದರೆ ಶುದ್ಧವಾದ **ವಿಕಲ್ಪ**ಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ **ಸಂವಿತ್ತಿ**ನಿಂದ ಒಂದು **ವಿಕಲ್ಪ**ದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೊರಹೊಮ್ಮುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಹಾಗೆ ಪ್ರಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಜಡಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ **ಮಾಯೆ**ಯ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ **ಸಂವಿತ್** ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವ (ಕಲ್ಪಗಳ ಉದಯಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ) ಒಂದು ಅನಾದಿಯಾದ ಪ್ರವಾಹದ ಒಂದು ಅಂಶ ಅದು; ಈ ಪ್ರವಾಹವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದಲ್ಲ—ಎಂದು ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ **ಆಗಮ**ದ ದೃಷ್ಟಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ **ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ** ಅಥವಾ **ಶಕ್ತಿ**ಯನ್ನು ಅದು **ಸಂವಿತ್ತಿ**ನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಈ ಶಕ್ತಿ ಕೇವಲ **ಆಭಾಸ** ಮಾತ್ರ ಆಗಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯತ್ವವು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆಯದಾಗಿರಬಹುದು. ವಿಶ್ವವು ಈ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತಿಯು ಸಂವಿತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರುತ್ತದೆ. **ಶಕ್ತಿಯು** ಬೀಜಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ

ಭಾವಿತವಾದಾಗ **ವಿಮರ್ಶವು ಪ್ರಕಾಶ**ದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿರುವಂತೆ(**ಅಂತರ್ಲೀನ ವಿಮರ್ಶ**) ಪರಿಗಣಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತಿಯು **ಕುಂಡಲಿನೀ** ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಶಿವನು ಶಿವನಾಗಿರದೆ **ಶವ**ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯು ಚೈತನ್ಯದ್ದಾಗಿರದೆ ಅಚೇತನ ಜಡದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ **ಶಕ್ತಿಯು** ಜಾಗ್ರತವಾದಾಗ—ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸದಾ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ—ಪರಾಸಂವಿತ್ತು ತನ್ನ ವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪರ ತತ್ವದ ಈ ಸ್ವವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವು **"ನಾನು"** ಅಥವಾ **"ಅಹಂ"** ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು **ಪೂರ್ಣ** ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ **"ಇದು"** ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ಯಾವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಆಗಮದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಪರತತ್ವದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ **ಪೂರ್ಣಾಹಂತಾ** ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗಿನಂತೆ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವು ಅದರೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು **ಅಹಂ**ನ **ಪೂರ್ಣತೆ**ಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ವಿಶ್ವವು **ಅಹಂ**ದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಂವಿತ್ತು ಪ್ರಕಾಶವೂ ಹೌದು, **ವಿಮರ್ಶ**ವೂ ಹೌದು. ಅದು ವಿಶ್ವದಾಚೆಗೆ (**ವಿಶ್ವೋತ್ತೀರ್ಣ**) ಇದೆ. ಆದರೆ ವಿಶ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಯೂ (**ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ**) ಇದೆ. ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ಮೊತ್ತ ಒಂದು ಅಖಂಡ ಪೂರ್ಣ ವಸ್ತು. ಇದು **ಅ-ಹ-ಮ್.** ಇದರ ಮೊದಲನೆಯ ಅಕ್ಷರ **'ಅ'**ಕಾರ **ಪ್ರಕಾಶ**ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ; ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರ **'ಹ'** ಕಾರ **ವಿಮರ್ಶ**ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡರ ಐಕ್ಯವು **'ಅ'**ಕಾರದಿಂದ **'ಹ'**ಕಾರದ ವರೆಗೆ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ವರ್ಣಮಾಲೆಯ ಅಕ್ಷರಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು **ಬಿಂದು** (**ಮ್**)ವಿನಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಕವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ **ಅಹಂ** ಎನ್ನುವುದು **ಬಿಂದು**ವಿನಿಂದ ಸಂಕೇತಿತ ವಾಗಿದೆ. ಪರಾಸಂವಿತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯು ಈ **ಬಿಂದು**ವನ್ನು ಒಡೆದಂತೆ ಮಾಡಿ, ಇಡೀ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು **ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮ**ದೊಳಗೆ ಅಹಂಭಾವಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದುದರ (**ಅನಹಂಭಾವದ**) ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಅದು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದೇ ವೇದಾಂತದ **ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ. ಅವ್ಯಕ್ತ** ಅಥವಾ **ಜಡಶಕ್ತಿ** ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ಅನಹಂಭಾವವನ್ನೇ. ಆದರೆ **ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿ** ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ **ಸಂವಿತ್ತಿ**ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯ **ಶಕ್ತಿ**ಯು ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಆಚೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ **ಶಕ್ತಿಯು** ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತವಾಗಿರುವ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಅನ್ಯಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಸಮಸ್ತ ಸತ್ತೆಗೂ ಪರಮ ಕಾರಣವಾದ **ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿ**ಯಿಂದ **ಅವಿದ್ಯೆ** ಅಥವಾ **ಜಡಶಕ್ತಿ**ಯು ಪ್ರಭವಿಸುವುದರಿಂದ, ಶಾಕ್ತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ (ಉದಾ. **ತ್ರಿಪುರಾರಹಸ್ಯ-ಜ್ಞಾನಖಂಡ**) ಅನೇಕವೇಳೆ ಕಾಣಬರುವ **ಶಕ್ತಿ** ಮೂರು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ:—

(a) ಮಹಾಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ, ಚೈತನ್ಯವು ಎಲ್ಲ **ವಿಕಲ್ಪ**ಗಳಿಂದಲೂ ರಹಿತವಾಗಿರುವಾಗ, **ಶಕ್ತಿಯು** ಶುದ್ಧವಾದ **ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿ,** ಎಂದರೆ (**ಗೀತೆಯ**) **ಪರಾಪ್ರಕೃತಿ,** ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿಯು ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಪ್ರಾಣವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ, ಅದು **ಜೀವ** ಮತ್ತು **ಜಗತ್ತಿ**ನ ಪ್ರಾಣತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ.

(b) ಪ್ರಳಯದ ನಂತರ ಆ ಶುದ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯು ಮುಗಿದು, ವಸ್ತುತಃ ಯಾವ **ವಿಕಲ್ಪ**ವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಉಂಟಾದಾಗ, **ಶಕ್ತಿಯು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ** ಎನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

(c) ಆದರೆ **ವಿಕಲ್ಪಗಳು** ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಳೆದು, ಜಡತ್ವವು ಘನವಾದಾಗ **ಶಕ್ತಿಯು, ಅವಿದ್ಯೆ** ಅಥವಾ **ಜಡಶಕ್ತಿ** ಅಥವಾ **ಪ್ರಕೃತಿ** ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. **ಮಾಯೆ** ಮತ್ತು **ಅವಿದ್ಯೆ** ಒಂದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ವ್ಯವಹೃತವಾದಾಗ, ಅದು **ಜಡಪ್ರಕೃತಿ** (ಎಂದರೆ **ಗೀತೆ**ಯ **ಅಪರಾಪ್ರಕೃತಿ**) ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ದೈವೀ **ಶಕ್ತಿ**ಯ ತಿರೋಧಾನದಿಂದಲೂ, ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಸಂಹಾರವು ಅದೇ **ಶಕ್ತಿ**ಯ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೂ ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. **ಮಹಾ ಸುಷುಪ್ತಿ**ಯ ಕಾಲವು ಕಳೆದ ನಂತರ ಪರಸಂಕಲ್ಪವು **ಜೀವ**ರುಗಳ ಫಲಾಭಿಮುಖವಾದ **ಅದೃಷ್ಟ**ಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆತ್ಮದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕೇವಲ ಅಂಶರೂಪದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂಬಂತೆ ಅಭಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆತ್ಮವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತಿರೋ ಧಾನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಅನಾತ್ಮದ ಪ್ರಭವ. ಇದು **ಅವಿದ್ಯೆ** ಅಥವಾ **ಜಡಶಕ್ತಿ** ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು **ಶೂನ್ಯ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಹಾಶೂನ್ಯ, ತಮಸ್ಸು, ಆಕಾಶ** ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದಲೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿನ ಮೊದಲನೆಯ ಅವಸ್ಥೆ ಇದು. ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿದ ಮೊದಲನೆಯ ಉಪಾಧಿ ಇದು. ಜೀವಾತ್ಮವು ಏಕದೇಶಿಕ, ಅಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಾಪಕ ಎಂಬ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಪರಮಾತ್ಮದ **ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ**ದಿಂದ ಜನಿಸಿದೆ. ಆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮಾತ್ಮದ ಅಂಶವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ರುವ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವ, ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮ ಅಥವಾ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಇತರ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಈ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯದ ಅವಭಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಪರತತ್ತ್ವವು ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೋ ಎಂಬಂತೆ ಎರಡು ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಭಾಗ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಭಾಗವು ವಿಷಯಿಯಾಗಿಯೂ, ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಅಭಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಭಾಗದ ಅನಂತರ ಪರತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಧರ್ಮವಾದ **ಪೂರ್ಣಾ ಹಂತೆ**ಯು ಅದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಅಹಂತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಭಾಗವು ವಿಷಯಿಯಾಗು ತ್ತದೆ; ಅಹಂತೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗವು ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ವಿಷಯವು **ಅವ್ಯಕ್ತ** ಪ್ರಕೃತಿ. ಇದರಿಂದ ಇಡೀ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿಷಯಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ಅವನಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಚೈತನ್ಯವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಸ್ಫುರಣ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅದು ತನ್ನನ್ನೇ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತದೆ ಮತ್ತು **ಅಹಂತಾ** ಅಥವಾ ನಾನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು **ಅನಾತ್ಮ**ವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದಾಗ **ಇದಂತಾ** ಅಥವಾ ಇದು ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವವು ಇರುವುದು ಅದರ ಪ್ರಕಾಶವು ಸದಾ ಸ್ವಸಂವೇದ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಂಶದಲ್ಲಿ. ಈ ಪೂರ್ಣಾಹಂತೆಯು ಅಥವಾ "ಅಹಂ" ಎಲ್ಲ ದ್ವೈತದ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಾಹಂತೆಯು ವ್ಯಾಪಕವಾದುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಪರಿಮಿತಿ **(ಪರಿಚ್ಛೇದ)** ಗೊಳಿಸುವ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕ **(ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ)** ಸುವ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇಡೀ ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವದಿಂದ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಗುಣವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಜಡದಲ್ಲಿ ಇರುವು ದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಜಡವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ಕಾವು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರು ವಂತೆಯೇ **ಪೂರ್ಣಾಹಂತೆ** ಮತ್ತು **ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ** ಅಥವಾ **ಶಕ್ತಿ ಚೈತನ್ಯ**ದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ

ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ **ಮಾಯಾ.** ಈ ಮಾಯೆಯು ವಸ್ತುತಃ ಚೈತನ್ಯದೊಡನೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ (**ಚಿದೇಕರೂಪ**), ಅನಂತವಾದ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಾಗ ಅದು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬೇರಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮೂರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ:

(a) ಮೊದಲನೆಯದು ಬೀಜಾವಸ್ಥೆ. ಇನ್ನೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಥಮಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜಡಶಕ್ತಿಯು ಆಗ ಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜಡವು ತನ್ನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಭೇದ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅದು ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ, ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಐದು ಶುದ್ಧ ತತ್ತ್ವಗಳ, ಎಂದರೆ **ಶಿವ, ಶಕ್ತಿ, ಸದಾಶಿವ, ಶುದ್ಧವಿದ್ಯಾ,** ಮತ್ತು **ಈಶ್ವರ,** ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿದೆ.

(i) ವಿಷಯಿಗೆ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ವಿಷಯರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಚೈತನ್ಯದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಅವಭಾಸ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ **ಅವಿದ್ಯೆ**ಯನ್ನು ಶಿವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಸಂಕಲ್ಪದ ಲೀಲೆಯಿಂದ ಅನಂತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ರೂಪಗಳು (**ಸ್ವಾಂಶಗಳು**) ಪ್ರಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚಿತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಅಂಶಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮನಾದ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತು ಒಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಚಿತ್ತಿಗೆ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ (**ಪೂರ್ಣ-ಆತ್ಮ=ಪರ-ಶಿವ**) ಬಾಹ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಚಿತ್ತಿನ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವು **ಶಿವತತ್ವ** ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿ (**ವಿಶೇಷ**) ಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ತತ್ವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಆದರೆ **ಪರಶಿವ** ಅಥವಾ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಸರ್ವಾತೀತ ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ **ಶಿವತತ್ವ**ವನ್ನು ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಸರ್ವವಿಕಲ್ಪರಹಿತವಾದ, ಸಮಷ್ಟ್ಯುಪಹಿತ ರೂಪ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಚಿತ. ಅದನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಪರತತ್ವದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಬೇಕು.

(ii) (ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ-ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ-ಚಿತ್) ಶಿವವು "ನಾನು" (**ಅಹಂ**) ಎಂದು ಭಾಸವಾಗುವುದು **ಶಕ್ತಿ** ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ನಾನು ಎಂದು ತೋರುವ (**ಅಹಂಭಾಸನಾ**) ಗುಣವು ಚಿತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರುವುದರಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಿವಶಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇರಲಾಗದಾದರೂ, ಚಿತ್ತು ಎಲ್ಲ ವಿಭೇದಕಧರ್ಮಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ **ಶಿವ** ಎಂದೂ, ಅದರ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವ ಧರ್ಮದಿಂದ **ಶಕ್ತಿ** ಎಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

(iii) ಅಹಂಭಾಸನವು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದೆ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಅನಾತ್ಮ ಅಥವಾ ವಿಷಯ(**ಮಹಾಶೂನ್ಯ**)ಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು **ಸದಾಶಿವ** ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು "ನಾನು ಇದು ಆಗಿದ್ದೇನೆ" ಎಂಬ ರೂಪದ ಅನಾತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಆತ್ಮದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಜಡದ ಮೇಲೆ ಚೈತನ್ಯದ ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

(iv) ಆದರೆ ಜಡವು ಉತ್ಕರ್ಷ ಹೊಂದಿ, ಜ್ಞಾನವು "ಇದು ನಾನು ಆಗಿದ್ದೇನೆ" ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದಾಗ, ಈ ಅವಸ್ಥೆಯ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಹೆಸರು **ಈಶ್ವರ** ಎಂದು.

(v) ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ಮತ್ತು ವಿಷಯಿಯ ಅಂಶಗಳು ಸಮವಾಗಿ ಅವಭಾಸವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು **"ಶುದ್ಧವಿದ್ಯಾ"** ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮೀಸಲಾಗಿಡಲಾಗಿದೆ.

(b) **ಅವಿದ್ಯೆಯ** ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿನ **ಎರಡನೆಯ** ಹಂತವು ಭೇದದ ಅಥವಾ ಜಡದ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಜಡ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮಿಶ್ರ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ **ಮಿಶ್ರತತ್ವಗಳು** ಎಂದರೆ, **ಮಾಯಾ, ಕಲಾ, ವಿದ್ಯಾ, ರಾಗ, ಕಾಲ** ಮತ್ತು **ನಿಯತಿ** ಇವು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ.

(i) ಪರತತ್ವದ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಜನಿಸಿದ, ಎರಡನೆಯ ಹಂತದ ಲಕ್ಷಣವಾದ, ಭೇದಸಿದ್ಧಿಯು ಜಡ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ಪ್ರಭಾವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೊದಲನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ **ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿ**ಯು ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿ ಬೀಜಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜಡ ಅಥವಾ **ಜಡ ಶಕ್ತಿ**ಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯು ಚೈತನ್ಯದ ಮೇಲೆ ಜಡದ ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಜಡೀಭೂತವಾದ ವಿಷಯಿಯ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪನಿಷ್ಠ ಗುಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೇದದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಳೇ ಕಾರಣ. ಚೈತನ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿ, ಅದರೊಂದಿಗೆ ದ್ರವ್ಯವೊಂದು ತನ್ನ ಗುಣದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವಂತಹ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜಡ ರೂಪವಾದ ಈ ಜಡವಿಷಯಿಯು **ಮಾಯಾ** ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

(ii-vi) **ಕಂಚುಕಗಳು** ಅಥವಾ ಹೊದಿಕೆಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ಐದು (ತತ್ವಗಳು) ಮಾಯೆಯ ಐದು ಅವಸ್ಥೆಗಳು. ಇವು **ಪರಶಿವನ** ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೂಪದ ಐದು ನಿತ್ಯ **ಶಕ್ತಿಗಳು.** ಮಾಯೆಯ ಆವರಣ ಶಕ್ತಿಯು ಪರಚೈತನ್ಯದ ಸರ್ವಶಕ್ತಿ, ಸರ್ವಜ್ಞತೆ, ಆಪ್ತಕಾಮತೆ, ನಿತ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ತೆರೆಯಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೀಗೆ ವರ್ತಿಸುವಾಗ ಕ್ರಮವಾಗಿ **ಕಲಾ, ವಿದ್ಯಾ, ರಾಗ, ಕಾಲ** ಮತ್ತು **ನಿಯತಿ** ಎನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

(iiv) ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಂಚವಿಧ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವು ಕ್ರಿಯಾ, ಜ್ಞಾನ, ತೃಪ್ತಿ, ನಿತ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ **ಪುರುಷ**ನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

(c) **ಅವಿದ್ಯೆಯ** ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ **ಮೂರನೆಯ** ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಥೂಲಾವಸ್ಥೆಯು ಮಿಶ್ರ ತತ್ವಗಳ ಸ್ಥೂಲಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಡವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಪೃಥ್ವಿಯ ವರೆಗಿನ ಭೌತಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣಾಂಶಗಳಾದ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ವಗಳ ಸಮೂಹದ ಪ್ರತೀಕ ಇದು.

ಸ್ಥೂಲಸೃಷ್ಟಿಯು ಆರಂಭವಾಗುವ **ಪ್ರಕೃತಿಯು** ವಸ್ತುತಃ ಸಮಸ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಿವಿಧ ವಾದ ಅನಾದಿ ಕರ್ಮಗಳ ವಾಸನೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಒಂದು ಸಮಷ್ಟಿ. **ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿ** ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರುವುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾದ ಜೀವರ ಕರ್ಮ ವಾಸನೆಗಳ ಶರೀರವೆಂದು ಅದನ್ನು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಈ **ಕರ್ಮವಾಸನೆ** ಅಥವಾ **ಪ್ರಕೃತಿಯು** ಅದರ ನೈತಿಕ ಫಲದ ಅನುಭವವು ಸುಖ ಅಥವಾ ದುಃಖ ಅಥವಾ ಸುಖವಾಗಲೀ ದುಃಖವಾಗಲೀ ಅನುಭೂತವಾಗದ ಮೋಹಾವಸ್ಥೆಯೇ ಎಂಬುದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಮೂರು ತೆರನಾಗಿದೆ.

ವಾಸನೆಗಳು ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಕನಸು ಬೀಳದ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ **ಅವ್ಯಕ್ತ** ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ತಮ್ಮನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಾಗ **ಚಿತ್ತ** ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಪ್ನರಹಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಕ್ವವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರವೇ

ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಭೋಗ್ಯವಾಗಬಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪಕ್ವವಾಗದ ಇತರವು ಫಲ ನೀಡಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲದಿಂದ ಪಕ್ವವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುರೂಪ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತಿನತ್ತ ಉನ್ಮುಖ ವಾಗಲು ಮತ್ತು ಅದರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಲು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದು ನಿಜದ ಸಂಗತಿ. ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯು ಜರುಗಿರುವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಕರ್ಮಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟು ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಪಕ್ವಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶಕ್ತಿಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಆಭಾಸಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದುವ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಿದ್ರೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ವಿಷಯಗಳ ಸಂಸರ್ಗ ಮತ್ತು ತತ್ಫಲವಾದ ಭೋಗಗಳಿಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಕರ್ಮವಾಸನೆಗಳ ಶರೀರದಿಂದ ಈ ರೀತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯು **ಚಿತ್ತ** ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪುರುಷಭೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಚಿತ್ತವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನರಹಿತ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತಿನ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತದ ಅಂಶ ಉತ್ಕರ್ಷದಲ್ಲಿದೆಯೋ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದನ್ನು **ಪುರುಷ**ವೆಂದು ಅಥವಾ **ಪ್ರಕೃತಿ** ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುತ್ತದೆ.[17] ಚಿತ್ತವು ನಿಜದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವೇ. ಈ ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನ ಮೂರು ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಮೂರು ಹೆಸರುಗಳನ್ನು—ಎಂದರೆ, ಅದು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ **ಅಹಂಕಾರ** ಎಂಬ, ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ತಲುಪುವಾಗ **ಬುದ್ಧಿ** ಎಂಬ, ಮತ್ತು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಅಥವಾ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ **ಮನಸ್ಸು** ಎಂಬ—ಹೊಂದಿದೆ.

ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶಾಕ್ತದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಲಘು ಟಿಪ್ಪಣಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಸಂವಿತ್ತಿನಂತೆಯೇ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿರುತ್ತವೆ—ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿ ಅವುಗಳೊಡನೆ ಸಂಯೋಗ ಹೊಂದಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಕಾಶ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗಿ, "ಅದು ಹೀಗೆ ಇದೆ" ಎಂಬ ಭಾವನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅದೇ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಸ್ಪಂದನ ವಿಮರ್ಶ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಸಂಬಂಧ ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲು ಪದಾರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಸಂಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಭಾಷೆಯ ವೃತ್ತಿಗಳು (**ಶಬ್ದೋಲ್ಲೇಖ**ಗಳು) ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಪದಾರ್ಥವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು **ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನ.** ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಂಬದಿರುವವರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಮೇಯ. ಆದರೆ ಶಾಕ್ತಾಗಮದ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ವಸ್ತುವಿನ ಕೇವಲ **ಪ್ರಕಾಶ** (ಎಂದರೆ, **ದರ್ಶನ**) ಅಥವಾ ವಿಶೇಷ ರಹಿತವಾದ ಸಂವೇದನೆ. ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಒತ್ತುತ್ತದೆ. "ಇದು ಹೀಗೆ ಇದೆ" ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು **ವಿಚಾರ** ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇತರವುಗಳಿಂದ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿ, ಭಾವನೆಯ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಿಶ್ರವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಇದು. ಇದು **ವಿಮರ್ಶ** ಅಥವಾ **ಸವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನ.** ಹೀಗೆ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ,

ಮನಸ್ಸು ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಹೊಸತಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ನೆನಪು (**ಸ್ಮೃತಿ**) ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಹಳೆಯದಾಗಿರಬಹುದು. ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅನುಭವಜನ್ಯವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಆಗುವುವು.

ಜ್ಞಾನದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಈಗ ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯು **ಪ್ರಕಾಶ**ದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ, ಅಂತರ್ಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಪ್ರಾಕಾರ. ಅದು ಕೆಲವು ಕಾಲ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿರುವಂಥದು, ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ. **ವಿಮರ್ಶ**ದ ಅಭಾವದ ಕಾರಣ ಅದು ಒಂದು ಅಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆ (**ಮೂಢದಶಾ**) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರಾದ ಶುದ್ಧ **ಪ್ರಕಾಶ** ಅದು. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರ (**ಜಾಗರ**)ದ ಅವಸ್ಥೆಯು ಬಹುವಾಗಿ **ವಿಮರ್ಶ**ದ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಪ್ನರಹಿತ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಗಳ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನ ಪರಂಪರೆಗಳ ಅನಂತರ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳ ಒಂದು ಪರಂಪರೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ನಿದ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂತಹದು? ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ **ಆಕಾಶ** ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮವು ತನ್ನ ಆದ್ಯ ಪರಿಚ್ಛೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಆದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಬಾಹ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿರುವ **ಮಹಾಶೂನ್ಯ**ವನ್ನು ಅದು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ನೀರೂಪ, ಅವ್ಯಕ್ತ, ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದ ಏಕಮಾತ್ರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಸಮಸ್ತ ದೃಶ್ಯರೂಪಗಳ ಅಭಾವವೇ ಅದು. ಇದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ ನಿದ್ದೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಅಭಾವದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು, ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ, ಗ್ರಹಿಸದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಗ್ರಹಣವು ಅಗ್ರಹಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಭೂತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾಗರದ ಕಾಲದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಗ್ರಹಣವು ವಿಕಲ್ಪಗಳ ಶೀಘ್ರ ಪರಂಪರೆಯ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಮುಳುಗಿ (**ತಿರೋಹಿತ**) ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಕಾಶಾಂಶವು ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ **ವಿಮರ್ಶ**ವು ಲೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮನಸ್ಸು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಕಂಡ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಹೀಗೆಯೇ ಲಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಅಭಿಮುಖವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ವಸ್ತುತಃ **ಚಿತ್ತ.** ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶಾಂತವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕ್ಷಣಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಲಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯು ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

(a) ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರುವ **ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿ.**

(b) ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ **ಮಹಾಶೂನ್ಯ** ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ನಿದ್ರೆ.

(c) ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಸರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ **ಪ್ರಕಾಶ** ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುವ ವಸ್ತುಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಭಿನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ "ಇದು ಹೀಗೆ ಇದೆ" ಎಂಬ (**ಶಬ್ದಾನುಭೇದ**) ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಘನೀಭೂತವಾದ ಪ್ರಕಾಶದ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಆಭಾಸ ಇದೆ. ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾಶವೇ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಸ್ವತಃ ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಅನುಸಂಧಾನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತದನಂತರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ವಿಮರ್ಶವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಮರ್ಶವು ಸಮಾಧಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ "ನಾನು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೌನವಾಗಿದ್ದೆ" ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ; ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ "ನಾನು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುವೊಂದರ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ "ಇದು ಇಂತಹ ಒಂದು ವಸ್ತು" ಎಂಬ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭೇದವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸದೆ ವಿಮರ್ಶದಲ್ಲಿನ ಈ ಭೇದವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ತತ್ತ್ವದ ಏಕತೆಯನ್ನು, ಎಂದರೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಶಾಬ್ದಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು, ಭಂಗಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿನ ಭೇದ ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ: ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿನ ವಿಷಯವು ದೃಶ್ಯಶರೀರ ರೂಪ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಸರ್ಗವಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ವಿಷಯವು ಅವ್ಯಕ್ತ. ಈ ಅವ್ಯಕ್ತವು ನೀರೂಪವಾದ ಒಂದು ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿನ ವಿಷಯವು ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಒಂದು ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥ. ಅದನ್ನು ಇತರವುಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ (**ಭಾಸ್ಯ**) ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಾಂಶ(**ಭಾಸ**)ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆ ಏಕ, ಅಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಶೇಷ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಸಮಾಧಿ, ನಿದ್ರೆ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ. ಭಾಸ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಾಗಲೀ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಾಗಲೀ ತನಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಯಾವ ಭೇದವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವರೂಪದ ಭೇದವು ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ಮೂರು ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಸಮಾನವಾಗಿ ಶುದ್ಧಪ್ರಕಾಶ.

ಸಮಾಧಿ ಮತ್ತು ನಿದ್ರೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲಾವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ತದನಂತರದ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮೃಷ್ಟವಾಗಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದರ್ಶನದ ವಿಷಯ ಬೇರೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕ್ಷಣಿಕ ಸಮಾಧಿ ಅಥವಾ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾಗರದ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ಷಣಿಕ ಸಮಾಧಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸುಷುಪ್ತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪೇಕ್ಷಿತವಾಗುತ್ತವೆ.[18]

III

ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ **ಶಾರದಾತಿಲಕ**(I. 7-8)ದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಿದೆ:

(i) **ಪರಮೇಶ್ವರ.** ಇದನ್ನು **ಸಕಲ** ಮತ್ತು **ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವಿಭವ** ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ.

(ii) **ಶಕ್ತಿ**

(iii) **ನಾದ (ಪರ).**

(iv) **ಬಿಂದು (ಪರ).**

(v) **ಬಿಂದು (ಅಪರ)** **ಬೀಜ**

(vi) **ನಾದ (ಅಪರ)**

ಈ ಮೇಲಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ **"ಪರಮೇಶ್ವರ"** ಎಂಬುದು ಅನಂತ ಶಕ್ತಿ — **ಶಕ್ತಿ** ಅಥವಾ **ಕಲೆ**[19]—ಯು ಸತ್ಯಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ ಪರದೇವತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೈವೀಮೂರ್ತಿಯು ನಿತ್ಯವಾದ ಸ್ವಸತ್ತಾ **(ಸತ್)**, ಸ್ವಜ್ಞಾನ **(ಚಿತ್)**, ಸ್ವಾನಂದ **(ಆನಂದ)** ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಆಗುವುದು ಅದುವರೆಗೂ ಆತ್ಮದ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ನಿಗೂಢವಾಗಿದ್ದ **ಶಕ್ತಿ**ಯ ಆವಿರ್ಭಾವ. ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಅದರ ಪ್ರಥಮ ಪರಿಣಾಮವಾದ **ಇಚ್ಛೆ**ಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವು ಎಳ್ಳಿನ ಬೀಜಗಳಿಂದ ಎಣ್ಣೆಯು ಬರುವಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು **ಶಿವಪುರಾಣ (ವಾಯುವೀಯ ಸಂಹಿತೆ)** ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ದೈವೀ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಒಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಅದು. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ದೈವೀ ಇಚ್ಛೆಯ ನಾಮಾಂತರವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ದೈವೀ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ನೆಲಸಿರುವ ಪರಾಶಕ್ತಿಯು ದೈವೀ ಇಚ್ಛೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[20]

ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಾಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನಂತರ ಶಕ್ತಿಯ ಆವಿರ್ಭಾವವು ನಿದ್ರೆಯ ಅಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾಗುವ ಸ್ಮೃತಿಯಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪುನಃ ನೋಡುವ ಇಚ್ಛೆಯು **ಮಾಯೆ**ಯಾದ **ಶೂನ್ಯ**ದ ಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆಯು ತದನಂತರದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ದೈವೀತತ್ತ್ವವು ಅದರ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ನಿಯಾಮಕ. ಶೂನ್ಯದ ದರ್ಶನದ ಸಂಗಡ ಇಡೀ ಆಕಾಶವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಒಂದು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ನಾದವಿರುತ್ತದೆ. **ಪರನಾದ** ಎಂದು ಅದರ ಹೆಸರು. **ನಾದ** ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ನಾದ ಮತ್ತು ಬೆಳಕು ಸಹಭಾವಿಗಳಾಗಿರುವುದು, ಮತ್ತು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳಾಗಿ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ವಿಷಯ. ಶೂನ್ಯದ ಮತ್ತು ಈ ಶೂನ್ಯವನ್ನು ತುಂಬುವ ನಾದಬೆಳಕುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಪರ ಇಚ್ಛೆಯ ಆದ್ಯ ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಇಚ್ಛೆಯ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. (ಇಚ್ಛೆಯ ಗುಪ್ತ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ) **ಬಿಂದು** ಎಂಬ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ವಿರಳವಾಗಿರುವ ಈ ನಾದಬೆಳಕುಗಳ ಘನೀಭಾವ

ಇದರ ಮುಂದಿನ ಹೆಜ್ಜೆ. **ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ**ಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ತತ್ತ್ವಗಳು ಈ ಪರ **ಬಿಂದು**ವಿನಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಅನಂತರ ಬಿಂದುವು ಮೂರಾಗಿ ವಿಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಭಾಗಗಳ ಹೆಸರು **ಬಿಂದು, ಬೀಜ** ಮತ್ತು **ನಾದ. ಶಿವ**ದ ಅಂಶ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಭಾಗ **ಬಿಂದು. ಬೀಜ**ದಲ್ಲಿ **ಶಕ್ತಿ** ಅಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ **ನಾದ**ದಲ್ಲಿ **ಶಿವ** ಮತ್ತು **ಶಕ್ತಿ**ಯ ಅಂಶಗಳು ಸಮಬಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಬಿಂದುವಿನ ಸಾಮ್ಯಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಲಕುವುದು ಯಾವುದು? **ಶಾರದಾತಿಲಕ**ವು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಾವ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಿಂದುವಿನ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಭಂಗಗೊಳಿಸುವುದು **ಕಾಲ** ಎಂದು ಪ್ರಪಂಚಸಾರ (I. 42-3) ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಲವು ನಿತ್ಯಪುರುಷನ ಒಂದು ನಿತ್ಯಾಂಶ. ಪರಾಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗೆ ಇದರ ಮೂಲಕ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ.[21]

ಬಿಂದುವು ತನ್ನನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ಮಹಾನಾದವು, **ಶಾರದಾತಿಲಕ** (I. 11-12) ಮತ್ತು **ಪ್ರಪಂಚಸಾರ** (I. 44) ಹೇಳುವಂತೆ, **ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮ** ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಶಿರಸ್ಸಿನ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ರಾರ ಕಮಲದ ಕರ್ಣಿಕೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಒಂದು **ಶೂನ್ಯ** ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ **ಬ್ರಹ್ಮರಂಧ್ರ** ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಸುಷುಮ್ನಾ ನಾಡಿಯ ಮೂಲಕ ಅದು ಬೆನ್ನೆಲುಬಿನ ಒಳಗೆ ಕೆಳತುದಿಯವರೆಗೂ ಪ್ರಸರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಚಂಚಲ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಸ್ವಾತ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪರನಾದ ಈ ಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.[22]

ಪರನಾದವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಮಹಾಕಾರಣದ ಅವಸ್ಥೆ. **ವಿಸರ್ಗಮಂಡಲ** ಎಂದು ಅದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಪರಶಕ್ತಿಯನ್ನು **ಕುಲ** ಎಂದು ಮತ್ತು ಪರಶಿವನನ್ನು **ಅಕುಲ** ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದರೆ ವಿಸರ್ಗಮಂಡಲವನ್ನು ಅವೆರಡರ ಕೆಳಗಿನದೆಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮರಂಧ್ರದ ಮೇಲಿನ ಪದರದಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಕೆಳಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಮಹಾವಾಯು ಮಂಡಲಗಳು ಇವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಹಸ್ರಾರಕಮಲದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಇವೆ.

ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯು **ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮ** ಅಥವಾ **ಕುಲಕುಂಡಲಿನೀ** ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಂಕೇತಿತವಾಗಿದೆ. ವಿಭಾಗವಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಬಿಂದುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ **ಬಿಂದು, ಬೀಜ, ನಾದ** ಮೂರು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ತ್ರಿಕೋಣವಾಗಿ ಅದು ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ತ್ರಿಕೋಣಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕುಂಡಲಿನಿಯು ಪರನಾದ ಮತ್ತು ಪರಬಿಂದುಗಳಿಂದ ಸಂಕೇತಿತವಾದ ಪರಶಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ವಿಶ್ವನಿರ್ಮಾಣದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತತ್ವಗಳು ಕುಂಡಲಿನಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಹಣೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಳಗಿನ ನಾಡೀವ್ಯೂಹದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ತಮ್ಮನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಬಿಂದು (ಅಪರ)ವು ಶಿವ, ಬೀಜವು ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಾದ (ಅಪರ) ವು ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗದ ಫಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಬೀಜ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿ ವಸ್ತುತಃ ಸಂಪೂರ್ಣ ವರ್ಣಮಾಲೆ. ಇದರ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಒಂದು ತ್ರಿಕೋಣದ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿದೆ. ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು **"ಅ-ಕ-ಥ"** ತ್ರಿಕೋಣವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಸಮಬಾಹು ತ್ರಿಕೋಣ.

ಇದರ ಮೂರು ಪಾರ್ಶ್ವ ಅಥವಾ ರೇಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಹದಿನಾರು ಅಕ್ಷರಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ **"ಅ", "ಕ"** ಮತ್ತು **"ಥ"**ಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ೪೮ ಅಕ್ಷರಗಳು ಈ ತ್ರಿಕೋಣದ ಮೂರು ಸಮಪಾರ್ಶ್ವಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ತ್ರಿಕೋಣವು **ಕಾಮಕಲೆ**ಯ ತತ್ತ್ವಗಳೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಕಾಮಕಲೆಯ ಅವಯವ ಬಿಂದುಗಳು ಹೀಗೆ ಮೂರು—ಎರಡು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾರ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ್ದು.

ಬಿಂದು (ಅಪರ) ಮತ್ತು ಬೀಜಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ನಾದವನ್ನು ಪರಬಿಂದುವಿನ ವಿಭಾಗಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದನ್ನು **ಮಹಾನಾದ** ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲ ಬಣ್ಣಗಳ ಕಿರಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ವರ್ಣಮಾಲೆಯ ಎಲ್ಲ ಅಕ್ಷರಗಳ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ನಾದಗಳನ್ನು ನಾದವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿದೆ—ಕುಂಡಲಿನೀರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮಹಾನಾದ ಅಥವಾ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗೆ ಸಾಧನರೂಪವಾಗಿ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಂತ್ರವೊಂದರ ಸತತ ಅಭ್ಯಾಸವು ಅದು ಸುಷುಮ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಗೊಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಧ್ವನಿಯು ವಿಸ್ತೃತವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಪರ ನಾದದೊಂದಿಗೆ ಸಮ್ಮಿಶ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಿರುವ ಮಹಾನಾದದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಏರಲಾರದು. ಮಹಾನಾದದ ಕೇಂದ್ರವು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಯುವಿನ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಯುವು ಅದರ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಲಾರದು. ಮಹಾನಾದವು ಒಂದು ಕಡೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮರಂಧ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಪರನಾದದೊಂದಿಗೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಅಪರ ನಾದದೊಂದಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ. ಅಪರನಾದದಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಭ್ರೂಮಧ್ಯವನ್ನು ಹಾದು ಸುಷುಮ್ನಾನಾಳದಲ್ಲಿ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾದವು ಕುಂಡಲಿನಿಯಾಗಿ ಪರಿಣತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಂಡಲಿನಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲರೂಪ ಧರಿಸಿದ ಬೀಜಶಕ್ತಿಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಪರನಾದದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ.

ಪರಬಿಂದುವಿನ ಸ್ಥಾನವು ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಕಡೆ ದೈವೀ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವೋತ್ತರ ಲೋಕಗಳ ಸಂಧಿಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ನಾದವು ಮಹಾನಾದ ಅಥವಾ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮದೊಳಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸುವ ಜಾಗ ಅದು. ಅದರಾಚೆಗೆ ಅನಂತದಲ್ಲಿನ ಪರನಾದ ಇದೆ. ಮೇಲಿರುವ ಪರನಾದವು ಮನೋತೀತ **(ಉನ್ಮನೀ)** ವಾದ ಪರ ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ. ಅದರ ಕೆಳಗಿರುವ ಮಹಾನಾದವು ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಸ್ಥಾನ. ಪರಬಿಂದುವು ಈ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಇದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗುರುವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಲು ಅದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬೀಜವು ವರ್ಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮಹಾನಾದದ ಅಧಃಪ್ರವಾಹ ಶಕ್ತಿಯು ಭ್ರೂಮಧ್ಯದ ಮೂಲಕ ಹಾದು ಪೃಷ್ಠವಂಶವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಕೂಡಲೇ ಈ ವರ್ಣಗಳು ಕೆಳಗಿರುವ ಆರು ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಲು ಒಯ್ಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ನಾದಬೀಜಗಳ ಸಂಯೋಗಗಳಾದುದರಿಂದ ಮಹಾನಾದದ ಪರಿಣಾಮಗಳಾದ ವರ್ಣಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಪರಬಿಂದುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಬಿಂದುವಿನ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ಹಾಯದೆ ಮಹಾನಾದವು ವಿವಿಧ ಸೃಷ್ಟಿತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು.

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ನಾವು ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣದೇಶಿಕ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ನಾದಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ: ಪರಬಿಂದುವಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುವ **ಪರನಾದ;** ಪರಬಿಂದುವಿನ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಅನುಗತವಾದ, ಅಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆದಿರುವ, **ಮಹಾನಾದ;** ಮತ್ತು ಬಿಂದುಬೀಜಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಜನಿಸುವ **ನಾದ.** ಹೀಗೆಯೇ ಬಿಂದುಗಳು ಎರಡು—ಪರನಾದದ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಗಳ ಸಾಕ್ಷಾನ್ಮೂಲವಾದ ಶಬ್ದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರಭವಸ್ಥಾನವಾದ **ಪರಬಿಂದು;** ಮತ್ತು ಶಿವದ ಅಂಶ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಪರಬಿಂದುವಿನ ಕಾರ್ಯವಾದ **ಅಪರಬಿಂದು.** ಕಲೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ, ಪರತತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲೀನವಾಗಿ ಅವಿವಿಕ್ತವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಅಂಶತ: ಉನ್ಮುಖವಾಗಿಯೋ ಇರುವ, ಪರತತ್ವದೊಡನೆ ನಿತ್ಯಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಸದಾ ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾಗಿರುವ ಪರಶಕ್ತಿಯೇ ಪರಾಕಲೆಯೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ **ಕಲೆ** ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಬೀಜವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಲು ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ, ವರ್ಣಮಾಲೆಯ ಅಕ್ಷರಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಿತವಾದ ಮತ್ತು ಅಪರನಾದದ ಅಥವಾ ಶಬ್ದ ಬೀಜಗಳ ಮೂಲತತ್ವಗಳೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ವರ್ಣಗಳು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಲೆಗಳು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, **ಕುಂಡಲಿನೀ** ಎಂದು ಅನ್ಯಥಾ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ **"ಅ-ಕ-ಥ"** ಎಂಬ ತ್ರಿಕೋಣವೇ ಕಲೆ.

IV

ಪ್ರಾಚೀನ ಆಗಮಗಳೂ ಕೂಡ ಇಂಥದೇ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿವೆ. ಪರಶಿವನ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ **(ಸಮನಾ)** ಅವನ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಪರಶಕ್ತಿಯು ಎಲ್ಲ ತತ್ವಗಳ ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ.[23] ಇಡೀ ವಿಶ್ವವು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ನೆಲಸಿರುವುದು ಇದರಲ್ಲಿಯೇ. ಇದರಿಂದ ಕೆಳಗೆ ವ್ಯಾಪಿನಿಯವರೆಗೆ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮರಂಧ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಾಶೂನ್ಯದವರೆಗೆ ಶಕ್ತಿಗಳ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾದ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಇವು ಚೈತನ್ಯದ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನ್ಯೂನಾಂಶಗಳನ್ನು(ಉದಾ: **ಅನಾಶ್ರಿತಾ, ಅನಾಥಾ, ಅನಂತಾ, ವ್ಯೋಮರೂಪಾ)** ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಯೋಗಿಗಳಿಂದ ನಿಷೇಧವಾಚಿ ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕ ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ. ವಸ್ತುತಃ ಬ್ರಹ್ಮರಂಧ್ರಕ್ಕೆ ಮೇಲಿರುವ ಯಾವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಭಾವರೂಪ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾದವು ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹರಿಯುವ ಸುಷುಮ್ನಾ ನಾಡಿಯು ಬ್ರಹ್ಮರಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ.[24]

ಪರಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೆಲವು ಸಲ **ಅಮಾಕಲೆ** ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಅದು ನಿತ್ಯ, ನಿತ್ಯಪ್ರವೃತ್ತ, ಶುದ್ಧ ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪ, ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರಣಗಳಾದ ಇತರ ಕಲೆಗಳು ಅದರಿಂದ ಪುಷ್ಟವೂ ಪೂರ್ಣವೂ ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಆಗ ಅದರ ಉದ್ದೇಶ. ಅದು ವಿಸರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದಾಗ ಬಾಹ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗದೆ ಸ್ವವಿಶ್ರಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು **ಶಕ್ತಿಕುಂಡಲಿನೀ** ಅಥವಾ **ಪರಾಸಂವಿತ್** ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ಮಲಗಿರುವ ಹಾವಿಗೆ ಅದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕ್ಷುಬ್ಧವಾದಾಗ **ವಿಸರ್ಗ**ವಾಗುತ್ತದೆ. **ಆನಂದ** ಎಂದು ಕರೆದು **"ಅ"** ಎಂದು ಸಂಕೇತಿಸಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಪೂರ್ವದ ಸ್ಪಂದನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು **"ಹ್"** ಎಂದು ಸಂಕೇತಿತವಾದ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಂತಿಮ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ವಿಸರ್ಗವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣ ಅಥವಾ **"ಹ್"**ವನ್ನು ಕೆಲವು ಸಲ **ಹಂಸ** ಅಥವಾ **ಶೂನ್ಯ**ವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ವಿಸರ್ಗಗಳು **ಪರ** ಮತ್ತು **ಅಪರ** ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ನಾಗರೀಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ವಿಸರ್ಜನೀಯದ (ಃ) ಎರಡು ಬಿಂದುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಿಸಿದೆ. ಅಮಾಕಲೆಯು ಎರಡು ಬಿಂದುಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಹೊರಹೊರಡುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರೂಪವೂ, ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಕರ್ತೃವಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ವಿಷಯವಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಸಾಧನವಾಗಿರಲಿ, ಅಮಾಕಲೆಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಅಮಾಕಲೆಯಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಅವಚ್ಛೇದಕ **ಪ್ರಕಾಶ**ವು ಈ ಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಶಕ್ತಿಕುಂಡಲಿನಿಯು ಸಂವಿದ್ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ವವಿಶ್ರಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಚಲನರಹಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂವಿತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಾಣವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕೊನೆಯನ್ನು **ಪ್ರಾಣಕುಂಡಲಿನಿ**ಯು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂವಿತ್ತು ಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಸಂಪೂರ್ಣ. ಅದರ ಆದ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅನಂತರದ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಆತ್ಮವು ತನ್ನಿಂದ ಹೊರಗೆ ತನ್ನಲ್ಲೇ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಿಮಿತ್ತ ಹಾಗೂ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ, ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಲ್ಲ. ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾದುದು ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟವಾದುದೂ ಕೂಡ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾದ ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೂ ಆತ್ಮನ ಒಂದು ರೂಪ. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಆಂತರಿಕ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಸತ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ನಾನಾ ಆಭಾಸಗಳ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಸ್ಥೂಲಭೂತಾತ್ಮಕವಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವಿತ್ತು ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ವರ್ಣನಾದಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಸರ್ಗವು ತಾಳುವ ನಾನಾ ರೂಪಗಳು ಇವೇ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೊನೆಯದು **"ಹ"** ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಕೇವಲ **"ಹ್"** ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ವಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ (ಉದಾ. **ಕುಲ-ಗಹ್ವರ**) ಕಾಮತತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ವಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲಪ್ರಪಂಚಗಳ ನಡುವೆ ವಸ್ತುಭೂತವಾದ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿಸರ್ಗವೇ **ವಾಚ್ಯ**ವಾಗಿಯೂ **ವಾಚಕ**ವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಿಸರ್ಗವು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ಯಾವ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸದಿದ್ದರೂ ಅನಂತಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿಸರ್ಗದ ಸತ್ವ. ಪರಶಕ್ತಿಯು ಆನಂದ, ಇಚ್ಛೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ರೂಪದ ಈ ವಿವಿಧ ಆಭಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ವಿಸರ್ಗದ ಗುಪ್ತಮೂಲವಾಗಿದೆ.[25]

ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಸರ್ಗವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಇರುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ **ನಾದ** (ಅಥವಾ **ಪರಬೀಜ**) ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ವಿಶೇಷಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಪರಿಮಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಅನುಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ವಿಸರ್ಗವು ನಿತ್ಯಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ, ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ ಅಥವಾ ಸಂಹಾರ, ಅನುಗ್ರಹ ಮತ್ತು ತಿರೋಧಾನ ಎಂಬ ಪಂಚವಿಧ ದೈವೀಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪರದೇವತೆಯ ವಿಶೇಷಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸರ್ವೋತ್ತೀರ್ಣ ಅಥವಾ **ಅನುತ್ತರ (ಅ)**ವು (**"ಹ್"**) ಅಥವಾ **ಪ್ರಾಣ**ದ ವರೆಗಿನ ವಿಸರ್ಗದ ಮೂಲಕ ತನ್ನನ್ನು **ಶಕ್ತಿ (ಹ)**ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ತನ್ನಲ್ಲಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ **ಶಿವಬಿಂದು (ಮ್) ಅ-ಹ-ಮ್** ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ಭೂತ ನಿತ್ಯ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಅಖಂಡ **ಪ್ರಕಾಶ**ದಲ್ಲಿ ನೆಲಸುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನ ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಲ್ಲದ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ "ನಾನು" ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಉದ್ಭವಿಸು ವುದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ದೇಹ ಮುಂತಾದ ಅನಾತ್ಮದೊಡನೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಘಟನೆ. ಅದನ್ನು ಮನೋಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವು ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಆತ್ಮ (**ಸ್ವಾತ್ಮ**)ದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. **ಶಿವ** ಮತ್ತು **ಶಕ್ತಿ**ಯ ಐಕ್ಯವು ಅವೆರಡನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಈ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಅಂಖಡತೆ ಅಥವಾ ಐಕ್ಯತೆಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಫಲ. ನಾನು ಎಂಬುದರ ಸಂಪೂರ್ಣತೆಯ ಅಥವಾ **ಪೂರ್ಣಾಹಂತೆ**ಯ ರಹಸ್ಯ ಇದೇ. ಇದರ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು **ವಿಮರ್ಶ**ಗಳ ಐಕ್ಯವು **ಕಾಮ** ಅಥವಾ **ರವಿ** (ಸೂರ್ಯ)ಎಂದು ಕರೆ ದಿರುವ **ಬಿಂದು.** ಈ ಮೂಲಬಿಂದುವಿನಿಂದ ಎರಡು **ಬಿಂದು**ಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ **ವಿಸರ್ಗ** ಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಎರಡು ಬಿಂದುಗಳು **ಅಗ್ನಿ** ಮತ್ತು **ಸೋಮ.** ಇದನ್ನು **ಚಿತ್-ಕಲೆ** ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ದ್ದಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ದ್ವೈತ ಸ್ಥಿತಿ ಅಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಪೂರ್ಣವಸ್ತುವಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಶಗಳ ನಡು ವಿನ ಸಂಯೋಗದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಅದು. ಅಂತಿಮಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ **ಬಿಂದು ವಿಸರ್ಗ**ಗಳೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ವಾಸ್ತವವಾದರೂ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು, ಎಂದರೆ **ಬಿಂದು** ಮತ್ತು **ವಿಸರ್ಗ**ಗಳು, ಸಂಯೋಗವಾದಾಗ ಪರ ಐಕ್ಯದ ಒಂದು ಸಾರ್ಥಕ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. **ಬಿಂದು**ಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಅಮೃತದ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿರಸದ ಬಹಿಃಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. **ಆನಂದ**ದ ಸಾರವಾದ **ಹಾರ್ಧಕಲೆ** ಎನ್ನುವುದು ಇದೇ. ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಬೆಣ್ಣೆಯನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ಹರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಬೆಂಕಿಯ ಶಾಖದ ಕಾರ್ಯದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. **ಏಕವು ಸತ್.** ತನ್ನನ್ನೇ ಅರಿಯುವ **ಸತ್ ದ್ವೈತ** ಎಂದರೆ **ಚಿತ್ (ಚಿತ್-ಕಲೆ).** ಈ ಎರಡರ ಮಧ್ಯದಿಂದ ಪ್ರವಹಿಸುವ **ಹಾರ್ಧ ಕಲೆ**ಯು **ಆನಂದ**ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಭೂತವಾದ ಸ್ವಸಂವೇದನೆಯ ಫಲ. **ಕಾಮಕಲೆ**ಯ ಇಡೀ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ **ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ** ಮತ್ತು **ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ**ದ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಹೊರಗೆ ಪ್ರವಹಿಸುವ ಆನಂದದ ತತ್ವವು ಸಮಸ್ತ ಸೃಷ್ಟಿತತ್ವಗಳ ಸಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು **ವಿಮರ್ಶ** ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ **ಪ್ರಕಾಶ**ವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರವಯವ ಮತ್ತು ನಿರಂತರ, ವಿಮರ್ಶವು ನಿರವಯವ ಹಾಗೂ ಅವಯವಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಯೋಗ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ **ಪ್ರಕಾಶ**ವನ್ನು ವಿಭಕ್ತ ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ದಾಗೆಲ್ಲಾ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಗೌಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಒಂದೇ ಗುರಿಯತ್ತ ಮೂರು **ಬಿಂದು**ಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದಾಗ ಅವು ಒಂದು ತ್ರಿಕೋಣಾಕಾರವನ್ನು ತಾಳು ತ್ತವೆ.

ವಿಮರ್ಶದೊಳಗಿರುವ **ಪ್ರಕಾಶ**ವು ಒಂದು ಬಿಳಿಯ **ಬಿಂದು**ವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. **ಪ್ರಕಾಶ**ದೊಳಗಿರುವ **ವಿಮರ್ಶ**ವು **ನಾದ** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಕೆಂಪು **ಬಿಂದು**ವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರು ತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಬಿಂದುಗಳು ಸಂಯುಕ್ತವಾದಾಗ **ಕಾಮ** ಎಂಬ ಮೂಲಬಿಂದುವಾಗು ತ್ತವೆ. ಆ ಮೂಲಬಿಂದುವಿನ **ಕಲೆ**ಗಳು ಇವು. ಈ ಮೂರರ ಐಕ್ಯವೇ **ಕಾಮಕಲೆ** ಎಂಬ

ತತ್ತ್ವ. ಶಬ್ದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಸಂಕೇತಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಮಸ್ತ ಸೃಷ್ಟಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಇದರಿಂದಲೇ.

ಕಾಮಕಲೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತನ್ನ **ವರಿವಸ್ಯಾರಹಸ್ಯ**ದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಸ್ಕರರಾಯನು ಮೂರು **ಬಿಂದು**ಗಳು ಹಾಗೂ **ಹಾರ್ಧಕಲೆ**ಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಅತ್ಯಂತ ರಹಸ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತ ಮತ್ತು ರಕ್ತ **ಬಿಂದು**ಗಳು ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ.

ಎರಡು ಬಿಂದುಗಳ ಮಧ್ಯದಿಂದ ಹಾರ್ಧಕಲೆಯು ಹರಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು **ವಿಮರ್ಶ**ದ ಅಥವಾ **ಸ್ಫುರತ್ತೆ**ಯ ಅಲೆ (**ಲಹರೀ**) ಎಂದು ಅಮೃತಾನಂದನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. **ಪ್ರಕಾಶ**ವು ಬೆಂಕಿಯಂತಿರುತ್ತದೆ. **ವಿಮರ್ಶ** ಅದರಿಂದ ಕರಗುವ ಬೆಣ್ಣೆಯಂತಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರವಾಹವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಹಾರ್ಧಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು. ಮೂರು **ಮಾತೃಕೆ**ಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾದ **ಬೈಂದವಚಕ್ರ**ವು **ಹಾರ್ಧಕಲೆ**ಯ ಜೊತೆಯ **ಕಾಮಕಲಾ** ಪ್ರವಾಹ. ಮೂವತ್ತು ಮೂರು ಸೃಷ್ಟಿತತ್ತ್ವಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಇದರಿಂದಲೇ.[26]

V

ಪರಾ ಕುಂಡಲಿನಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಕುಂಡಲಿನಿಗೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಶಕ್ತಿಯ ದ್ವಾರಾ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಆವರಣದ ಹಿಂದೆ ಪರೇಚ್ಛೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಲುಪ್ತವಾದಾಗ ಚೈತನ್ಯದ ಒಂದು ಅಣುರೂಪದಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮವು ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥಾಂತರವು ಒಂದು ಕ್ರಮವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. **ಮಾತೃಕೆ**ಗಳ ಮತ್ತು **ವರ್ಣ**ಗಳ ವಿಕಾಸವಾಗುವಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಭದ್ರವಾಗಿ ಸುತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಶಕ್ತಿಕುಂಡಲಿನಿಯು **ಪ್ರಾಣ** ಅಥವಾ **ಶೂನ್ಯ**ದ ಮಟ್ಟವನ್ನು ತಲಪುತ್ತದೆ. ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಸೂಚಿಸುವ ಅನಂತರದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ರಮಗತಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಸಂವಿತ್ತು ಪ್ರಾಣವಾಗಿ ಮೊದಲು ಪರಿಣತವಾಗುವುದು ಸರ್ವಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಭೋಗ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವು ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಘಟಿತವಾದ ಅನೇಕ ಭುವನಗಳ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಗಳ ಲೋಕಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಶಾಕ್ತ-ಶೈವ ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೂವತ್ತಾರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನಿಂದ ಎಣಿಸಿದ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ಅಶುದ್ಧವೆಂದೂ, ಅನಂತರದ ಏಳು ಮಿಶ್ರವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಐದು ಶುದ್ಧವೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ (24) ಅಶುದ್ಧ ತತ್ತ್ವಗಳ ಅಂತ್ಯವನ್ನೂ, ಮಾಯಾ (31) ಮಿಶ್ರಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಶಿವ (36) ಶುದ್ಧಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತತ್ತ್ವವೂ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭುವನಗಳ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ[26a]. ಪಾತಂಜಲ ಮತದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇರುತ್ತದೆ (**ಸರ್ವಂ ಸರ್ವಾತ್ಮಕಂ**)[27] ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ, ಭುವನಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿವರದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಪ್ರಕೃತವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಭುವನಗಳು ಜೀವವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಾಸಸ್ಥಾನಗಳು. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಉಪಾದಾನವಸ್ತುವಿನ ಗುಣವು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಪಾಕದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೃಥ್ವೀತತ್ತ್ವದ ಭುವನಗಳು **ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ** ಎನ್ನುವ ಗೋಳವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವರೆಗಿನ ತತ್ತ್ವಗಳ ಭುವನಗಳು **ಪ್ರಕೃತ್ಯಂಡ**

ವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾಯೆಯುವರೆಗಿನ ತತ್ವಗಳವು **ಮಾಯಾಂಡ**ವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾಯೆಯ ಆಚೆ ಶಕ್ತಿಯುವರೆಗಿನ ತತ್ವಗಳ ಲೋಕಗಳು **ಶಕ್ತ್ಯಂಡ**ವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತವೆ.[28] ಇದು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಲೋಕ. ಬಿಂದುವಿನೊಡನೆ ಐಕ್ಯವಾಗಿ ಶಾಂತ್ಯತೀತಕಲೆ ಆಗಿರುವ ಶಿವತತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಭುವನಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಶಕ್ತಿತತ್ವದ ಆಚೆಗೆ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವ ಲೋಕವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ತತ್ವಗಳೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಲೆ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸಮಸ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ನಾನಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಪರಶಿವನ ಸ್ವಾವಿರ್ಭಾವದ ಆಶ್ರಯಭೂಮಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವದ ಉಪಾದಾನವು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ರೀತಿ ಹಾರ್ಧ ಕಲೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಕಾಶವು ತತ್ವಗಳು ನಿರ್ಮಿತವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಚೈತನ್ಯದ ಅಣ್ವವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ, ಅದರ ದೈವೀಗುಣಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆಗ **ಚಿತ್ ಚಿತ್ತ**ವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮೂರು ಕೊಳೆ ಅಥವಾ ಮಲಗಳಲ್ಲಿ **ಆಣವ** ಎಂಬ ಇದೇ ಮೊದಲನೆಯದು. ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತೆಯ ಭಾವವು ಮೊದಲು ಗೋಚರವಾಗುವ **ಪಶು**ವಿನ ಅವಸ್ಥೆ ಇದು. ಈ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತೆಯು ವಾಸನೆಗಳ ಉದ್ಬೋಧವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಭೋಗಿಸಿ ಮುಗಿಸಲು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಭೌತಿಕದೇಹವನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಸನೆಗಳೇ **ಕರ್ಮ ಮಲ.** (i) ಕಾರಣ ಅಥವಾ **ಕಲಾಶರೀರ,** (ii) ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಥವಾ **ಪುರ್ಯಷ್ಟಕ,** ಎಂದರೆ **ತತ್ವಶರೀರ,** ಮತ್ತು (iii) ಸ್ಥೂಲಭೌತಿಕ ಅಥವಾ **ಭುವನಜಶರೀರ,** ಎಂಬ ದೇಹತ್ರಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ **ಮಾಯೀಯಮಲ** ಎಂಬ ಹೆಸರಿತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಮಾಯೀಯಮಲದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯುವನ್ನು ವಿಷಯಿ **(ಸ್ವ-ರೂಪ)** ಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿಸುವುದೇ ಈ ಮಲದ ಕಾರ್ಯ. ಕಲೆಯಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಪೃಥ್ವಿಯವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ವಗಳೂ ಮಾಯೆಯ ಬಂಧಗಳನ್ನು ಅಥವಾ **ಪಾಶ**ಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಜೀವದ ಭೋಗವನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಇವು ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಭುವನಗಳು, ಭಾವಗಳು ಮುಂತಾದವಕ್ಕೆ ಯಥಾಯೋಗ್ಯ ಆಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.[29] ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ **ಸಂಸಾರ** ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ಪೃಥ್ವಿಯಿಂದ ಕಲೆಯವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ, ಕಲೆಯಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂರು ಮಲಗಳು ಸಂಸಾರಿ ಜೀವಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಸದಾ ನೆಲಸಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಸಂಸಾರಿ ಆತ್ಮವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ **ಸ-ಕಲ** ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸೇರಿರುವ ತತ್ವ ಅಥವಾ ಭುವನಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾದ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮುಂತಾದವಿಂದ ಅದು ಕೂಡಿದೆ. ಇಂಥ ಜೀವಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿನ ಲೋಕದಿಂದ ಕಲೆಯ ಲೋಕದವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಲೋಕದಿಂದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಜೀವದ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಮಾಯೀಯಮಲ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಎರಡು ಮಲಗಳು ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದು ಪ್ರಲಯದ ಅವಸ್ಥೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ಸೃಷ್ಟಿತತ್ವಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಶರೀರರಹಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಜೀವಾತ್ಮಗಳನ್ನು **ಪ್ರಳಯಾಕಲೆಗಳು** ಅಥವಾ **ಪ್ರಳಯಕೇವಲಿಗಳು** ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಕರ್ಮಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಮತ್ತು

ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ, ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯರಹಿತವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಇವು. ಆದರೆ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ ಅಥವಾ ಅಂಥ ಇತರ ಸಾಧನಗಳ ಮೂಲಕ ಕರ್ಮಗಳು ನಿವೃತ್ತವಾದಾಗ ಜೀವಾತ್ಮವು, ಇನ್ನೂ ತನ್ನ ಅಣ್ವವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಮಾಯೆಯನ್ನು ಮೀರಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಗ ಮಾಯೆಗಿಂತ ಮೇಲಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಮಹಾಮಾಯೆಯ ಆವರಣದೊಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇವಸ್ವರೂಪಿ ಗುರುವಿನ ಪರಮಾನುಗ್ರಹವು ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಸಿ, ಜೀವಾತ್ಮದ ಅಣುತ್ವ ಮತ್ತು ಅನಂತಶಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸದಲ್ಲದೆ ಜೀವಾತ್ಮವು ಮಹಾಮಾಯೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಜೀವದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪಶುವಿನ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು **ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲೆ** ಅಥವಾ **ವಿಜ್ಞಾನಕೇವಲಿ** ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕೈವಲ್ಯ. ಈ ಜೀವಗಳ ನಡುವೆ ಅವುಗಳ ಮಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಕ್ವವಾಗಿವೆಯೋ ಅವು ಮುಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕಲ್ಪದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅರ್ಹವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜೀವದ ಮೇಲೆ ದೈವಾನುಗ್ರಹದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲವಾದ ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನದ ಉದಯವು **ಶುದ್ಧವಿದ್ಯೆ** ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕಾರಣ.[30]

ಜೀವದ ತದನಂತರದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಉಪಾಧಿಗಳು ಉಳಿದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಶಿವನವೇ ವಿನಾ ಪಶುವಿನವಲ್ಲ. ದ್ವೈತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳು ಅಧಿಕಾರ, ಭೋಗ ಮತ್ತು ಲಯಗಳವು.[31] ಅವು ಶುದ್ಧಾಧ್ವದಲ್ಲಿ[32] ಭೋಗಗಳ ಉಪಭೋಗ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಪರಿಹೃತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಜ್ಞಾನೋದಯದ ಫಲವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಹಂತಗಳ ಕ್ರಮವು ಜೀವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿ **ಶುದ್ಧವಿದ್ಯೆ**ಗೆ ಸದೃಶವಾದ **ಮಂತ್ರ**ದ ಹಂತವು ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿನದು. ಮೇಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಗಳು **ಈಶ್ವರ**ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿರುವ **ಮಂತ್ರೇಶ್ವರರು, ಸದಾಶಿವ**ಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿರುವ **ಮಂತ್ರಮಹೇಶ್ವರರು** ಮತ್ತು **ಶಿವ** ಎಂಬ ಅದೇ ಹೆಸರಿನ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿರುವ **ಶಿವ** ಇವುಗಳು. ಶಿವದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಶುದ್ಧ ಅದ್ವಿತೀಯ ಚೈತನ್ಯದ್ದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಸರ್ವಾತೀತವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಮಸ್ತ ತತ್ತ್ವಗಳೊಡನೆ ಅಭೇದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅತೀತತ್ವ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವ **ಪರಮಶಿವ** ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ತತ್ತ್ವ.[33]

ಚೈತನ್ಯದ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಕಾರಣ ಅದು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. **ಚಿದಾಕಾಶ**ದಲ್ಲಿ **ಮಾತೃಕೆ**ಗಳು (ಜಗತ್ತಿನ ತಾಯಂದಿರು) ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಗುಪ್ತ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸುಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಶಾಕ್ತರು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಮಲಗಳ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯ ವರ್ಣಧ್ವನಿಗಳ ಮೇಲೆ ಆಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. **ಅಂಬಿಕಾ** ಎಂಬ ಪರಾ ಮಾತೃಕೆಯು **ಜ್ಯೇಷ್ಠಾ, ರೌದ್ರೀ** ಮತ್ತು **ವಾಮಾ** ಎಂಬ ಮೂರು ಅಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ. ಕಲೆಗಳು ಮಾನವ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಾಂಶಗಳು. ಆಲೋಚನೆಯು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಾತ್ಮದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಾತೃಕೆಗಳು ಒಂದು ಆಂತರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು (**ಅಂತಃಪರಾಮರ್ಶ**) ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಶಬ್ದದ ಜೊತೆ ಸಮ್ಮಿಶ್ರವಾಗುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಅಭಿಮಾನ, ಭಯ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪ

ವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. **ಭಾವಗಳು** ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾನವಜೀವವನ್ನು ಆಳುವುದು ಹೀಗೆ. ಈ ರೀತಿ ಮಾತೃಕೆಗಳು ಜೀವನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿಡುವ ಗುಪ್ತಪಾಶಗಳು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅರಿತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಗೋಚರವಾದಾಗ ಅವು **ಸಿದ್ಧಿ**ಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಅಲೌಕಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಜೀವನಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಗ್ರಂಥಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಡೆಯುವವರೆಗೂ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳು **ಚಿದಾಕಾಶ**ದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ **ಗ್ರಂಥಿಯು** ಜಡ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯ ಮೂಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಕುಂಡಲಿನಿಯ ನೈತಿಕ ಪರಿಣಾಮವು ಇದುವರೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮಾತೃಕೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸದೆ, ಗ್ರಂಥಿಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡದೆ ಇದ್ದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಉದಿಸಿದ ನಂತರವೂ ಜೀವವು ಪ್ರಮಾದವಶದಿಂದ ಅದರ ಬಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು, ಶಬ್ದದ ಜಾಲಗಳ ಗೋಜಲಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ, ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೀಳುವ ಅಥವಾ ಹಾದಿ ತಪ್ಪುವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪರಸಂಕಲ್ಪವು ಏಕ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ. ಆದರೆ ಮಾತೃಕೆಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ನಂತರ ಅದು ವಿಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕಲ್ಪದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ನಾದದಿಂದ ಈ ಮಾತೃಕೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಇಚ್ಛೆ ಅಥವಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಈ ವಿಭಾಗವು ಅದರ ಅವಯಾಂಶಗಳಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಚೈತನ್ಯವು ಅಣುಭಾವವನ್ನು ತಾಳಿದಾಗ ಆಗುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಬೋಧದ ನಡುವಿನ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶದ ನಡುವಿನ ವಿರಹವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತು ಇದು ಕಾರ್ಯತಃ ಒಂದೇ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಮೂರು ಒಳಗಿನ ಮತ್ತು ಐದು ಹೊರಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಿಯೂ, ಕ್ರಿಯೆಯು ಐದು ಪ್ರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇವು ಪ್ರಾಣಿಯ ಪ್ರಾಣನ ಮತ್ತು ಆಂತರ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತವೆ.

VI

ದ್ವೈತಪರ ಆಗಮಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಈಗ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಪರತತ್ವ ಅಥವಾ ಶಿವವು ಶುದ್ಧ ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಮತ್ತು ಅದರೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು **ಶಕ್ತಿ**ಯೊಡನೆ ಅವಿಯುಕ್ತ ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ—ಎರಡರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಚಿತ್ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ—ಒಂದೇ ಅದ್ವಿತೀಯ ಪರತತ್ವದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. **ಶಿವ**ವು ಒಂದು ಸರ್ವಾತೀತ ಏಕ. **ಶಕ್ತಿ**ಯೂ ಕೂಡ ಅದರ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಷಯದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯಾರೂಪದಿಂದ ಗೋಚರಿಸಿದರೂ ವಸ್ತುತಃ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಿವನ ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅವನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ. ಬಿಂದುವು ಶಕ್ತಿಗೆ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ನಿತ್ಯ ಜಡ ತತ್ವ. ಆದರೆ ಅದು ಶಕ್ತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಿವಶಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಶೈವಮತದ ರತ್ನತ್ರಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ (ಶುದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ) ಶಿವನ ಸ್ಥಾನವು ಕರ್ತೃವಿನದು, ಶಕ್ತಿಯದು ಸಾಧನದ್ದು, ಮತ್ತು ಬಿಂದುವು ಜಡವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತಿಯು ಜಡವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಿಂದುವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಸುಷುಪ್ತಿ **(ಪ್ರಳಯ)** ಯ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಾಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಅದರ

ಸಮಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಚಲನ (**ಕ್ಷೋಭೆ**) ದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಬಿಂದುವಿನ ವಿಕಾರವು ಐದು ಕಲೆಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರುವ, ಒಂದೇ ಕೇಂದ್ರದ ಸುತ್ತಲಿರುವ ಐದು ವೃತ್ತಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕ್ರಮದ ವಿಕಾರಗಳಾದ ತತ್ತ್ವಗಳ ಮತ್ತು ಭುವನಗಳ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದ ಈ ಕಲೆಗಳ ಹೆಸರು **ನಿವೃತ್ತಿ** (ಅತ್ಯಂತ ಹೊರಗಿನದು), **ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ, ವಿದ್ಯಾ, ಶಾಂತಿ,** ಮತ್ತು **ಶಾಂತ್ಯತೀತಾ** (ಅತ್ಯಂತ ಒಳಗಿನದು). ಇದು ಬಿಂದುವಿನ ವಿಕಾಸದ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವನ್ನು, ವಸ್ತು (**ಅರ್ಥ**) ರೂಪದ್ದನ್ನು, ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾರ್ಗವು ಧ್ವನಿಯ ಅಥವಾ ಶಬ್ದದ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿ **ನಾದ, ಬಿಂದು** ಮತ್ತು **ವರ್ಣ**ಗಳನ್ನು ಬಿಂದುವಿನ ತ್ರಿರೂಪಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಿಂದುವು ಮಹಾಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಕುಂಡಲಿನಿಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶುದ್ಧ **ಜಡಶಕ್ತಿ** ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಶುದ್ಧವಾದ ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಬೇಕು[34]. ಅದು ಶುದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಧಾರವಸ್ತು. ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥರೂಪವಾದ ಎರಡು ಸಮಾನ ವಿಕಾಸ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮೂಲ ಅದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದ್ವೈತಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಪೌಷ್ಕರಾಗಮವು **"ಶಬ್ದವಸ್ತೂಭಯಾತ್ಮಾಸೌ ಬಿಂದುರ್ನಾನ್ಯತರಾತ್ಮಕಃ"** ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಮಾಯೆಯ ಕ್ಷೋಭದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಶಬ್ದಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ:

(i)	**ಮಹಾಮಾಯಾ**	(iv)	**ಸಾದಾಖ್ಯ**
(ii)	**ನಾದ**	(v)	**ಈಶ**
(iii)	**ಬಿಂದು**	(vi)	**ವಿದ್ಯಾ.**

ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಹಾಮಾಯೆಯು ಕ್ಷೋಭರಹಿತಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪರಬಿಂದುವಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚಿತ್-ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾದ ಅದೇ ಬಿಂದುವನ್ನು ನಾದವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಿಂದುವಿನ ಮೇಲೆ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವವು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವಿರತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ (i) ಮತ್ತು (ii) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವದ (ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಕ್ರಮಿಕವಾದರೂ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲೀನವಾದ) ಎರಡು ಮುಖಗಳು. ನಾದವು ಮಹಾಮಾಯೆಯ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ಭಾಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಮಾಯೆಯು ಸ್ವರೂಪತಃ ಕುಂಡಲಿನಿಯಾದರೆ, ಜಾಗ್ರತವಾದ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅದೇ ಕುಂಡಲಿನಿಯೇ ನಾದ. ಮಹಾಮಾಯೆ ಸ್ವತಃ ಪುರುಷನೊಡನೆ ಅಥವಾ ಜೀವನೊಡನೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾದ ಅಥವಾ ಕುಂಡಲಿನೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು (ಲೌಕಿಕ ನಾದ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕ ನಾದ) ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೂ ನೆಲಸಿರುತ್ತದೆ.[35] ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ, ಎಂದರೆ **ಪರಾ,** ಅಥವಾ **ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಪಶ್ಯಂತೀ, ಮಧ್ಯಮಾ** ಮತ್ತು **ವೈಖರೀ, ವಾಕ್ಕಿ**ನ ರೂಪವಾಗಿ ಮಹಾಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಅನಾದಿ ಪೂರ್ವದಿಂದ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಮೂಲ ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಅಥವಾ ಮಲದ ಅವಗುಂಠನದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಾತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಭೂತ ದೇವತ್ವ (**ಶಿವತ್ವ**) ದ ತಿರೋಧಾನ ಇವೆರಡೂ ನಿತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳೆಂಬುದು ನಿಜದ ಸಂಗತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಾ ವಾಕ್ಕಿನ ಉತ್ತರಣ ಮತ್ತು ತಿರೋಧಾನ ಪಟದ ಅಪಸರಣ ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಜೀವಾತ್ಮ ದೈವೀಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಕ್ರಮದ ಅಂತಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ಇದು. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದ್ವೈತದೃಷ್ಟಿಕೋಣದಿಂದ ಇದನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮದ ನಷ್ಟ ವಿಶುದ್ಧಿಯ ಪುನಃ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿವತತ್ವದೊಡನೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮಹಾ ಮಾಯೆಗೂ ಮತ್ತು ಇನ್ನು ಇತರ ವೇಳೆ ನಾದಕ್ಕೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಂಡಾಗ **ಬಿಂದು** (iii) **ಅಪರಬಿಂದು**ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು **ಶಕ್ತಿತತ್ವ**ದ ಒಂದು ಹೆಸರಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನವ **ಸದಾಶಿವರು, ಅಣುಸದಾಶಿವರು, ಪಂಚಬ್ರಹ್ಮರು,** (**ಪ್ರಣವ** ಮುಂತಾದ) ಹತ್ತು ಅಣುಗಳು ಮತ್ತು ಆರು ಅಂಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ **ಸದಾಶಿವ ತತ್ವ**ದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ **ಸಾದಾಖ್ಯ** (iv) ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಪರಿಣಾಮವು **ಅಕ್ಷರಬಿಂದು**ವನ್ನು[36] ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ ಅವಿವಿಕ್ತ ಧ್ವನಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ನಾದವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ **ಅಕ್ಷರಬಿಂದು** ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಸಂಯೋಗ ವಿಯೋಗಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವರ್ಣಮಾಲೆಯ ಅಕ್ಷರಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ **ವೈಖರೀವಾಕ್** ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು **ಈಶ** (v) ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[37] ಎಂಟು ಮಂತ್ರೇಶ್ವರರು ಮತ್ತು (**ವಾಮಾ** ಮುಂತಾದ ಅಷ್ಟಸಂಖ್ಯೆಯ) ಅವರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಧ್ವನಿವಿಕಾಸದ ಅಂತಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ **ವಿದ್ಯಾ** ಎಂಬ ಕೊನೆಯದು (vi) ಎಲ್ಲಾ ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯೆಗಳು, ಎಲ್ಲಾ ಆಗಮ ಗಳು ಮತ್ತು **ವಿದ್ಯಾರಾಜ್ಞಿಯರು** (ವಿದ್ಯೆಗಳ ರಾಣಿಯರು, ಏಳು ಜನ) ಎಂಬುವರು, ವಸ್ತುತ: ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಶ್ರವ್ಯ ಸಾರ್ಥಕ ಧ್ವನಿಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಒಳ ಗೊಂಡಿದೆ.

ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಹಾಮಾಯೆಯನ್ನು **ಪರಾಶಕ್ತಿ** ಎಂದು ಕರೆ ದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಪರಮ ಕಾರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಗಮನಿಸಲು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ವಿಷಯ. ಅದು ನಾದಸ್ವರೂಪವೂ ಹೌದು, ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾದ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ನಾದದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಬೇಕು.[38]

ನಾದಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿರುವ ದ್ವೈತವಾದಿಗಳು **ಸ್ಫೋಟ**ವಾದ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನ ವಿಷಯದ ಇತರ ವಾದಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಾಬ್ದಬೋಧದ ಉತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪದವೊಂದರ ಅರ್ಥದ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ಸ್ಫೋಟವಾದವು ಅಸಮರ್ಥ ವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ರಾಮಕಂಠನು ತನ್ನ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು **ವಾಚ್ಯವಾಚಕಭಾವ**—ಸೂಚಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದು (**ವಾಚಕ**) ತನ್ನಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ (**ವಾಚ್ಯ**)ದ್ದರೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧ—ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಸೂಚಕ ಗುಣವು (**ವಾಚಕತ್ವ**) ಎಲ್ಲಿದೆ? ಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ವಸ್ತುವು ಬಾಹ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಶಬ್ದವು ಮಾನಸಿಕ (**ಬುದ್ಧ್ಯಾರೂಢ**). ಎರಡೂ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಅವ್ಯಾಪಕ. ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ, ಅದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಬೇಕಾದ ವಸ್ತು (**ವಾಚ್ಯ**) ವನ್ನು ಅದು ಬುದ್ಧಿ (**ಪರಾಮರ್ಶ**) ಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅದರ ವಾಚಕಶಕ್ತಿಯು ಅನುಭೂತವಾಗುತ್ತದೆ. **ಪರಾಮರ್ಶಜ್ಞಾನ** ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ

ಈ ಸಂಕೇತತೆಯು ಬುದ್ಧಿಯ ಆಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ರೂಪದ್ದು ಮತ್ತು ಅದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರಾಮರ್ಶಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಕೃತ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಾಚಕತ್ವ ಶಕ್ತಿಯು ಈ ಪರಾಮರ್ಶಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪರಾಮರ್ಶಜ್ಞಾನವು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಿಯಾರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಅದು ಒಂದು ನಿಯಮ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲವು ಕಾರಣ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಅದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹಿಂದೆ ಅನುಭೂತವಾಗದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಕ್ರಿಯೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರೂಪ, ರಸ ಮುಂತಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಪರಾಮರ್ಶಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಪರಾಮರ್ಶದ ಉದ್ಭವವು ಯಾವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು **ನಾದ** ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. **(ಅಂತಃಸಂಜಲ್ಪ)** ಪರಾಮರ್ಶಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ನಾದವು ವಾಚಕತಾಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ, ಭೌತಿಕ ಶಬ್ದವಲ್ಲ. ಮಾತಾಡುವವನ ವಾಗಿಂದ್ರಿಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಭೌತಿಕ ಶಬ್ದವು ನಾದವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ನಾದವು ಕೇಳುವವನಲ್ಲಿ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾದವು ಸಮಸ್ತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿಚಾರರೂಪ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಶಬ್ದಗರ್ಭಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಾದವು ನಾನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಜನ್ಯ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು **ಪಶ್ವಾತ್ಮವೂ** ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ **ಅನಾಹತ ಬಿಂದು**ವಿನಿಂದ ಉದಿಸುವ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ನಾದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ.

VI

ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಶಾಕ್ತರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸವಿಶೇಷ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು **ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ**ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರಂಭದ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಬಹುದು:

(i) ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ವೈರಾಗ್ಯ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಆಗಮೋಪದೇಶದ ಶ್ರವಣದ ಮೂಲಕ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಆತ್ಮದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ.

(ii) ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಂಶಯಗಳ ನಿವಾರಣೆ.

(iii) ದೇಹ ಮುಂತಾದವುಗಳೊಡನೆ ಆತ್ಮದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ದೃಢ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯದ ನಿವೃತ್ತಿಯ ನಂತರ ಜೀವಾತ್ಮದ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ದರ್ಶನ.

(iv) ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ. ಶ್ರುತಿಗಳ ಮೂಲಕ ವೇದ್ಯವಾದ ಜೀವಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮರ ಅಖಂಡ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಜನಿಸಿದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರುವ ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನದ ಇತರ ಕ್ರಿಯೆಗಳಂತೆಯೇ ಅದು ವಿಕಲ್ಪದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ.

ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಜನಿಸಿದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ವಿಷಯ ಒಂದೇ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಭೇದ ಅವುಗಳ ಕಾರಣಾಂಶಗಳ ಫಲ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಕರಣವು ಆತ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯಗಳಿಂದಲೂ ವಿಮುಖವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು "ನಾನು (ಅಹಂ)" ಮತ್ತು "ಅವನು (ಸಃ)" ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ "ನಾನು" "ಅವನು" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರ ಮೂಲಕ ಉಪಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. **ಸಮಾಧಿ**ಯಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಇರುವುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. "ಇದು ಅದೇ ಘಟ" ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ವಿಷಯ ಒಂದು ಅಖಂಡವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ಘಟವೊಂದನ್ನು ತನ್ನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಕಲ್ಪ ಮತ್ತು "ಇದು ಅದೇ ಘಟ" ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಇವೆರಡರ ವಿಷಯವೂ ಒಂದೇ, ಆದರೆ ಕಾರಣಾಂಶಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದದ ಕಾರಣ ಫಲವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧವಾದುದು, ಸಮಸ್ತ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಆಧಾರ ಮತ್ತು ಯಾವುದರೊಂದಿಗೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಕಲ್ಪವೊಂದನ್ನು, ಅಜ್ಞಾನದಂತಹದನ್ನು, ನಾಶಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನದ ಶುದ್ಧತೆಗೆ ಕಾರಣ ಆಲೋಚನೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ನಿರ್ಮಲವಾದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತ ಪದಾರ್ಥದ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಗೋಚರಿಸುವಂತೆ, ಸಂಕಲ್ಪದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳು ಆವಿರ್ಭವಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಭಾವ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ತ ವಿಶೇಷಗಳು ಅಂತಹ ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ.

ಶಾಕ್ತರು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ವೈಶೇಷಿಕರಂತೆ ಜ್ಞಾನಾಭಾವ ಎಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದಾಗಲೀ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಸವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ರೂಪ ಅದು ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪರಮಾತ್ಮವು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜಡದಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯರೂಪವಾದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಕತ್ವ **(ಸ್ಫುರದ್ರೂಪತಾ)** ಎಂದು ಆಗಮಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿವೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಅವಿದ್ಯೆ ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಕಾಲ, ದೇಶ ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರುವುದು ಈ ಪೂರ್ಣತೆಯ ವಿಶೇಷ. ಈ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕೂಡ ಆತ್ಮದ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿಚ್ಛೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾರವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜವೇ. ಕಾಲದಿಂದ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಆತ್ಮವು ಹಾಗೆ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪೂರ್ಣತ್ವದ ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಇದು ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಕ್ತರ ಮತ. ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ದೇಹ ಮುಂತಾದ ಆತ್ಮಭಿನ್ನವಸ್ತು ಆತ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯರೂಪ. ಇದು ಅವಿದ್ಯಾವೃಕ್ಷದ ಒಂದು ಎಲೆ **(ಪಲ್ಲವ)** ಮಾತ್ರ.

ಅಖಂಡಾತ್ಮದ ಜ್ಞಾನವು ಗುರೂಪದಿಷ್ಟವಾದ ಆಗಮದ ಮೂಲಕ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಒದಗಿದಾಗ ಪರೋಕ್ಷವೂ, ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. **ವಿಜ್ಞಾನ** ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸಾರ

ಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂಲವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬಲ್ಲದು. ದೇಹದೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವವು ವಾಸನೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು, ಬಹುಕಾಲದ ಅವಸ್ಥಾನದಿಂದ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಶುದ್ಧ ಚಿತ್ತವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಕಾಲ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮಿಂಚಿದಾಗಲೂ ಕೂಡ ಆ ವಿಜ್ಞಾನವು ದೃಢಸಂಕಲ್ಪವೊಂದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡು ವುದನ್ನು ಈ ಭಾವವು ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಧಿಯ ಪರಿಪಾಕದಿಂದ ಅದು ಒದಗಿದಾಗ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ದಾರ್ಢ್ಯವು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಾಸನೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇಹದೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದ ಭಾವವು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡ ಸಂಶಯಪ್ರಮಾದಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ನೀಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಇರು ತ್ತದೆ. ಸಮಾಧಿಯ ಸ್ಥಾನ ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯದ್ದು. ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರಯೋಜನ ಇದೆ ಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಮಾಧಿಯು ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಫಲವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನರಹಿತರಾದ ಅಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾರೂಪದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಉಂಟುಮಾಡಲಾರದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರತ್ನದ ವಿಷಯವನ್ನು ಎಂದೂ ಕೇಳದ ಮತ್ತು ವರ್ಣನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷ ವಾಗಿಯೂ ಅದನ್ನು ಅರಿಯದ ಮನುಷ್ಯನು ಆಭರಣಗಳ ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡಾಗಲೂ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾರ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿರುವವನು ಮಾತ್ರ, ಗಮನಹರಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಹಜ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಮಾಧಿಯು ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯ ವನ್ನು ಕೇಳಿರದವನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲಾರದು.

ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಬಹಳ ಅಪರೂಪವಾದುದು. ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯ ದ್ವಾರಾ ಶುದ್ಧ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮದ ಪ್ರಸಾದದ ಮೂಲಕ ಮಾಯೆಯ ಆಂಧಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಅಂತಃ ಕರಣವು ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗುವವರೆಗೆ ಅದು ಉದಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಉದಿಸಲಾರದು. ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವ ದೈವಾನುಗ್ರಹದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯ ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮವಿದೆ. ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನವು ಉದಿಸಿದ ತರುವಾಯ ಜ್ಞೇಯಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಐಕ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ವಾಗಿ ಜ್ಞೇಯಗಳು ಜ್ಞೇಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯವಾಗ ತೊಡಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಾನಂದನು **ಮಾತೃಕಾಚಕ್ರವಿವೇಕ**ದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಇನ್ನೂ ಅನುವೃತ್ತವಾಗು ತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ರೂಪವೊಂದರಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ **"ಇದು" (ಇದಂತಾ)** ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅದೃಶ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮುಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಈಶ್ವರನದು. ಆಗ ಹಿಂದಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರವಸ್ತುಗಳು ಲಯವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸಮಷ್ಟಿವಿಶ್ವ ಶರೀರದೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಜ್ಞಾತೃವು ಕರ್ತೃರೂಪದಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಗಿಯು ವ್ಯಷ್ಟಿ ಶರೀರದೊಡನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಮುಂದಿನ **ಸದಾಶಿವ**ದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯಗಳು ಲಯವಾಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪಾರ ಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮದೊಡನೆ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. **ಶಕ್ತಿ**ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ **ವಿಶ್ವಶರೀರ** ಮತ್ತು **ಸರ್ವಜ್ಞ ಆತ್ಮ** ಐಕ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. **ಚೈತನ್ಯ** ಮತ್ತು **ಜಡ**ದ **(ಚಿತ್** ಮತ್ತು **ಅಚಿತ್)** ನಿಶ್ಚಲ ಸಾಮ್ಯಾ ವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಇದು.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಪಿ. ಪಂಚಾನನ ತರ್ಕರತ್ನನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಈಶೋಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲಿನ ತನ್ನ **ಶಕ್ತಿಭಾಷ್ಯ** (ಬನಾರಸ್, ಶಕ 1859–61) ದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಶಾಕ್ತದೃಷ್ಟಿಕೋಣದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದನು. ಪ್ರಯತ್ನ ಸ್ತುತ್ಯ, ಆದರೆ ಅದು ಶಾಕ್ತಮತದ ಯಾವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ,

2. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿರುವ **ಸರ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಂಗ್ರಹ,** ಹರಿಭದ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಶೇಖರರ **ಷಡ್‌ದರ್ಶನಸಮುಚ್ಚಯ,** ಜಿನದತ್ತನ **ವಿವೇಕ ವಿಲಾಸ** ಮುಂತಾದವು ಅಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಕ್ತದರ್ಶನವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿಲ್ಲ, ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕೂಡ ಉಲ್ಲಿಖಿತವಾಗಿಲ್ಲ.

3. ಅವತರಣವು ಪರಾವಾಕ್ಕಿನಿಂದ ಪಶ್ಯಂತೀ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮಾಗಳ ಮೂಲಕ ವೈಖರಿಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ (**ತಂತ್ರಾಲೋಕದ** ಮೇಲೆ ಜಯರಥ, I, ಪು. 34, ಮತ್ತು ಜೆ. ಸಿ. ಚಟ್ಟರ್ಜಿ. *Kashmir Shaivism* ಪು. 4–6). ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅವತರಣದ ಅನುಕ್ರಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿವೆ. ನೋಡಿ— **ಪರಶುರಾಮಕಲ್ಪಸೂತ್ರ** I.II; ಭಾಸ್ಕರರಾಯನ **ಸೇತುಬಂಧ,** 7, 47; **ಚಿದ್‌ವಲ್ಲೀ** ಸಹಿತ **ಕಾಮಕಲಾವಿಲಾಸ,** 50-3; **ಯೋಗಿನೀಹೃದಯ ದೀಪಿಕಾ,** ಪು. 1-3; **ಸೌಭಾಗ್ಯಸುಭಗೋದಯ** (**ದೀಪಿಕಾ**ದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತ, ಪು. 79-83), ಮುಂತಾದವು.

4. ಪ್ರಾತಿಭಜ್ಞಾನವು ಭಾವನೆಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದದ ಸಂಬಂಧವ ಮೂಲಕ ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪತಂಜಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ನಿರ್ವಿತರ್ಕ ಸಮಾಧಿಯ ಮೂಲಕ ಲಬ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯೋಗಿಯ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅದರ ವಿಲಕ್ಷಣ ಸ್ವರೂಪದ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ತಿಳಿಸಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಶಬ್ದದೊಡನೆ ಹೆಣೆಯಬೇಕು, ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಆ ಭಾವನಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಬೇ:ಕು.

5. ಗೋಪೀನಾಥ ಕವಿರಾಜ: "The Doctrine of Pratibha in Indian Philosophy", Annals of the Bhandarkar Institute, 1923-4, Vol. V, Pp. 1-18, 113,-32.

6. ಸರ್ ಜಾನ್ ವುಡ್ರೋಫ್: Shakti and Shakta, Pp. 155-7; ಕಲ್ಯಾಣ, ಶಕ್ತಿ ಅಂಕ, ಪು. 637-93.

7. **ತಂತ್ರಾಲೋಕ**ದ ಮೇಲೆ ಜಯರಥ, I. 18. ಶಂಕರರ **ಸೌಂದರ್ಯಲಹರೀ** (ಶ್ಲೋ. 37) ಯಲ್ಲಿ 64 ತಂತ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಲಕ್ಷ್ಮೀಧರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಹೆಸರುಗಳ ಪಟ್ಟಿಯೊಂದನ್ನು ಕೂಡುತ್ತದೆ. **ಸರ್ವೋಲ್ಲಾಸ** ಮತ್ತು **ವಾಮಕೇಶ್ವರತಂತ್ರ**ಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪಟ್ಟಿಗಳಿವೆ.

8. ನಾಗಾನಂದನು **ಶಕ್ತಿಸೂತ್ರ**ವೊಂದರ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು **ಶಕ್ತಿಸೂತ್ರ** ಭರದ್ವಾಜನದು ಎಂದು (**ಕಲ್ಯಾಣ,** ಶಕ್ತಿ ಅಂಕ, ಪು. 624) ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿಗಳ ವಿಶ್ವಾಸನೀಯತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ.

9. **ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾದೀಪಿಕಾ** ಎಂಬ ಕೃತಿಯೊಂದು ಅಗಸ್ತ್ಯರದೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಹಯಗ್ರೀವನಿಂದ ಅವರು ಪಡೆದ ಪಂಚದಶೀ ಮಂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅದರಲ್ಲಿದೆ.

10. ಜೆ. ಸಿ. ಚಟ್ಟರ್ಜಿ: Kashmir Shaivism, ಪು. 23-4; ಕೆ. ಸಿ. ಪಾಂಡೇ, Abhinavagupta, ಪು. 72 (ಹಾಗೂ ಪು. 55, ದುರ್ವಾಸರು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ 64 ಅದ್ವೈತಾಗಮಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.)

11. **ಲಲಿತಾಸ್ತವರತ್ನ**ದ ಸಮಾಪನಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ದುರ್ವಾಸರನ್ನು **ಸಕಲಾಗಾಮಾಚಾರ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ** ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ನಿತ್ಯಾನಂದನು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅನುರೂಪಳ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಆಗಮಾಚಾರ್ಯರ ಗುರುವಾದ ಸ್ವಯಂ ಶಿವನೇ ದುರ್ವಾಸ ಅಥವಾ ಕ್ರೋಧಭಟ್ಟಾರಕ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಶಕ್ತಿಸ್ತೋತ್ರ ಬೊಂಬಾಯಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ (**ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ**). **ಪರಶಂಭುಸ್ತೋತ್ರ** — ಇದರ ಲಿಖಿತ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ನಾನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದೇನೆ — ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ, ಕುಂಡಲಿನಿ, ಮಾತೃಕಾ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅನೇಕ ಖಂಡಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪರಶಿವನನ್ನು ಲೋಕಗುರುವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಮಹಾಮಾತೃಕೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕಾಶವು ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಗೂಢವಾಗಿ ನೆಲಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ದುರ್ವಾಸರನ್ನು ಕ್ರೋಧಭಟ್ಟಾರಕ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಕಾಶ್ಮೀರದ ಮಹಾಶಿವಾಚಾರ್ಯನಾದ ಸೋಮಾನಂದನು ದುರ್ವಾಸ ವಂಶಜನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

12. **ದತ್ತಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಸೌಭಾಗ್ಯಭಾಸ್ಕರದಲ್ಲಿ** ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ.

13. (ಹಾರೀತ ವಂಶದ, ಹಾರೀತಾಯನ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ) ಸುಮೇಧಸನ ಕೃತಿ ಕೆಲವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪರಶುರಾಮನ **ಕಲ್ಪಸೂತ್ರ** ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ **ತ್ರಿಪುರಾರಹಸ್ಯ** ಅದು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ನ್ಯಾಯವಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಏಕೆಂದರೆ **ಕಲ್ಪಸೂತ್ರ**ವು ದತ್ತಾತ್ರೇಯ ಮತ್ತು ಪರಶುರಾಮರ ಸಂವಾದರೂಪವಾಗಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸುಮೇಧಸನದೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ **ತ್ರಿಪುರಾರಹಸ್ಯ**ವು ಅಂತಹ ಸಂವಾದದ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ ಮತ್ತು ಸುಮೇಧಸ ಹಾರೀತಾಯನದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

14. ನೋಡಿ — **ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರತ್ನಸೂತ್ರ**, ಶಂಕರಾರಣ್ಯನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಹಿತ (ಸರಸ್ವತೀಭವನ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಬನಾರಸ್), ಸಂ. ಮ. ಮ. ಪಂ. ನಾರಾಯಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ಖಿಸ್ತೇ.

15. **ಶಿವದೃಷ್ಟಿ**, ಪು. 94.

16. **ಸೌಭಾಗ್ಯಭಾಸ್ಕರ**, ಪು. 96, 97, ಇತ್ಯಾದಿ.

17. **ತ್ರಿಪುರಾರಹಸ್ಯ**, ಜ್ಞಾನಖಂಡ, ಅಧ್ಯಾಯ XIV, 33-77.

18. ಅದೇ XVI, 64-94; ಹಾಗೂ XVII-XVIII ಅಧ್ಯಾಯಗಳು.

19. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಕಲಾ" ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನ ವಿಶ್ವಾತೀತ ಆದಿದೈವಿಕ ಶಕ್ತಿ. ವಿಶ್ವದ ಜಡಕಾರಣ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಬಿಂದುವಿನಿಂದ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಭುವನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಐದು ಕಲೆಗಳಿಂದ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಬೇಕು.

20. ಸ್ವೇಚ್ಛಯಾ ಪರಾ ಶಕ್ತಿಃ ಶಿವತತ್ತ್ವೈಕತಾಂ ಗತಾ ।
ತತಃ ಪರಿಸ್ಫುರತ್ಯಾದೌ ಸರ್ಗೇ ತೈಲಂ ತಿಲಾದಿವ ॥

21. **ಪ್ರಪಂಚಸಾರ**, I. 46. ಕಾಲದ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ **ಕಾಲಪ್ರೇರಿತಯಾ** ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಿದೆ. **ಪ್ರಯೋಗಕ್ರಮದೀಪಿಕೆ**ಯು ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ: ಪ್ರಕೃತೇರೇವ ಪ್ರಲಯಾವಸ್ಥಾತೋ ಯತ್ ಪರಿಪಕ್ವದಶಾನಂತರಂ ಸೃಷ್ಟ್ಯುನ್ಮುಖೈಃ ಕರ್ಮಭಿರುದ್ಭಿನ್ನಂ ರೂಪಂ ಯೋಽಸೌ ಬಿಂದುಃ (ಪು. 412).

22. ಮಹಾಶೂನ್ಯದೊಡನೆ ಪ್ರಣವದ ವ್ಯಾಪಿನೀಕಲೆಯ ಐಕ್ಯವು **ಸ್ವಚ್ಛಂದತಂತ್ರ**ಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ಣಾನಂದನ **ಶ್ರೀತತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ**ಯನ್ನು ನೋಡಿ. ಚಂದ್ರನ ಹದಿನಾರನೆಯ (**ಷೋಡಶೀ**) ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೆಯ (**ಸಪ್ತದಶೀ**) ಕಲೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪರನಾದ (iii) ವನ್ನು ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಥವಾ ಅಮಾಕಲೆ ಎಂದು ಕರೆದಾಗ "ಹದಿನೇಳನೆಯ ಕಲೆ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪರಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮನಾ (ii) ಕ್ಕೆ ಅನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇತರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಾಗಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದಾಗ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಕಲೆಗೆ ಉನ್ಮನೀ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

23. ಕಾಲವು ಸಾಮ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ, ಸಮನಾದ ಒಂದು ಕಲೆ ಆಗಿರುವ ಮತ್ತು (ಮಹಾಪ್ರಲಯದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದುದರಿಂದ) ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದರ ಸ್ಥಿತಿ. ಇದು ಶಿವನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ಮಹಾಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರುತ್ತವೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಇನ್ನೂ ಶಿವತತ್ವವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಶುರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಶುವಿನ ಸಂಸಾರಗತಿಯು ಇಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ — **ತಂತ್ರಾಲೋಕ**, VI, 138-167.

24. **ತಂತ್ರಾಲೋಕ**, VIII. 5. 400-5.

25. **ತಂತ್ರಾಲೋಕ**, III. 136-48.

26. **ಕಾಮಕಲಾವಿಲಾಸ** ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸಹಿತ, ಶ್ಲೋಕಗಳು 3-8, ಪು. 4-9; **ಯೋಗಿನೀ ಹೃದಯದೀಪಿಕಾ**, ಪು. 8-12; **ವರಿವಸ್ಯಾರಹಸ್ಯ**, ಪು. 48-60.

26 (*a*). ತತ್ತ್ವಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭುವನಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನೋಡಿ – **ಮೃಗೇಂದ್ರಾಗಮ**, ವಿದ್ಯಾಪಾದ, ಪು. 344-456 (ಸಂ. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಿ); ಸದ್ಯೋಜ್ಯೋತಿಯ **ಭೋಗಕಾರಿಕಾ**, ಶ್ಲೋ. 109-13; **ರತ್ನತ್ರಯ**, ಶ್ಲೋ. 89-118. ಟಿ. ಎ. ಗೋಪೀನಾಥರಾವ್; Elements of Hindu Iconography, II (Pt. 2), ಪು. 392-7; **ಮಾತೃಕಾಚಕ್ರವಿವೇಕ**, IV, ಪು. 86-93.

27. **ಯೋಗಸೂತ್ರ** (III. 14) ದ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ನೋಡಿ.

28. ನಾಲ್ಕು ಅಂಡಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ **ತಂತ್ರಸಾರ**, ಪು. 64-5 ನೋಡಿ. ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಅಂಡಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಕಾಲಾಗ್ನಿಯಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಶ್ರೀಕಂಠನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ್ಯಂಡ ಮತ್ತು ಮಾಯಾಂಡ ಕಾಲತತ್ತ್ವದ ಅಧಿಪತಿಯಾದ ಶ್ರೀಕಂಠನಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಶಕ್ತಿಯ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಅಂಡವು ಅಘೋರೇಶನಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. **ತಂತ್ರಾಲೋಕ**, VI. 170-82 ನೋಡಿ.

29. ಮೂರು ಮಲಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ **ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಹೃದಯ**, ಪು. 21-2; **ಸೌಭಾಗ್ಯಭಾಸ್ಕರ**, ಪು. 95; **ಶಿವಸೂತ್ರವಾರ್ತಿಕ** (I. 2-3); **ಶಿವಸೂತ್ರವಿಮರ್ಶಿನೀ** (I. 2-3) ನೋಡಿ. ಆಣವವು ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಅಹಂತೆಯ ನಾಶವನ್ನು ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಶುದ್ಧ ಅಹಂತೆಯ ಉದ್ಭವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬೋಧವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಬೋಧವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾಯೀಯ ಮಲವನ್ನು ಏಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕದ ಉದ್ಭವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಭೇದ ಎಂದು ಕೆಲವು ಸಲ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಅದು ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೂವತ್ತು ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಮಲವು ಅದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪುಣ್ಯ ಅಥವಾ ಪಾಪ ಎಂದು ಗಣಿಸಬಹುದು. ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಲಗಳ ಅರ್ಥ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

30. ಪರಿಪಕ್ವವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಕಲೆಯ ಪ್ರಕಾಶವು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಟಿದ ಕಲುಷ ಅಥವಾ ಮೂಲ ಮಲವು ತನ್ನ ಗತಿಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿದೆಯೆ (ಸಮಾಪ್ತ) ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ತೀವ್ರವೋ ಮಂದವೋ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಬಗೆಯ ಜೀವರುಗಳು ವಿದ್ಯೇಶ್ವರರ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯವು ಮಂತ್ರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮಲವು ಪಕ್ವವಾಗಿರುವ ಸಕಲಮತ್ತು ಪ್ರಲಯಾಕಲ ಜೀವರುಗಳೂ ದೈವಾನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು (i) ಮಂತ್ರೇಶ್ವರ (ಮತ್ತು ಆಚಾರ್ಯ) ರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ವಿವಿಧ ವಿಭಾಗಗಳ ಅಥವಾ ಪೃಥಿವೀತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಲೋಕಗಳ ರಕ್ಷಕಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ, ಮತ್ತು (ii) ಪೃಥಿವಿಯ ಆಚಿನ ಮೇಲಿನ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಲೋಕಗಳ ಮೇಲೆ ಆಧಿಪತ್ಯವಿರುವ ಭುವನೇಶ್ವರರ ಅಥವಾ ಲೋಕೇಶ್ವರರ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ನಿಯುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮವು ಪಕ್ವವಾಗಿದ್ದು ಮಲವು ಅಪಕ್ವವಾಗಿರುವ ಪ್ರಲಯಾಕಲೆಗಳಾದರೋ ಮುಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಪುರ್ಯಷ್ಟಕ ಎಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಭೌತಿಕ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವಂತಾಗಿ, ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಮಲವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಪಕ್ವಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜೀವದ ತ್ರಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿನ ಶಾಕ್ತ ಅಥವಾ ಶೈವರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶದ ಓಫೈಟರ ಮತ್ತು ಅವರ ಪೂರ್ವಜರಾದ ಓಫಿಸಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಅನುಗ್ರಹದ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ವಿಭಾಗ ಇದೆ ಮತ್ತು ಇದು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ಯಾವ ಭೇದವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವನಿಗೂ ಪರಮಶಿವನಿಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಭೇದ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಮಾನವ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಭೇದದ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಲಂಟೈನನ ಭಾವನೆಗೆ ಸಮನಾದುದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಕೆಲವು ಪಂಗಡಗಳವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿ ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

31. ಶ್ರೀಕಂಠನ **ರತ್ನತ್ರಯ**, ಶ್ಲೋ. 276-95.

32. ಶುದ್ಧ ಕ್ರಮ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧಾಧ್ವವು ಮಾಯೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ ಶುದ್ಧ ಅಚಿತ್ತಿನ ಊರ್ಧ್ವಲೋಕವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ.

33. **ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಹೃದಯ**, ಪು. 8.

34. ಮೂವತ್ತಾರು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಶೈವಾಗಮಗಳ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿವೆ. **ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿ**ನಲ್ಲಿ (IV.10) ಅವು ಒಂದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ: **ಮಾಯಾಂ ತು ಪ್ರಕೃತಿಂ ವಿದ್ಯಾತ್ ಮಾಯಿನಂ ತು ಮಹೇಶ್ವರಂ.** ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಯೆ ನಿತ್ಯ, ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಕಲೆಯಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಲೆ ಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮ. ಆದರೆ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಅವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಭಾವಿಸಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಡತತ್ವದ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಮಾಯೆ ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿನ ವಿಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು.

35. ಉಮಾಪತಿಯು **ಸ್ವತಂತ್ರತಂತ್ರ**ದ ಕಾರಿಕೆ (ಅವನ ಸಂಗ್ರಹದ 24ನೆಯ ಕಾರಿಕೆ)ಯ ಮೇಲಿನ ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಉದಹರಿಸಿರುವ **ಸರ್ವಜ್ಞಾನೋತ್ತರತಂತ್ರ**ದ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಕುಂಡಲಿನೀ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯಸ್ತು ಭುಜಂಗಕುಟಿಲಾಕಾರೇಣ ನಾದಾತ್ಮನಾ ಸ್ವಕಾರ್ಯೇಣ ಪ್ರತಿಪುರುಷಂ ಭೇದೇನಾವಸ್ಥಿತೋ ನ ತು ಸ್ವರೂಪೇಣ ಪ್ರತಿಪುರುಷಮವಸ್ಥಿತಃ. ಮೂಲಕಾರಿಕೆ ಹೀಗಿದೆ:

ಯಥಾ ಕುಂಡಲಿನೀಶಕ್ತಿಃ ಮಾಯಾಕರ್ಮಾನುಸಾರಿಣೀ ।
ನಾದಬಿಂದ್ವಾದಿಕಂ ಕಾರ್ಯಂ ತಸ್ಯಾ ಇತಿ ಜಗತ್‌ಸ್ಥಿತಿಃ ॥

36. ಶ್ರೀಕಂಠನ **ರತ್ನತ್ರಯ**ದ (ಶ್ಲೋ: 74) ಮೇಲಿನ **ಉಲ್ಲೇಖಿನೀ** ಎಂಬ ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅಘೋರಶಿವಾಚಾರ್ಯನು ಅಕ್ಷರಬಿಂದುವೂ ಪಶ್ಯಂತೀವಾಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

37. ಈಶಸ್ಥಿತಿ ಮಧ್ಯಮಾವಾಕ್ಕಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಆಲೋಚನಾ ವಿಶಿಷ್ಟ (**ಅಂತಃಸಂಜಲ್ಪರೂಪಾ**) ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಯವಗಳು ಆದರ್ಶ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ.

38. ಕೆಲವು ಸಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾದ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಬಿಂದುವಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭೋಜನ ತತ್ವಪ್ರಕಾಶದ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾದ ಶಕ್ತಿತತ್ವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರ್ವಜ್ಞಶಂಭುವಿನಿಂದ ಅವನ **ಸಿದ್ಧಾಂತದೀಪಿಕೆ**ಯಲ್ಲಿ ಅನುಮೋದಿತವಾಗಿದೆ. **ರತ್ನತ್ರಯ**ದ ಮೇಲಿನ ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಘೋರಶಿವಾಚಾರ್ಯನು ಪರನಾದದ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಬಿಂದುವಿನ (ನಾದ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಕರೆದಿರುವ) ಪ್ರಥಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾದವೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ (**ರತ್ನತ್ರಯ**, ಕಾರಿಕೆ 22).

ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥಾವಳಿ

ಕಾಮಕಲಾವಿಲಾಸ, ಚಿದ್ವಲ್ಲೀ ಸಹಿತ. ಸಂ. ಸದಾಶಿವಮಿಶ್ರ.

ಜ್ಞಾನಾನಂದ, ಅವಧೂತ: **ಮಂತ್ರಯೋಗ** (ಬಂಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ), ಕಲ್ಕತ್ತಾ.

ಮಾತೃಕಾಚಕ್ರವಿವೇಕ, ಸಂ. ಲಲಿತಾಪ್ರಸಾದ ದರ್ಬಲ್, ಬನಾರಸ್.

ಪ್ರಪಂಚಸಾರ, ಪದ್ಮಪಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಹಿತ: ಸಂ. ಎ. ಅವಲಾನ್.

ಶಾರದಾತಿಲಕ, ರಾಘವಭಟ್ಟನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಹಿತ: ಸಂ. ಮುಕುಂದಲಾಲ್ ಭಕ್ಷಿ, ಬನಾರಸ್.

ರಾಯ, ಭಾಸ್ಕರ: **ಸೇತುಬಂಧ** (ಆನಂದಾಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಮಾಲೆ, ಪೂನ).

Woodroffe, Sir John: *Shakti and Shakta.*

ಅಭಿನವ: **ತಂತ್ರಸಾರ**, ಸಂ. ಮುಕುಂದರಾಮ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಶ್ರೀನಗರ.

ಜ್ಞಾನಖಂಡ: **ತ್ರಿಪುರಾರಹಸ್ಯ**, ಸಂ. ಗೋಪೀನಾಥ ಕವಿರಾಜ್, ಬನಾರಸ್.

ವರಿವಸ್ಯಾರಹಸ್ಯ, ಸಂ. ಈಶ್ವರಚಂದ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಕಲ್ಕತ್ತಾ.

ಯೋಗಿನೀಹೃದಯದೀಪಿಕಾ, ಸಂ. ಗೋಪೀನಾಥ ಕವಿರಾಜ್, ಬನಾರಸ್.

ವಿಭಾಗ III

ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಇತರ ಕೆಲವು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು

ಸೈಂಟಿಫಿಕ್ ಥಾಟ್ ಇನ್ ಏನ್‌ಸೆಂಟ್ ಇಂಡಿಯಾ

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ

A. ಗಣಿತ ಶಾಸ್ತ್ರ

ಎ. ಎನ್. ಸಿಂಗ್, ಡಿ. ಎಸ್‌ಸಿ.

Professor and Head of the Department of Mathematics and Statistics, Lucknow University, Lucknow.

"ಎ ಫರ್ದರ್ ನೋಟ್ ಆನ್ ಸಮ್ ರಿಮಾರ್ಕ್‌ಬಲ್ ಮೆಜೆರ್‌ಮೆಂಟ್ಸ್ ಆನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಮ್ಯಾಥಿಮೆಟಿಕ್ಸ್"

ಅನುಬಂಧ: "ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲವು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಸಾಧನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಟಿಪ್ಪಣಿ"

ಆರ್. ಶುಕ್ಲ, ಎಮ್. ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ. (ಲಂಡನ್).

Assistant Professor of Mathematics, Patna College, Patna.

B. ಇತರ ವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು

ಬಿ. ಬಿ. ಡೇ, ಡಿ. ಎಸ್‌ಸಿ. (ಲಂಡನ್), ಎಫ್. ಆರ್. ಐ. ಸಿ. (ಇಂಗ್.), ಎಫ್. ಎನ್. ಐ.

Director of Public Instruction, Madras (Retd).

"ಇಂಡಿಯನ್ ಈಸ್ಥೆಟಿಕ್ಸ್"

ಭಾರತೀಯ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ

ಕೆ. ಸಿ. ಪಾಂಡೇ

ಗ್ರೋತ್ ಆಫ್ ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಥಾಟ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ

ಡಾ. ತಾರಾಚಂದ್, ಎಮ್. ಎ., ಡಿ. ಫಿಲ್. (ಲಂಡನ್).

Education Adviser to the Government of India,
assisted by S. Kamil Husain, M. A , Pleader, Ghosipur, Gorakhpur, U. P.

ಸಿಕ್ ಫಿಲಾಸಫಿ

ಸಿಕ್ ದರ್ಶನ

ಭಾಯಿ ಜೋಧ್ ಸಿಂಗ್, ಎಮ್. ಎ.

Principal, Khalsa College, Amritsar.

ಕಂಟೆಂಪೊರೆರಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಥಾಟ್

ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆ

A. ಡಾ. ಪಿ ಟಿ. ರಾಜು.

B. ಡಾ. ಕೆ. ಎ. ಹಕೀಂ.

Formerly Professor of Philosophy, Osmania University, Hyderabad (Dn.)

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೬

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಭಾವನೆಗಳು

ಅ. ಗಣಿತ

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಗಣಿತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಭಾರತೀಯರು ಅಂಕಗಣಿತ, ಬೀಜಗಣಿತ ಮತ್ತು ತ್ರಿಕೋನಮಿತಿ ಈ ಗಣಿತಶಾಖೆಗಳ ಅಸ್ತಿಭಾರ ಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದರೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಈ ಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ಪ್ರಗತಿಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ೧೫೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಹಾಕಲಾದ ಪಾಯದ ಮೇಲೆ ಆಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯರ ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರವು ಅರೇಬಿಯಾಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಟಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ಪೇನ್ ದೇಶದವರ ಮೂಲಕ ಆಗತಾನೆ ಕಣ್ಣುಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ ಇತರ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಹರಡಿತು. ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೂ ಯೂರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅರೇಬಿಯಾ ದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುವೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೦)ನ ಲೀಲಾವತೀ ಮತ್ತು ಬೀಜಗಣಿತ ಮುಂತಾದ ಭಾರತದ ಗಣಿತಜ್ಞರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯೂರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಪರಿಚಯವಾಗಿ ಅವರು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತರು. ಅರಬ್ಬರು ಇಂಡಿಯಾ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶಗಳಿಂದ ಕಲಿತ ದ್ದನ್ನು ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದು ನಂತರ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯೂರೋಪಿಗೆ[1] ಕೊಟ್ಟರೆಂಬುದಾಗಿ ಈಗ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ.

ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಜನರ ಪೈಕಿ ಭಾರತೀಯರು ಮತ್ತು ಗ್ರೀಕರು ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಖಗೋಳ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು; ಆದರೆ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದುವು. ಗ್ರೀಕರು ಗಣಿತಶಾಖೆಗಳ ಪೈಕಿ ರೇಖಾಗಣಿತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗಮನಕೊಟ್ಟು ಉಳಿದವುಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅಂಕಗಣಿತ, ಬೀಜಗಣಿತ ಮತ್ತು ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರವೆಲ್ಲ ರೇಖಾಗಣಿತಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿದ್ದುವು. ಅವರು ಒಂದು ರಾಶಿಯನ್ನು ಸಂಖ್ಯೆ ಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಉದ್ದವೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರು; ರೇಖಾಗಣಿತದ ರೀತ್ಯಾ ಅನುಪಾತದ ತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು ಬೆಳಸಿ, ಅವರು ಅದನ್ನು ಬೀಜಗಣಿತದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಉಪ ಯೋಗಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯರಾದರೋ ತಮ್ಮ ಗಣಿತಕ್ಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಆಧಾರ ವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ರೇಖಾಗಣಿತವೂ ಸಂಖ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವಿಧಾಯಕ ರೀತಿ ಇವೆರಡು ಗ್ರೀಕ್ ರೇಖಾ ಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಅಂಶಗಳು. ಭಾರತೀಯರ ಗಣಿತದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳೆಂದರೆ ನಿರ್ಭಯ ಭಾವನೆಗಳು, ಅಪಕರ್ಷಣ (abstraction), ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನಾ ಚಾತುರ್ಯ. ಅದು ಭಾರತೀಯರ ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿದೆ ಯಾದರೂ, ಭಾರತೀಯರ ಗಣಿತದ ಅನ್ವೇಷಣಗಳು ಅವರ ಭಾವನೆಗಳ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಶೂನ್ಯ (zero) ವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಡ

ಬಹುದು). ಶೂನ್ಯ ಎಂಬುದು ಭಾರತೀಯರ ಗಣಿತದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಡುವ ಬಹುಮೊದಲೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ (ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ) ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಅಂಕಗಣಿತದ ಸೊನ್ನೆಯ ಉಪಯೋಗವು ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಶೂನ್ಯ ಎಂದರೆ ಖಾಲಿ ಅಥವಾ ಏನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಈ ಭಾವನೆಗೆ ಒಂದು ರೂಪ, ಒಂದು ಆಕಾರ ಮತ್ತು ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯವು ಮಾನವನ ಯೋಚನಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಭಾರಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ ಅವನ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರ ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

೧. ಅಂಕಗಣಿತ

ಶೂನ್ಯ ಚಿಹ್ನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಬೆಲೆಯ ಅಂಕನ:–ಈಗ ನಾವು ಬರೆಯುವ ರೀತಿಯ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು—ಎಂದರೆ ಒಂಭತ್ತು ಸಂಖ್ಯಾಚಿಹ್ನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸೊನ್ನೆಗಾಗಿ ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆ—ಇವು ಭಾರತೀಯರಿಂದ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟವು. . ಅರಬ್ಬರಿಂದ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರು ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅರಿತರು. ಅನೇಕ ವರ್ಷ ಕಾಲ ಯೂರೋಪಿನ ಪಂಡಿತರು ಅದು ಅರೇಬಿಯಾದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿತೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಬ್ಬರ ಸಂಖ್ಯಾಕ್ರಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆದರು. ಅರಬ್ಬರ ನಾಗರೀಕತೆ ಮಹಮ್ಮದನಿಂದ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಖ್ಯಾಕ್ರಮ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಆದಕಾರಣ ಅದು ಅರೇಬಿಯಾದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಯಿತು. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವ ಇಂಡೋಚೀನಾಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಕ್ರಿ.ಶ. ೭ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಸ್ಥಾನಬೆಲೆಯ ಸಂಖ್ಯಾಕ್ರಮವು ಇಂಡಿಯಾದ ಬಹುಭಾಗ[2]ಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದಾಗಿ ಸಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಈ ಕ್ರಮದ ಖ್ಯಾತಿಯು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿರಿಯಾವರೆಗೂ ಕ್ರಿ.ಶ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ[3] ಹರಡಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸೊನ್ನೆಯ ಚಿಹ್ನೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂಖ್ಯಾಕ್ರಮ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕೆಯ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಪಿಂಗಳ ಛಂದ: ಸೂತ್ರ[4]ದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆ ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ನೇರ ರುಜುವಾತಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಥಾನಬೆಲೆಯ ಸಂಖ್ಯಾಕ್ರಮ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಛಂದ: ಸೂತ್ರ ರಚಿತವಾದ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩೦೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರು ಸ್ಥಾನಬೆಲೆಯ ಸಂಖ್ಯಾಕ್ರಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂಬುದು ಅಸಂಭವವೇನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಆ ಕ್ರಮವು ಬಹು ಸ್ವಲ್ಪ ಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದಿದ್ದು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು.

ಅಂಕಗಣಿತದ ಮೂಲಕ್ರಿಯೆಗಳಾದ ಕೂಡುವುದು, ಕಳೆಯುವುದು, ಗುಣಾಕಾರ, ಭಾಗಕಾರ, ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು, ಅನುಪಾತಗಳ ನಿಯಮಗಳು ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ದೇಶಗಳೆಲ್ಲ ಅರಿತಿದ್ದುವು. ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಅವರು ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ

ದ್ದರು, ಆದರೆ ಸೊನ್ನೆಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಚಿಹ್ನೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ೧೦, ೨೦, ೩೦, ..., ೧೦೦, ೨೦೦, ... ೧೦೦೦, ೨೦೦೦, ... ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಇವುಗಳ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗುಣಾಕಾರ, ಭಾಗಾಕಾರ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ಅಂಕಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಭಾರಿ ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೇ ಇದು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಗತಿ ಕುಂದಿತು. ಯೂರೋಪ್ ಮತ್ತು ಅರೇಬಿಯಾಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹಳೆಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨ರಿಂದ ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಬರೆಯಲಾಗಿರುವ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಸಿಕ್ಕಿವೆ. ಆದರೆ ಹಳೆಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಬರೆಯಲಾದ ಯಾವ ಲೇಖನವೂ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಂಕಗಣಿತದ ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯ ಗ್ರಂಥವಾದ ಬಕ್ಷಾಲೀ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯು ಕ್ರಿ.ಶ. ೪ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಆಧುನಿಕ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೯೯ರಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾದ ಆರ್ಯ ಭಟೀಯ ಎಂಬುದು ನಾವು ಈಗ ಹೈಸ್ಕೂಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಅಂಕಗಣಿತವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳ ಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪೈಕಿ ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೨೮), ಶ್ರೀಧರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೫೦), ಮಹಾವೀರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೦), ಎರಡನೆಯ ಆರ್ಯಭಟ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೫೦), ಮುಂತಾದವರ ಕಾರ್ಯ ಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಬಹುದು. ನಾವು ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಳಸುವ ಕೂಡುವ, ಕಳೆಯುವ, ಗುಣಾಕಾರದ, ಭಾಗಾಕಾರದ, ಭಿನ್ನರಾಶಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಮಾರ್ಗ ಗಳು) ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಅಂಕಗಣಿತಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯರ ಮುಖ್ಯ ಕೊಡುಗೆಗಳೆಂದರೆ:

(೧) ಸೊನ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆ.

(೨) ಸ್ಥಾನಬೆಲೆಯ ಸಂಖ್ಯಾಕ್ರಮ.

(೩) ಕೂಡುವುದು, ಕಳೆಯುವುದು. ಗುಣಾಕಾರ, ಭಾಗಾಕಾರ, ವರ್ಗಮೂಲ ಮತ್ತು ಘನಮೂಲಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು. ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಕಗಣಿತದ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾನಬೆಲೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಸಂಖ್ಯಾಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗಗಳು.

(೪) ಭಿನ್ನರಾಶಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮಾರ್ಗಗಳು.

(೫) ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಭಿನ್ನರಾಶಿಗಳ ವಿಭಜನೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಛೇದವೊಂದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ರಾಶಿಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಭಿನ್ನರಾಶಿಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ ಅಂಕ ಗಣಿತದ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ರೀತಿಗಳು.

(೬) ಅನುಪಾತದ ನಿಯಮಗಳು—ತ್ರೈರಾಶಿ, ಪಂಚರಾಶಿ, ಇತ್ಯಾದಿ ಮತ್ತು ವಿಪ ರ್ಯಯ ಅನುಪಾತ, ಎಂದರೆ ತ್ರೈರಾಶಿಯ ವಿಲೋಮ.

(೭) ಬಡ್ಡಿ, ಚಕ್ರಬಡ್ಡಿ, ಕಂತು, ಲಾಭನಷ್ಟ, ವಿಸ್ತೀರ್ಣ, ಘನ, ಗಣಿತ ಶ್ರೇಣಿ, ಜ್ಯಾಮಿ ತೀಯ ಶ್ರೇಣಿ, ಇತ್ಯಾದಿ.

ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ, ಇವು ಆರ್ಯಭಟೀಯ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೯೯) ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳು. ಆಧುನಿಕ ಅಂಕಗಣಿತದ ವಿಧಾನವು ಇಂಡಿಯಾದ ಹೊರಗಡೆ (ಅರೇಬಿಯಾ, ಯೂರೋಪು, ಚೈನಾ, ಇತ್ಯಾದಿ) ೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಗ್ರತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಂಕ ಗಣಿತದ ಹುಟ್ಟು ಭಾರತಕ್ಕೇ ಸೇರಬೇಕಾಗಿದೆ.

೩. ಬೀಜಗಣಿತ

ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಬೀಜಗಣಿತವು ಅಜ್ಞಾತಪದ (unknowns)ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯ. ಪ್ರಾಚೀನ ದೇಶಗಳೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾತಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಅಂಕಗಣಿತದ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಜಗಣಿತವೆನ್ನಬಹುದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದುವಾದರೂ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಕೇತ ಪದ್ಧತಿ ಆದನಂತರವೇ ಬೀಜಗಣಿತದ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧ್ಯ. ಇದರ ಖ್ಯಾತಿ ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರಿಗೇ ಸಲ್ಲಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾತಪದಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ವರ್ಣಮಾಲೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದವರ ಪೈಕಿ ಮೊದಲಿಗರು ಅವರು. ಅಂತೂ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಗತಿ ಆದುದು ಯಾವಾಗ ಎಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರು ಅಂಕಗಣಿತದ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ನಡೆಸಲು ಚಿಹ್ನೆಗಳು (ವರ್ಣಮಾಲೆಯ ಅಕ್ಷರಗಳು) ಮತ್ತು ಅಂಕಗಣಿತದ ಚಿಹ್ನೆಗಳು (ಪ್ಲಸ್, ಮೈನಸ್, ಇತ್ಯಾದಿ) ಇವುಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ ಉಪಯೋಗದಿಂದ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರಿತಾಗ. ಅಮೂರ್ತ ಭಾವನೆ (abstract thinking)ಯ ಅಭ್ಯಾಸವಿರುವವರು ಮಾತ್ರ 'ಪ್ಲಸ್' ಮತ್ತು 'ಮೈನಸ್'ಗಳ ರೀತಿಯ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲದ ಚಿಹ್ನೆಗಳಿಂದ ಗುಣಾಕಾರ ಮತ್ತು ಭಾಗಾಕಾರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತ ಹೇಳಿರುವಂತೆ:

"ಧನ ಮತ್ತು ಋಣ ಇವುಗಳ ಗುಣಲಬ್ಧ ಋಣ; ಎರಡು ಋಣಗಳದ್ದು ಧನ; ಧನವನ್ನು ಧನದಿಂದ ಗುಣಿಸಿದರೆ ಧನ."

"ಧನವನ್ನು ಧನದಿಂದ ಅಥವಾ ಋಣವನ್ನು ಋಣದಿಂದ ಭಾಗಿಸಿದರೆ ಧನ, ಆದರೆ ಧನವನ್ನು ಋಣದಿಂದ ಭಾಗಿಸಿದರೆ ಋಣ ಮತ್ತು ಋಣವನ್ನು ಧನದಿಂದ ಭಾಗಿಸಿದರೆ ಋಣ."[6]

ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರು ಘಾತಗಳಿಗಾಗಿ (ವರ್ಗ, ಘನ, ಇತ್ಯಾದಿ) ಒಂದು ಸಂಕೇತ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಸಂಖ್ಯಾಗುಣಕ (numerical coefficients) ಗಳನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆದರು. ಬೀಜಗಣಿತದ ಸಮೀಕರಣಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಪದಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಒಯ್ಯಲು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕ್ರಿ.ಶ. ೫ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದುವು. ಹೀಗಾಗಿ ಬೀಜಗಣಿತದ ಮೂಲ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಪದ್ಧತಿ ಇವುಗಳ ಹುಟ್ಟು ಅಗ್ರತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆದದ್ದು.

ಭಾರತೀಯರು ಬೀಜಗಣಿತವನ್ನು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದರು. ಸಮೀಕರಣಗಳನ್ನು ಘಾತಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿ, ನಿರ್ಧಾರ್ಯ (determinate) ಮತ್ತು ಅನಿರ್ಧಾರ್ಯ (indeterminate) ಸಮೀಕರಣಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಬೀಜಗಣಿತದಲ್ಲಿ ೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಗತಿ (ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಲ್ಲಿ) ಭಾರತೀಯರು ಹಾಕಿದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೇ ನಡೆಯಿತು. ಭಾರತೀಯರ ಸಂಕೇತಪದ್ಧತಿಯೇನೋ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ನವೀನ ಬೀಜಗಣಿತದ ಸಂಕೇತಗಳು ಭಾರತೀಯರು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆಯೇ ಇವೆ.

ಉಚಿತ ಸಂಕೇತಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯರು ಬೀಜಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಿದರು. ವರ್ಗ ಸಮೀಕರಣದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಪಶ್ಚಿಮ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ತಿಳಿಸಿರುವ ಮಾರ್ಗವು ೮ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಧರ[7]ನಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಬೀಜಗಣಿತಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯರ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ ಕಾಣಿಕೆ ಎಂದರೆ

ಅನಿರ್ಧಾರ್ಯ ಸಮೀಕರಣಗಳ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಮೀಕರಣಗಳ ಪರಿಮೇಯ (rational) ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇದ್ದು, ದ್ವಿಘಾತದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನಿರ್ಧಾರ್ಯ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಜಯಗಳಿಸಿದ್ದರು.[8] ಭಾರತದ ಗಣಿತಜ್ಞರ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ತಿಳಿಯದೆ, ಅವರು ಅವುಗಳನ್ನು ೧೭, ೧೮ ಮತ್ತು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕಂಡುಹಿಡಿದರು. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕ್ ಗಣಿತಜ್ಞರು ಅನಿರ್ಧಾರ್ಯ ಸಮೀಕರಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದರು, ಆದರೆ ಅವರು ವಿಷಯವನ್ನು ರೇಖಾಗಣಿತದ ರೀತ್ಯಾ ನೋಡಿದುದರಿಂದಲೂ, ಸೂಕ್ತ ಸಂಕೇತಪದ್ಧತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ ಅವರಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

೪. ರೇಖಾಗಣಿತ

ಸಾಧಾರಣ ಜ್ಯಾಮಿತೀಯ ಚಿತ್ರಗಳಿಂದ ಆಯ. ಸಮಾಂತರ ಚತುರ್ಭುಜ. ವಜ್ರಾಕೃತಿ, ಚತುರ್ಭುಜ, ತ್ರಿಕೋನ, ವೃತ್ತ. ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಹಿಂದಿನವರಿಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿದ್ದುವು. ದೀರ್ಘವೃತ್ತ (ellipse)ವು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕಕಾಲದ ರೇಖಾಗಣಿತವನ್ನು ಬೆಳಸಿದವರು ಗ್ರೀಕರು. ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಣಿತ (Mensuration) ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಸಕ್ತಿ ಇತ್ತು. ವೇದಗಳ ಕಾಲದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತ್ರಿಕೋನ. ಸಮಾಂತರ ಚತುರ್ಭುಜ. ಆಯ. ಸಮಕೋನೀಯ ಸಮಾಂತರ ಷಟ್‌ಫಲಕ (rectangular parallelopiped) ಇವುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಗಣಿತ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ವೃತ್ತದ ಪರಿಧಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಸ ಇವುಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಅಚಲ ಎಂಬುದನ್ನರಿತಿದ್ದರಲ್ಲದೆ ಅದರ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲೂ ಅವರು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಮುಂದೆ ಬಂದ ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರು ವೃತ್ತ, ಶಂಕು, ಗೋಳ, ಪಿರೆಮಿಡ್ ಇವುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಗಣಿತದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು. ಗ್ರೀಕರಿಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಅವರು ಕೆಲವು ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ರುಜುವಾತಿದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ಅತ್ಯಂತ ಬಲಯುತ ಮಾರ್ಗವನ್ನು (ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ಮತ್ತು ಗಾತ್ರಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸದಿರುವ) ರೂಪವಿಕೃತಿಯ ತತ್ತ್ವ (theory of deformations) ಎನ್ನಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಅವರ ಪ್ರಕಾರ:

(೧) ಆಯದ ಒಂದು ಬಾಹುವನ್ನು ಅದರ ಮೇಲೆ ಚಲಿಸಿ ಅಷ್ಟೇ ವಿಸ್ತೀರ್ಣದ ಸಮಾಂತರ ಚತುರ್ಭುಜವನ್ನಾಗಿ ರೂಪವಿಕಾರ ಮಾಡಬಹುದು.

(೨) ತ್ರಿಕೋನದ ಶೃಂಗವನ್ನು ಅದರ ಮೂಲಕ ಪಾದಕ್ಕೆ ಸಮಾಂತರವಾಗಿ ಎಳೆದ ರೇಖೆಯ ಮೇಲೆ ಚಲಿಸಿದ್ದರಿಂದ ತ್ರಿಕೋನದ ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

(೩) ತ್ರಿಜ್ಯಾಂತರ ಖಂಡ (sector of a circle) ದ ಕಂಸವನ್ನು ಎಳೆದು ನೇರ ರೇಖೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಆ ಪಾದದ ಮೇಲೆ ವೃತ್ತದ ತ್ರಿಜ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತರವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ತ್ರಿಕೋನವೊಂದು ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮೊದಲಿನ ಖಂಡದ ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ಈ ತ್ರಿಕೋನದ ವಿಸ್ತೀರ್ಣಕ್ಕೆ ಸಮ.

ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯ ಆದರೆ ಘನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟುವು. ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಗ್ರೀಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಣಿತದ ಫಲಿತಾಂಶ

ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಾರತೀಯರದೇ ಆದ ಮೇಲಿನ ಮಾರ್ಗವನ್ನನು ಸರಿಸಿ ಶಂಕುವಿನ ಗಾತ್ರವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬಹುದು. ೯ನೆಯ ಜೈನಗ್ರಂಥವಾದ ಷಟ್-ಖಂಡಾಗಮ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಧವಳಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾರ್ಗದ ಪೂರಾ ವಿವರಣೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಭಾಸ್ಕರನೂ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ಅಥವಾ ಗಾತ್ರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಮತಲದ ಚಿತ್ರ ಅಥವಾ ಘನಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅನಂತಭಾಗ ಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿ ಕೂಡುವ (ಎಂದರೆ ಅನಂತ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ಕೂಡುವ) ವಿಧಾನವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಕ್ಷೇತ್ರಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ಪ್ರಮುಖಕಾರ್ಯಗಳ ಪೈಕಿ ಚಕ್ರೀಯ ಚತುರ್ಭುಜದ ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತರ ಅಂಶಗಳ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇವುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಸ್ಫುಟ ಸಿದ್ಧಾಂತ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೨೮)ದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಚತುರ್ಭುಜದ ಬಾಹುಗಳು a, b, c, d ಆಗಿದ್ದು, m, n ಗಳು ಕರ್ಣಗಳಾಗಿ, ವಿಸ್ತೀರ್ಣ A ಆದರೆ, ಆಗ:

$$(1)\quad A = \sqrt{(s-a)(s-b)(s-c)(s-d)},$$

[ಇಲ್ಲಿ $2s = a + b + c + d$]

$$(2)\quad m = \sqrt{\frac{(ac+bd)(ab+cd)}{ad+bc}}$$

$$n = \sqrt{\frac{(ac+bd)(ad+bc)}{ab+cd}}$$

π **ನ ಬೆಲೆ:**— ಗ್ರೀಕರು ಒಳ್ಳೆಯ ರೇಖಾಗಣಿತಜ್ಞರಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅವರು π ನ ಒಂದು ಸೂಕ್ತ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲಿಲ್ಲ. $\pi = 22/7$ ಎಂಬ ಬೆಲೆ ಅವರಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ π ನ ಇನ್ನೂ ಹತ್ತಿರದ ಬೆಲೆ ಬೇಕಾಗಿದ್ದು ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೯೯ರಲ್ಲಿಯೇ ಆರ್ಯಭಟನು $\pi = \frac{62832}{20000} = 3.1416$ ಎಂಬ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು.

ಮೇಲಿನ ಭಿನ್ನರಾಶಿಯನ್ನು ವಿತತ ಭಿನ್ನರಾಶಿ (continued fraction)ಯಾಗಿ ಬರೆದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಭಿಸರಕ (convergents) ಗಳು 3, 22/7 ಮತ್ತು 355/113 ಆಗಿರುತ್ತವೆ. 22/7 ಮತ್ತು 355/113 ಎಂಬ ಬೆಲೆಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರು ಉಪಯೋಗಿಸಿದಾಗ್ಯೂ, ಅವು ಅಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. $\pi = \sqrt{10}$ ಎಂಬುದು ಉಪಯೋಗಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣ ಹಲವರು ಅದನ್ನು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರು.

$\pi = 355/113$ ಎಂಬ ಬೆಲೆಯು ಧವಳಾದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಪ್ರಭಾವದ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಯಶಃ ಚೈನಾದವರು ಈ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು. ಮುಂದೆ ಇಂಡಿಯಾದ ಗಣಿತದಲ್ಲಿ π ಗೆ ಒಂಭತ್ತು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಶುರುವಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರು ಅಂತರ್ಗತ ಸಮಭುಜವೊಂದರ ಬಾಹುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ π ನ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದರು. ಮುಂದೆ ೧೬ ಮತ್ತು ೧೭ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅನಂತ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು. ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಯೂರೋಪಿನ ಗಣಿತಜ್ಞರೂ ಸಹ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು; ಆದರೆ ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದು ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಾದ ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದ ಮೇಲೆ.

ಪರಿಮೇಯ ಚಿತ್ರಗಳ ರಚನೆ
(Construction of rational figures)

ಭಾರತೀಯರು ತಮ್ಮ ಅನಿರ್ಧಾರ್ಯ ಸಮೀಕರಣಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಸಮತಲ ಚಿತ್ರಗಳ ಬಾಹುಗಳು ಮತ್ತು ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಹೊರಟರು: ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಬೀಜಗಣಿತವನ್ನು ರೇಖಾಗಣಿತಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸತೊಡಗಿದರು.

ದತ್ತ ಬಾಹುವನ್ನುಳ್ಳ ಸಮಕೋನ ತ್ರಿಕೋನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅತ್ಯಂತ ಮೊದಲಿನ ಪ್ರಯತ್ನ 'ಶುಲ್ಬ'ದಲ್ಲಿದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ (a, $3a/4$, $5a/4$) ಮತ್ತು (a, $5a/12$, $13a/12$) ಎಂಬ ಬಾಹುಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಎರಡು ತ್ರಿಕೋನಗಳು ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೨೮)ನು ದತ್ತಬಾಹು 'a' ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಬಾಹು ಪರಿಮೇಯ ಆಗಿರುವಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಕೋನ ತ್ರಿಕೋನಗಳನ್ನೂ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದನು. ಅವನ ಉತ್ತರ ಹೀಗಿದೆ:

$$a,\ \tfrac{1}{2}\left(\frac{a^2}{n}-n\right),\ \tfrac{1}{2}\left(\frac{a^2}{n}+n\right)$$

ಶ್ರೀಧರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೫೦) ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೦) ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಮೇಲಿನ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರನು $a,\ \frac{2na}{n^2-1},\ n\left(\frac{2na}{n^2-1}\right)-a.$

ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ದತ್ತ ಕರ್ಣವನ್ನುಳ್ಳ ಸಮಕೋನ ತ್ರಿಕೋನಗಳ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಇತರ ಫಲಿತಾಂಶಗಳೂ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ.

ಮಹಾವೀರನು ಕೆಳಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬಿಡಿಸಿದ್ದಾನೆ:

(೧) ಒಂದು ಆಯದ ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ಸಂಖ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ (numerically) ಅದರ ಸುತ್ತಳತೆಗೆ ಸಮ; ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೀರ್ಣವು ಸಂಖ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅದರ ಕರ್ಣಕ್ಕೆ ಸಮ. ಪ್ರತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಬಾಹುಗಳೇನೇನು?

(೨) ಯಾವ ಆಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣದ ಎರಡರಷ್ಟು, ಪಾದದ ಮೂರರಷ್ಟು, ಎತ್ತರದ ನಾಲ್ಕರಷ್ಟು ಮತ್ತು ಸುತ್ತಳತೆಯ ಎರಡರಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಸ್ತೀರ್ಣಕ್ಕೆ ಸಮ?

(೩) ಒಂದು ಆಯದ ಸುತ್ತಳತೆ 1. ಅದರ ಪಾದ ಮತ್ತು ಎತ್ತರ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಡಲೇ ಹೇಳಿ.

(೪) ಯಾವ ಆಯದ ಕರ್ಣದ ಎರಡರಷ್ಟು, ಪಾದದ ಮೂರರಷ್ಟು, ಎತ್ತರದ ನಾಲ್ಕರಷ್ಟು ಮತ್ತು ಸುತ್ತಳತೆ ಸೇರಿ 1ಕ್ಕೆ ಸಮ?

(೫) ಪರಿಮೇಯ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣಾಂಕಗಳಾದ ಬಾಹುಗಳು ಮತ್ತು ವಿಸ್ತೀರ್ಣಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಎಲ್ಲಾ ಸಮದ್ವಿಬಾಹು ತ್ರಿಕೋನಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿ.

(೬) ಯಾವ ಎರಡು ಸಮದ್ವಿಬಾಹು ತ್ರಿಕೋನಗಳ ಸುತ್ತಳತೆಗಳು, ಹಾಗೂ ವಿಸ್ತೀರ್ಣಗಳು ಸಮ ಅಥವಾ ದತ್ತ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ?

(೭) ಪರಿಮೇಯ ವಿಷಮ ತ್ರಿಕೋನ (rational scalene triangles) ಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿಸಿ.

(೮) ದತ್ತ ವಿಸ್ತೀರ್ಣವನ್ನುಳ್ಳ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಮೇಯ ತ್ರಿಕೋನಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿ.

ಬಾಹುಗಳು, ಎತ್ತರ, ಖಂಡಗಳು ಮತ್ತು ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಿಮೇಯ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಾಗಿರುವ ರೀತಿಯ ಸಮದ್ವಿಭುಜ ಟ್ರೆಪೀಸಿಯಮ್ಮನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವನು ಈ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ:

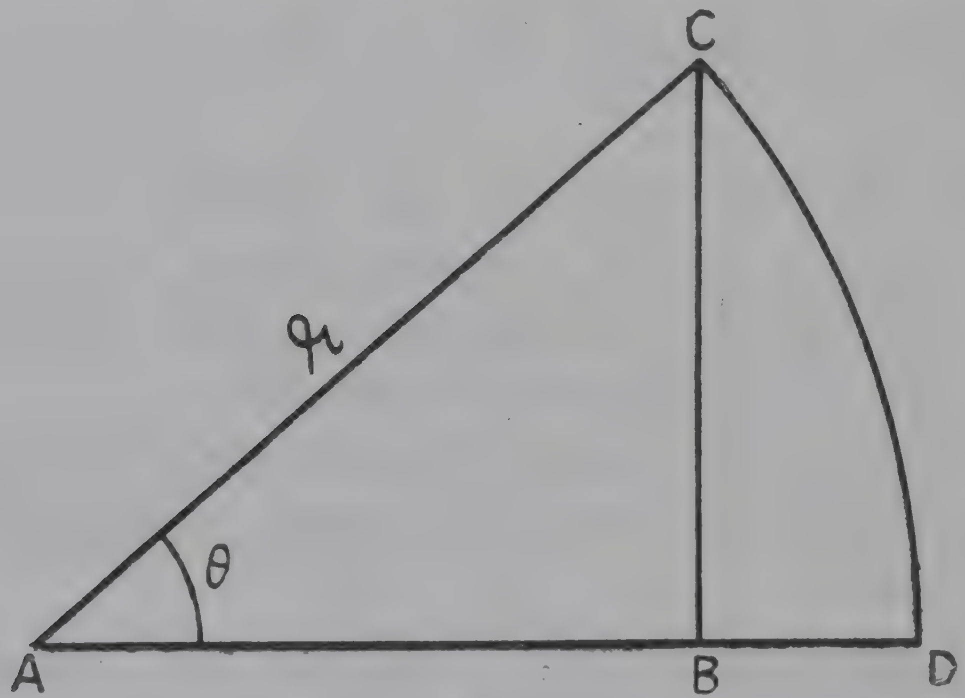
ವೃತ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುವ ರೀತಿಯ ಯಾವೆಲ್ಲಾ ಚತುರ್ಭುಜಗಳೂ ತಮ್ಮ ಬಾಹುಗಳು, ಕರ್ಣಗಳು, ಲಂಬಗಳು, ಖಂಡಗಳು, ವಿಸ್ತೀರ್ಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಶೃಂಗಗಳ ಮೂಲಕ ಹೋಗುವ ವೃತ್ತಗಳ ವ್ಯಾಸಗಳು—ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪೂರ್ಣಾಂಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ?

ಮೇಲಿನದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಮಹಾವೀರ. ಶ್ರೀಪತಿ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರ ಮತ್ತಿತರರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕಡೆಯದಾಗಿ ಮಹಾವೀರನು ಕೆಳಗಿನ ಸೊಗಸಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದ್ದಾನೆ:

ದತ್ತ ವ್ಯಾಸದ ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಪರಿಮೇಯ ತ್ರಿಕೋನ ಮತ್ತು ಚತುರ್ಭುಜಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿ.

೫. ತ್ರಿಕೋನಮಿತಿ

ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತ್ರಿಕೋನಮಿತಿ ಎಂದರೆ ತ್ರಿಕೋನಗಳ ಅಳತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ (ರೇಖಾ) ಗಣಿತದ ಒಂದು ಶಾಖೆ. ಈ ಚಿತ್ರವನ್ನು (ABC ನಲ್ಲಿ B ಸಮಕೋನ) ಪರಿಗಣಿಸಿ:



ಚಿತ್ರ ೧

ಭಾರತೀಯರು CB ಯನ್ನು ಕಂಸ CD ಯ ಜ್ಯಾ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ, AB ಯನ್ನು ಆ ಕಂಸದ ಕೋಟಿ-ಜ್ಯಾ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಕರೆದರು. ಆಧುನಿಕ ತ್ರಿಕೋನಮಿತಿಯ ಪ್ರಕಾರ

$$CD = r\theta,\ \text{ಜ್ಯಾ}\ CD = CB = r \, . \sin \theta,$$

$$\text{ಕೋಟಿ-ಜ್ಯಾ}\ CD = AB = r \, . \cos \theta$$

ಹೀಗಾಗಿ $r = 1$ ಆದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಫಲನ (function) ಜ್ಯಾ $\theta = \sin \theta$ ಮತ್ತು ಕೋಟಿ-ಜ್ಯಾ $\theta = \cos \theta$. ಭಾರತೀಯರು ಉತ್ಕ್ರಮ-ಜ್ಯಾ (versed sine) ಫಲನವನ್ನೂ

ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಒಂದು ಕಂಸದ ಪೂರಕ ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರಕಗಳನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದರು.

"(ಪ್ರಮುಖ ರೇಖೆಯ) ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಕೆಳಗೆ ಜ್ಯಾವು ಧನ ಅಥವಾ ಋಣ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಕೋಟಿಯು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಧನ, ಋಣ, ಋಣ ಮತ್ತು ಧನ ಆಗಿರುತ್ತದೆ."

ಕೆಳಗಿನ ತ್ರಿಕೋನಮಿತಿಯ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಹ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಅರಿತಿದ್ದರು:

(1) $\sin^2 \theta + \cos^2 \theta = 1.$

(2) $\sin (\theta/2) = \sqrt{(1 - \cos \theta)/2}.$

(3) $\sin (\alpha \pm \beta) = \sin \alpha \cos \beta \pm \cos \alpha \sin \beta.$

(4) $\sin^2 2\theta + \text{versin}^2 2\theta = 4 \sin^2 \theta.$

(5) $\sin \left(\frac{\pi}{4} \pm \theta\right) = \sqrt{(1 \pm \sin 2\theta)/2}.$

(6) $\sin \frac{\alpha - \beta}{2} = \frac{1}{2} \{(\sin \alpha - \sin \beta)^2 + (\cos \alpha - \cos \beta)^2\}^{1/2}$

ಮೇಲಿನ ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರು ಗ್ರೀಕರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿತ್ತು: ನಾಲ್ಕನೆಯದನ್ನು ವರಾಹಮಿಹಿರ(ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೦೫)ನು ತಿಳಿಸಿದನು ಮತ್ತು ಉಳಿದೆರಡೂ ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರನಿಂದ ಗೊತ್ತಾದುವು.

ಭಾರತೀಯ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಕೆಳಗಿನ ಗೋಲೀಯ ತ್ರಿಕೋನಮಿತಿಯ ಸೂತ್ರಗಳೂ ತಿಳಿದಿದ್ದುವು:

$$\cos c = \cos a \cos b + \sin a \sin b \cos C;$$

$$\cos A \sin c = \cos a \sin b - \sin a \cos b \cos C$$

ಮತ್ತು $$\frac{\sin a}{\sin A} = \frac{\sin b}{\sin B} = \frac{\sin c}{\sin C}$$

ಗೋಲೀಯ ತ್ರಿಕೋನಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಅವರು ಇವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರತಿ ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ $3\frac{3}{4}°$ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಪವರ್ತ್ಯಗಳ ಸೈನ್ (sines) ಗಳ ಮತ್ತು ವರ್ಸಡ್ ಸೈನ್ (versed sines) ಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಂತರಗಳ ಕೋಷ್ಟಕಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತ (ಸುಮಾರು 400) ದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

$$\sin (n + 1)\theta - \sin n\theta = \sin n\theta - \sin (n - 1) - \frac{\sin n\theta}{225}$$

ಮೇಲಿನ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಸೈನ್‌ಗಳ ಕೋಷ್ಟಕಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಮಾಡಲು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳ ಎರಡನೆಯ ಅಂತರಗಳನ್ನು ಅದು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ ಯೆಂದು ಹೇಳಿದ ಡಲಾಂಬರ್ (Delambre) ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ: "ಬ್ರಿಗ್ಸ್ (Briggs) ಒಬ್ಬನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತಾರೂ ಈ ವಿಭೇದಕ ಕ್ರಮ (differential process) ವನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲ; ಬ್ರಿಗ್ಸ್ ಕೂಡ ಆ ಸ್ಥಿರ ಅಪವರ್ತನವು ಜ್ಯಾದ ಅಥವಾ ಅಂತರದ ವರ್ಗ ಎಂಬುವುದನ್ನು ಅರಿತಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಅಂತರ

ಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಹೋಲಿಸಿದ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೊರತು ಅವನೂ ಅದನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯು ಲಾರದೆ ಹೋದನು......ಹೀಗಾಗಿ ಗ್ರೀಕರು ಮತ್ತು ಅರಬ್ಬರು ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಭಾರತೀಯರು ಪಡೆದಿದ್ದರು."

ತ್ರಿಕೋನಮಿತಿಯ ಫಲನಗಳ ಅನಂತಶ್ರೇಣಿಗಳು

ಪ್ರಥುಮನ ಸೋಮಯಾಜಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೩೧) ಯು ಒಂದು ವೃತ್ತದ ಕಂಸಕ್ಕೆ ಅದರ ಸೈನ್. ಕೊಸೈನ್ ಮತ್ತು ವೃತ್ತದ ತ್ರಿಜ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅನಂತ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದನು. ವೃತ್ತದ ತ್ರಿಜ್ಯ r ಆಗಿದ್ದು, ಅದರ ಒಂದು ಕಂಸ $\propto$ ಮತ್ತು ಕಂಸವು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಕೋನ θ ಆದರೆ, ಆಗ

$$\text{(i)}\quad \propto = r\theta = \frac{r\,.\,\sin\theta}{1\,.\,\cos\theta} - \frac{r\,.\,\sin^3\theta}{3\,.\,\cos^3\theta} + \frac{r\,.\,\sin^5\theta}{5\,.\,\cos^5\theta} - \frac{r\,.\,\sin^7\theta}{7\,.\,\cos^7\theta} + \ldots$$

$\left(\text{ಇಲ್ಲಿ}\quad 0 < \theta < \frac{\pi}{4}\right)$; ಮತ್ತು

$$\text{(ii)}\quad \frac{r\pi}{2} - \propto = \frac{r\sin\left(\frac{\pi}{2}-\theta\right)}{1\,.\,\cos\left(\frac{\pi}{2}-\theta\right)} - \frac{r\sin^3\left(\frac{\pi}{2}-\theta\right)}{3\,.\,\cos^3\left(\frac{\pi}{2}-\theta\right)} + \frac{r\sin^5\left(\frac{\pi}{2}-\theta\right)}{5\,.\,\cos^5\left(\frac{\pi}{2}-\theta\right)} - \ldots\ldots$$

$\left(\text{ಇಲ್ಲಿ}\quad \frac{\pi}{4} < \theta < \frac{\pi}{2}\right)$.

$$\text{(iii)}\quad \text{ಜ್ಯಾ} \propto = r\,.\,\sin\theta = \propto - \frac{\propto^3}{3!\,r^2} + \frac{\propto^5}{5!\,r^4} - \ldots\ldots$$

ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ

$$\sin\theta = \theta - \frac{\theta^3}{3!} + \frac{\theta^5}{5!} - \ldots\ldots$$

ಮತ್ತು $\quad \text{ಕೋಟಿ-ಜ್ಯಾ} \propto = r\,.\,\cos\theta = r - \frac{\propto^2}{2!\,r} + \frac{\propto^4}{4!\,r^3} - \ldots\ldots$

ಇದನ್ನು $\quad \cos\theta = 1 - \frac{\theta^2}{2!} + \frac{\theta^4}{4!} - \ldots\ldots$

ಎಂದು ಬರೆಯಬಹುದು.

ಈ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ನೀಲಕಂಠ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೦೦) ಮತ್ತು ಶಂಕರವರ್ಮನ್ ಅವರ ಗ್ರಂಥ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ.

೬. ಕಲನ (Calculus)

ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ವೃದ್ಧಿ (infinitesimal increment) ಎಂದರೆ ದತ್ತ ಫಲನಗಳ ವಿಭೇದಕವನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಗತಿ (instantaneous motion) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು. ಮಂಜುಳ(ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೩೨)ನು

$$u = v \pm e \sin \theta$$

ಎಂಬ ಸಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ

$$\delta u = \delta v \pm e \cos \theta \ \delta\theta$$

ಎಂಬ ವಿಭೇದಕ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ಗ್ರಹದ ನಿಜವಾದ ಚಲನವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು ಅವನು ಈ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ:

"ಮಿನಿಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಚಲನವು ಏನೆಂದರೆ [ಸರಾಸರಿ ಕೋಣಕಾಂತರ(anomaly)ದ] ಕೊಸೈನನ್ನು (ಸರಾಸರಿ ಕೋಣಕಾಂತರಗಳ) ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಗುಣಿಸಿ ಛೇದದಿಂದ ಭಾಗಿಸಿ (ಸರಾಸರಿ ಚಲನಕ್ಕೆ) ವಿರೋಧವಾಗಿ ಕೂಡುವುದು ಅಥವಾ ಕಳೆಯುವುದು."

ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರನು $\sin \theta$ ದ ವಿಭೇದಕವನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಭೋಗ್ಯಖಂಡ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆದು

$$\delta(\sin \theta) = \cos \theta \ \delta\theta$$

ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆಯನ ವಲನ (angle of position) ವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಮಾಡಲು ಅವನು ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾನೆ:

(೧) ಒಂದು ಚರರಾಶಿಯು ಅಧಿಕತಮ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ ಅದರ ಅವಕಲನ ಗುಣಾಂಕ ಸೊನ್ನೆ.

(೨) ಒಂದು ಗ್ರಹವು ಅತ್ಯಂತ ದೂರದ ಬಿಂದು ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರದ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕೇಂದ್ರದ ಸಮೀಕರಣ ಸೊನ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಆದಕಾರಣ ಮಧ್ಯೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರದ ಸಮೀಕರಣದ ವೃದ್ಧಿಯೂ ಸೊನ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೈನ್ ಫಲನದ ಪ್ರತಿಲೋಮ ಮತ್ತು ಎರಡು ಫಲನಗಳ ಭಾಗಲಬ್ಧಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ (ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದು ಕರಣೀಚಿಹ್ನೆಯೊಳಗೆ ಇದೆ) ವಿಭೇದಕದ ಸೂತ್ರವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ:

$$\delta\left\{\sin^{-1} + X\left(\frac{a \sin \theta}{\sqrt{b^2 + 2ab \cos \theta + a^2}}\right)\right\}$$

$$= \left(\sqrt{b^2 + 2ab \cos \theta + a^2} - \frac{b(b + a \cos \theta)}{\sqrt{b^2 + 2ab \cos \theta + a^2}}\right) \frac{\delta\theta}{\sqrt{b^2 + 2ab \cos \theta + a^2}}$$

ಈ ಫಲಿತಾಂಶವು ಎರಡನೆಯ ಆರ್ಯಭಟ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೫೦) ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೦) ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ.

೭. ಸೊನ್ನೆ ಮತ್ತು ಅನಂತ

ಸೊನ್ನೆ:—ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨೦೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೇ ಭಾರತೀಯರು ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೇಬಿಲೋನಿಯಾದವರು ಮತ್ತು ಮಧ್ಯ ಅಮೆರಿಕದ ಮಾಯ ಜನರು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨೦೦ರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಖ್ಯಾತಿ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಸ್ಥಾನಬೆಲೆಗಳ ರೀತ್ಯಾ ಬರೆಯುವ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಅಂಕಗಣಿತವನ್ನು ಬೆಳಸಿದರು. ಅಂಕಗಣಿತದ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುವ ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವರು ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಭಾವಿಸಿದರು.

"ಶೂನ್ಯ" ಎಂಬ ಪದವು ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದು "ಅಭಾವ". "ತುಚ್ಛ". "ಅಸಂಪೂರ್ಣ" ಮತ್ತು "ಊನ" ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರನೇಕರ ಪ್ರಕಾರ ಸೊನ್ನೆಯ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಎರಡು ಸಮವಾದ ಮತ್ತು ವಿರೋಧವಾದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಮೊತ್ತ ಸೊನ್ನೆ."[9] ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಟಿನ್ ಓಂ (Martin Ohm) ಮತ್ತು ಡಬ್ಲ್ಯು. ಬೋಯಾಯಿ ಡಿ ಬೋಯ (W. Bolyai de Bolya) ಎಂಬುವರಿಂದ ಸೊನ್ನೆಗೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಸೊನ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಪರಿಮಾಣದ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಸಲಾರದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೂ ಕ್ರಿಯೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪರಿಮಾಣಗಳಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಸ್ಕರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರ ಕೃಷ್ಣ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೭೫) ನು ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಗುಣಾಕಾರ ಎಂಬುದರ ಸಾಧನೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ "ಗುಣಾಕಾರವೆಂದರೆ ಪುನರಾವೃತ್ತಿ: ಪುನರಾವೃತ್ತಿ ಮಾಡಲು ಏನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಗುಣಕವು ಎಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರಲಿ, ಅದು ಏನನ್ನು ಪುನರಾವೃತ್ತಿ ಮಾಡಬೇಕು?"[10] ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಗಣೇಶ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೪೫) ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: "ಒಂದು ರಾಶಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಶೂನ್ಯಮಾಡಿದಂತೆಯೇ. ಮಹಾವೀರಾಚಾರ್ಯನು ೧ರಿಂದ ೯ರ ವರೆಗಿನ ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆ ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. (ಮುಂದೆ ಕೃಷ್ಣನು ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ) ಸೊನ್ನೆಯು ಧನವೂ ಅಲ್ಲ, ಋಣವೂ ಅಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಚಿಹ್ನೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ."

ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಕೂಡುವುದು ಅಥವಾ ಸೊನ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೂಡುವುದು ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದು ಅಥವಾ ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದು ಅಂಕಗಣಿತ ಮತ್ತು ಬೀಜಗಣಿತದ ಮೇಲೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಸೊನ್ನೆ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ರಾಶಿ:—ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಗುಣಾಕಾರ ಅಥವಾ ಭಾಗಾಕಾರದ ವಿಷಯ ಬಂದಾಗ ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರು ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ರಾಶಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಗುಣಾಕಾರದ ಫಲತಾಂಶವು ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೨೮)ನಿಂದ ಕಾರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ:

$$0 \times (\pm a) = 0; \ (\pm a) \times 0 = 0; \ 0 \times 0 = 0.$$

ಭಾರತೀಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಭಾಸ್ಕರನ ಲೀಲಾವತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಗಣೇಶ(ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೪೫)ನು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ: "ಗುಣಕವನ್ನು ಪ್ರತಿಸಾರಿಯೂ ಒಂದು ಕಡಮೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಗುಣಲಬ್ಧವು ಗುಣ್ಯದಷ್ಟು ಕಡಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಆದಕಾರಣ ಕಟ್ಟಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಗುಣಿಸಿದಾಗ ಗುಣಲಬ್ಧವು ತನ್ನಷ್ಟೇ ಕಡಮೆಯಾಗಬೇಕು—ಅಂದರೆ ಅದರ ಬೆಲೆ ಸೊನ್ನೆ." ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಂತೆ ಗಣೇಶನು ಗುಣಕವನ್ನು ಒಂದು ಪೂರ್ಣಾಂಕ ವೆಂಬುದಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ಆದಕಾರಣ ಅದರಿಂದ ೧ನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಅದು ಸೊನ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೃಷ್ಣ(ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೭೫)ನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ "ಗುಣ್ಯವು ಕಡಮೆ ಯಾದಂತೆಲ್ಲ ಗುಣಲಬ್ಧವು ಕಡಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದು ಆದಷ್ಟು ಕಡಮೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಗುಣಲಬ್ಧವೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಈಗ ಒಂದು ಪರಿಮಾಣವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಮೆಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಏನೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುಣ್ಯವು ಸೊನ್ನೆಯಾದರೆ, ಲಬ್ಧವೂ ಸೊನ್ನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಗುಣಕವು ಕಡಮೆಯಾದಂತೆಲ್ಲ ಲಬ್ಧವೂ ಕಮ್ಮಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಗುಣಕವು ಸೊನ್ನೆಯಾದರೆ, ಲಬ್ಧವೂ ಅಷ್ಟೆ."

ಅನಂತ:—ಅಂಕಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಸೊನ್ನೆ ಯಿಂದ ಭಾಗಿಸಲು ಹೊರಟದ್ದರಿಂದ ಬಂದಿತು. ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಭಾಗಾಕಾರ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೨೮). ಶ್ರೀಧರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೫೦) ಮತ್ತು ಎರಡ ನೆಯ ಆರ್ಯಭಟ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೫೦) ಇವರೀರ್ವರು ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಭಾಗಿಸುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವು ದಿಲ್ಲ. ಮಹಾವೀರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೦) ನು "ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಭಾಗಿಸಿದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ತಪ್ಪು ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತನ ಪ್ರಕಾರ: "ಧನ ಅಥವಾ ಋಣ ಪರಿಮಾಣವು ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಭಾಗ ವಾದಾಗ ತಚ್ಛೇದ." ತಚ್ಛೇದ ಎಂದರೆ "ಅದನ್ನು ಭಾಜಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿ" ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತನ ಪ್ರಕಾರ

$$a \div 0 = \frac{a}{0}$$

ಭಾಸ್ಕರ(ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೦)ನು "ಒಂದು ಪರಿಮಿತ ಪರಿಮಾಣವನ್ನು ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಭಾಗಿಸಿದರೆ ಖಹರ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಖಹರದ ಬೆಲೆ ಅನಂತರಾಶಿ[12] ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರಕಾರ: "ಭಾಜಕವು ಕಮ್ಮಿಯಾದರೆ ಭಾಗಲಬ್ಧವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಭಾಜಕವು ಆದಷ್ಟು ಕಡಮೆ ಯಾದರೆ ಭಾಗಲಬ್ಧವು ಆದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾಗಲಬ್ಧವು ಇಷ್ಟೇ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ಅದು ಆದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ಪರಿಮಾಣವೊಂದು ಇದ್ದೇ ಇರುವುದು. ಭಾಗಲಬ್ಧವು ಮಿತಿಯಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿ ಅನಂತ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ."

ಇದರೊಡನೆ ಮಾರ್ಟಿನ್ ಓಂ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೨೮) ಹೇಳಿರುವ: "aಯು ಸೊನ್ನೆಯಲ್ಲದೆ, bಯು ಸೊನ್ನೆಯಾದರೆ, $\frac{a}{b}$ ಎಂಬ ಭಾಗಲಬ್ಧ ಅರ್ಥರಹಿತ"[13] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಬಹುದು.

ಭಾಸ್ಕರನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಪರಿಮಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿದುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಕಳೆದು ದರಿಂದ ಅನಂತವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಎಂದರೆ

$$\frac{a}{0} \pm b = \frac{a}{0}$$

ಇಲ್ಲಿ a ಮತ್ತು bಗಳು ಪರಿಮಿತ.

ಅವನ ಪ್ರಕಾರ: "ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಭೇದವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಈ ಅನಂತವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೂ ಅಥವಾ ಕಳೆದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇಲ್ಲ: ಪ್ರಪಂಚಗಳ ಲಯ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿ ಆದಾಗ ವಿಧವಿಧ ಜೀವಿಗಳನೇಕವು ಅದೃಶ್ಯವಾದರೂ ಅಥವಾ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ. ಅನಂತವಾದ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದ ದೇವರು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಹೊಂದದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ."[14]

ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ: ಅನಂತ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಈ ಖಹರವು ಒಂದು ಪರಿಮಿತ ಪರಿಮಾಣವನ್ನು ಕೂಡುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಕಳೆಯುವುದರಿಂದ ಏನೂ ಬದಲಾವಣೆ ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪರಿಮಾಣಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭೇದಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವಾಗ, ಅಂಶ ಭೇದಗಳೆರಡೂ ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಗುಣಿತವಾಗಿ ಸೊನ್ನೆಯಾಗುವುವು; ಮತ್ತು ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಪರಿಮಾಣವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತ ಭಿನ್ನರಾಶಿಯ ಅಂಶ ವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಮಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಕಳೆಯುವುದರಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಬಹುದು, ಮತ್ತು ಅದೇ ರೀತಿ ಇನ್ನೊಂದು ಭಿನ್ನರಾಶಿಯೂ. ಆದರೆ ಭೇದ ಸೊನ್ನೆ ಯಾಗಿರುವಾಗ ಭಿನ್ನರಾಶಿಯ ಅಂಶ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಲಿ, ಕಡಮೆಯಾಗಿರಲಿ, ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಭಾಗಿತ ವಾಗಿ ಭಾಗಲಬ್ಧ ಅದೇ ರೀತಿ ಅನಂತ." ಹೀಗಾಗಿ

$$\frac{a}{0} \pm \frac{b}{c} = \frac{a}{0} \pm \frac{b \times 0}{c \times 0} = \frac{a \pm 0}{0} = \frac{a}{0}$$

ಪುನಃ b/cಯು ಪರಿಮಿತ.

$$\frac{a}{0} \pm \frac{b}{0} = \frac{a \pm b}{0} = \text{ಅನಂತ.}$$

"ಅನಂತ" ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದದ ಅರ್ಥ "ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು." ಪದವು ವೇದ ಗಳಷ್ಟೇ ಹಳೆಯದು. ಆದರೆ ಗಣಿತಜ್ಞರು ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಅದರ ನಿಜ ವಾದ ಅರ್ಥ ಒಂದು ಹೊಸ ರೂಪ ತಾಳಿತು. ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರು "ಖಚ್ಛೇದ" ಅಥವಾ "ಖಹರ" (ಅಂದರೆ 'ಸೊನ್ನೆ ಭೇದದ') ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾದ ಷಟ್‌ಖಂಡಾಗಮ ಎಂಬ ಜೈನಗ್ರಂಥದ ಧವಳಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ನಾನಾರ್ಥಗಳು ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನ ಪ್ರಕಾರ 'ಅನಂತ' ಎಂಬುದು ಈ ಹನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ ಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ:

೧. **ನಾಮಾನನ್ತ:**—ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅನಂತ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನಂತವಾಗಿರಲಿ, ಆಗಿರ ದಿರಲಿ, ಸಾಧಾರಣ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಅವರಿಗೋಸ್ಕರ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ವಸ್ತುಗಳ ಒಂದು ರಾಶಿಯನ್ನು ಆ ರೀತಿ ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಎಂದರೆ, ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಥವಾ 'ನಾಮಾನನ್ತ'.

೨. **ಸ್ಥಾಪನಾನನ್ತ:**—ಆರೋಪಿತ ಅನಂತ. ಇದೂ ನಿಜವಾದ ಅನಂತವಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಈ ಪದ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

೩. **ದ್ರವ್ಯಾನನ್ತ:**—ಉಪಯುಕ್ತವಾಗದಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನಂತ ಇದು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೂ ಹಾಕದೆ ಅನಂತದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಈ ಪದ.

೪. **ಗಣನಾನನ್ತ:**—ಸಾಂಖ್ಯೇಯ ಅನಂತ. ಈ ಪದವು ಗಣಿತದ ನಿಜವಾದ ಅನಂತ ವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

೫. **ಅಪ್ರಾದೇಶಿಕಾನನ್ತ:**—ಅಳತೆಯಿಲ್ಲದ್ದು. ಎಂದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ.

೬. **ಏಕಾನನ್ತ:**—ಒಂದೇ ದಿಕ್ಕಿನ ಅನಂತ. ಒಂದೇ ಸರಳ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಅನಂತ.

೭. **ಉಭಯಾನನ್ತ:**—ಎರಡು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಅನಂತ. ಇದು ಒಂದು ರೇಖೆಯನ್ನು ಎರಡು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ವೃದ್ಧಿಸಿದಾಗ ಆಗುವುದು.

೮. **ವಿಸ್ತಾರಾನನ್ತ:**—ಎರಡು ಪರಿಮಾಣಗಳ ಅಥವಾ ಕ್ಷೇತ್ರಫಲದ ಅನಂತ. ಅನಂತವಾದ ಸಮತಲದ ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ಎಂಬುದು ಇದರ ಅರ್ಥ.

೯. **ಸರ್ವಾನನ್ತ:**—ವಿಶ್ವದ ಅನಂತ. ಅನಂತವಾದ ವಿಶ್ವ ಅಥವಾ ಮೂರು ಪರಿ ಮಾಣಗಳ ಅನಂತ ಎಂಬುದು ಇದು.

೧೦. **ಭಾವಾನನ್ತ:**—ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನಂತ ಇದು. ಅನಂತ ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪದ ಇದು.

೧೧. **ಶಾಶ್ವತಾನನ್ತ:**—ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವ ಅಥವಾ ಅಕ್ಷಯ ಎಂದರ್ಥ.

ಮೇಲಿನ ವಿಭಜನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಿಂದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಅನಂತ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಹು ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದರೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಮತ್ತು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳು ಆಧುನಿಕ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳ ಪ್ರಕಾರವೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇವೆ.

೮. ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ

ಪ್ರಾಚೀನ ದಾಖಲೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ಯಾಲ್ಡಿಯಾ, ಸಿರಿಯಾ, ಈಜಿಪ್ಟ್ ಮತ್ತು ಅಮೆರಿಕದ ಹಲವು ಜನರು ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಕೊಟ್ಟು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದರೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ಪಂಗಡದ ಪುರೋಹಿತ ಅಥವಾ ನಾಯಕನು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದನು. ಬೀಜಬಿತ್ತುವ ಕಾಲವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವುದು ಅವನ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸೌರಮಾನ ವರ್ಷದ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನ ವಾರ್ಷಿಕ ಚಲನೆಯ ಜ್ಞಾನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಚಾಂದ್ರಮಾಸವೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಚಾಂದ್ರ ವರ್ಷವನ್ನು ಸೌರಮಾನ ವರ್ಷದೊಡನೆ ಸರಿಹೋಗಿಸುವ ಮಾರ್ಗವೊಂದು ಬೇಕಿತ್ತು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವೇದಾಂಗ ಜ್ಯೋತಿಷದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ರಚನೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩೦೦೦ದಿಂದ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧೪೦೦. ಋಗ್ವೇದ(ಸು. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩೦೦೦)ದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನ ವಾರ್ಷಿಕ ಪಥದ ೧೨ ರಾಶಿಗಳು ಮತ್ತು ವೃತ್ತದ ೩೬೦ ಭಾಗಗಳು ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.[15] ಕ್ಯಾಲ್ಡಿಯಾ ದೇಶದವರು ವೃತ್ತವನ್ನು ೧೨ ಭಾಗಗಳಾಗಿಯೂ, ಬೇಬಿಲೋನಿಯಾದವರು ೩೬೦ ಭಾಗಗಳಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿದರೆಂದು

ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಯಾರ ಕಾರ್ಯ ಮೊದಲು ಎಂಬುದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ: ಆದರೆ ಕ್ಯಾಲ್ಡಿಯಾ ಮತ್ತು ಬೇಬಿಲೋನಿಯಾದವರು ಇಂಡೋ ಆರ್ಯನರಿಂದ ವೃತ್ತದ ಈ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಅರಿತಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನ ವಾರ್ಷಿಕ ಪಥವು ೧೨ ಆರೆಗಳ ಚಕ್ರ (12 spoked wheel) ವೆಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರ ಸಾಯಣನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಇವು ರಾಶಿಚಕ್ರದ ೧೨ ಚಿಹ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ೧೨ ಸೂರ್ಯರು ಈ ೧೨ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಹೊಂದಿದವರು. ವೇದಗಳ ಕಾಲದ ಭಾರತೀಯರು ವಿಷುವತ್ತಿನ ಮತ್ತು ಆಯನ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಬಿಂದುಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರ, ಮತ್ತು ಮಿತ್ರ ಮತ್ತು ವರುಣಗಳೆಂದರು. ಅದೇ ರೀತಿ ಚಂದ್ರನ ಪಥವನ್ನು ನಕ್ಷತ್ರಗಳೆಂಬ ೨೭ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ತಿಂಗಳುಗಳನ್ನು ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಿಂದ ಹುಣ್ಣಿಮೆಗೆ ಅಥವಾ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯಿಂದ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಗೆ ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಿದರು. ಚಂದ್ರನ ಚಲನೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವು ಸೌರಮಾನಕ್ಕೆ ಸರಿಹೋಗಲು ಅವರು "ಯುಗ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲಾದ ೬೨ ಚಾಂದ್ರಮಾಸಗಳ ೫ ವರ್ಷಗಳ ಒಂದು ಅವಧಿಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ರುಜುವಾತಿದೆ.

ವಿನಾಶಕಾರಿ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಏನೇ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ, ವೇದಗಳು ಮತಧರ್ಮಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳಾದುದರಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಂಡುವು. ನಮಗೆ ಈಗ ಸಿಗದಿರುವ ಇತರ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಈಗ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾರಿ ತೆರಪು ಅಥವಾ ಖಾಲಿ ಜಾಗಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆದಿಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾದ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳು—ಈ ಮಧ್ಯೆ ಸುಮಾರು ೨೦೦೦ ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ರೀತಿಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರ್ಯ ಪತ್ತೆಯಿಲ್ಲ.

ಹಿಂದೂ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥ ಎಂದರೆ ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾದ ಆರ್ಯಭಟೀಯ ಎಂಬುದು. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾದ ಪಂಚಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃ ವರಾಹ-ಮಿಹಿರನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದ ಐದು ಖಗೋಳದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾರಾಂಶವಿದೆ. ಇವು ಆರ್ಯಭಟೀಯಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಆದುವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಕೆ ಮೊದಲೇ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಅವು ಈಗ ಕಳೆದುಹೋಗಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೫ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಡೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ಥಾನಬೆಲೆಯ ರೀತಿಯ ಸಂಖ್ಯಾಕ್ರಮದ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಅವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮಗ್ರಂಥಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಅವುಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿರಬೇಕು. ಈಗ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭಾರತೀಯರು ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಹು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಇತರ ದೇಶದವರಿಗಿಂತ ಮುಂದಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರು ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗ್ರೀಕರಿಂದ ಕಲಿತರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತು ಕೇವಲ ಊಹೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅವರು ಗ್ರೀಕರ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿ ಪರಸ್ಪರ ಜ್ಞಾನವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಗ್ರೀಕರಿಗಿಂತ ಭಾರತೀಯರು ತಮ್ಮ ಶೈಲಿ, ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮತ್ತು ಖಗೋಳತತ್ತ್ವಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಾರತೀಯರು ಗ್ರೀಕರಿಗೆ ಖಗೋಳಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಋಣಿಗಳು ಅಥವಾ ಗ್ರೀಕರು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಋಣಿಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸು

ವುದು ಕಷ್ಟ. ಗ್ರೀಕ್‌ಮೂಲದ ಹಲವು ಪದಗಳು ಭಾರತೀಯ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿರುವುದು ನಿಜ, ಆದರೆ ಗ್ರೀಕ್ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವ ರೀತಿಯ ಭಾರತೀಯ ಪದಗಳೂ ಇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವಂತೆ ಈ ರೀತಿಯ ರುಜುವಾತಿನಿಂದ ಯಾವ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೂ ಬರುವುದು ನ್ಯಾಯಬಾಹಿರವಾಗುವುದು.

ಕೇವಲ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆಯಲಾಗಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯ ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಂಥ ಎಂದರೆ ವೇದಾಂಗ ಜ್ಯೋತಿಷ. ಯೇಸುಕ್ರಿಸ್ತನಿಗೂ ೨೦೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಭಾರತೀಯರ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೊದಲ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅದರಲ್ಲಿವೆ. ಯಾವುದೋ ಬಹಳ ಹಿಂದೆ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಯೋಗವನ್ನರಿತ ಅವರು ಅದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೂರು ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳು ಆಗಿವೆ. ಋಗ್ವೇದ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಪ್ರಕಾರ ದಿನಗಳನ್ನು, ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಮತ್ತು ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಗಳನ್ನು, ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಮಾಡುವ ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಯಜುರ್ವೇದ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಐದು ಸೌರಮಾನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಿಂಗಳು, ವರ್ಷ, ಮುಹೂರ್ತ, ಲಗ್ನ, ಹುಣ್ಣಿಮೆ, ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ, ದಿವಸ, ಋತು—ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಇದೆ. ಕಾಲನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಲು ಜಲಘಡೀ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಥರ್ವವೇದ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಮುಹೂರ್ತಗಳು, ಚಂದ್ರನ ತೇದಿಗಳು, ಕರಣಗಳು ಮತ್ತು ಯೋಗಗಳು ಇದ್ದು ವಾರದ ದಿವಸಗಳು ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ವರಾಹಮಿಹಿರನಿಂದ ಪಂಚ-ಸಿದ್ಧಾಂತಿಕದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಐದು ಖ್ಯಾತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾದ ಸೂರ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪಿತಾಮಹಸಿದ್ಧಾಂತ, ರೋಮಕಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪುಲಿಶಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ವಸಿಷ್ಠಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವುಗಳು ಹಳೆಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವು. ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೊಸ ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರವಾದುವು: ವಿಜಯ ನಂದಿನ್ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುಚಂದ್ರ ಇವರುಗಳಿಂದಾದ ವಸಿಷ್ಠಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎರಡು ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೨೮)ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಶ್ರೀಷೇಣನಿಂದ ರೋಮಕಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೊಸ ರೂಪಾಂತರ ಮತ್ತು ಮೊದಲನೆಯ ಆರ್ಯಭಟನ ಶಿಷ್ಯ ಲಾಟದೇವನಿಂದ ಸೂರ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ರೂಪ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಬಹುಕಾಲ ನಿಲ್ಲದೆ ಹೊಸದೊಂದು ಬಂದಾಗ ಹಳೆಯದು ಮಾಯವಾಯಿತು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೦೦ರಿಂದ ೮೦೦ ತುಂಬ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಯ ಕಾಲ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗಣಿತದ ಮತ್ತು ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥಗಳಾದುವು.

ಮೊದಲನೆಯ ಆರ್ಯಭಟನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೯೯ರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಮಕದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದನು. ಅವನು ಪಾಟಲೀಪುತ್ರ (ಈಗಿನ ಪಾಟ್ನಾ)ದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದನು. ೨೩ನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ಬರೆಯಲಾದ ಆರ್ಯಭಟೀಯ ಎಂಬ ಚಿಕ್ಕ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳಿವೆ. ಆರ್ಯಭಟೀಯದ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತದ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ, ಗ್ರೀಕರ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತವೆ. ಖಗೋಳದ ಘಟನೆಗಳ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳೇ ಎರಡೂ ಕ್ರಮಗಳ ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ, ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದುವು. ಭಾರತೀಯ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ (೧) ಪ್ರತಿ ಖಗೋಳದ ಘಟನೆಯೂ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಅವಧಿಯ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತದೆ (೨) ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯುಗದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಹಗಳೂ ಒಂದೇ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ ಸೊನ್ನೆ ಅಕ್ಷಾಂಶದಲ್ಲಿ) ಇರುತ್ತವೆ (೩) ಖಗೋಳದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಹಾಕಲು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಥವಾ ಯುಗದ ಆರಂಭದಿಂದ

ಹಾಕಬೇಕು (೨) ಅಂತರಿಕ್ಷದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಂದೇ ನೇರ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ (೩) ಅವುಗಳ ಕೌಣಿಕ ವೇಗಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ದೂರಗಳ ಕಾರಣ ವಿವಿಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ (೪) ಗ್ರಹಗಳ ಚಲನಗಳು ನಿಯಮಬದ್ಧವಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಅಂತರಿಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ (ಮಂದೋಚ್ಚ. ಶೀಘ್ರೋಚ್ಚ ಮತ್ತು ಪಾತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲಾದ) ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಿಂದುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಆಕರ್ಷಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಭೂಮಿಯು ವಿಶ್ವದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಇದರ ಸುತ್ತಲೂ ಸುತ್ತುವುದೆಂದು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ನಂಬಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಆರ್ಯಭಟನು ಭೂಮಿಯು ತನ್ನ ಅಕ್ಷವೊಂದರ ಮೇಲೆ ಸುತ್ತುತ್ತಾ ಸೂರ್ಯನ ಸುತ್ತಲೂ ಸುತ್ತುವುದೆಂದು ಹೇಳಿ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಖಗೋಳಜ್ಞರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದನು. ಹಾಗಾದರೂ ಕೂಡ ಅವನು ಖಗೋಳದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ಇತರರಂತೆಯೇ ಭೂಮಿಯು ಅಚಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದನು. ಭೂಮಿಯು ಗುಂಡಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಸೂಜಿಗಲ್ಲುಗಳಿಂದ ಸುತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಕಬ್ಬಿಣದ ಚೆಂಡಿನಂತೆ ಭೂಮಿಯು ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇತರ ಖಗೋಳವಸ್ತುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಅಂಶವೂ ತಿಳಿದಿತ್ತು.

ಒಂದು ಗ್ರಹದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಾರ್ಗವೇನೆಂದರೆ; ವಿಷುವದ್ವೃತ್ತದ ಮೇಲಿನ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಬಿಂದುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಮಧ್ಯಮ ಸ್ಥಾನ (mean position) ವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ನಿಜವಾದ ಭೂಕೇಂದ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನ ಬರಲು ಅನೇಕ ತಿದ್ದುಪಾಟು (corrections) ಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಖಗೋಳ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು (ಅಕ್ಷಾಂಶಕ್ಕಾಗಿ) ದೇಶಾಂತರ ಸಂಸ್ಕಾರ. (ಕೇಂದ್ರದ ಸಮೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ) ಮಂದ-ಫಲ ಸಂಸ್ಕಾರ. (ಪಥದ ಓರೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗುವ ಸಮಯ ಸಮೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ) ಭುಜಾ-ವಿವರ ಸಂಸ್ಕಾರ. (ರೇಖಾಂಶದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕಾಗಿ) ಚರ-ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳನ್ನು ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರನಿಗಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು; ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಗ್ರಹಗಳಿಗಾಗಿ ಅವರು ದೇಶಾಂತರ. ಭುಜಾ-ವಿವರ. ಮಂದ-ಫಲ. ಶೀಘ್ರ-ಫಲ ಮತ್ತು ಚರ ಈ ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇತರ ಗ್ರಹಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಖಗೋಳಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದುವು. ಹಲವು ಕಾಲದ ನಂತರ (ಸೂರ್ಯನ ವಾರ್ಷಿಕ ಪಥದ ಓರೆಯಿಂದಾಗುವ ಸಮಯ ಸಮೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ) ಉದಯಾಂತರ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ತಿದ್ದುಪಾಟು ಶ್ರೀಪತಿಯಿಂದ ಶುರುವಾಯಿತು. ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲಾದ ಇನ್ನೆರಡು ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳಿದ್ದುವು; ಇವುಗಳಲ್ಲೊಂದು (ಇದು ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಚಂದ್ರನ ಪಥದಲ್ಲಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ) ಮೊದಲನೆಯ ಆರ್ಯಭಟನಿಂದ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟು ಮೊದಲನೆಯ ಬಾರಿಗೆ ವಟೇಶ್ವರನಿಂದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಮತ್ತು ಅವಲೋಕನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರಲು ಇನ್ನೂ ಹಲವು ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ರಚಿತವಾದುವು.

ಗ್ರಹಗಳ ಮಧ್ಯಮ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನರಿಯಲು ಅವುಗಳ ದಿನಚರಿ ಚಲನಗಳನ್ನರಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಖಗೋಳಜ್ಞರು ಅವುಗಳ ಚಲನಗಳನ್ನು ೪೩,೨೦,೦೦೦ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸುತ್ತು (ಭಗಣ) ಗಳೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದರು. ಈ ಅವಧಿಯ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವು ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಚಲಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಾರಂಭದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುವುದಾಗಿ ನಂಬಲಾಗಿತ್ತು. ಆದಕಾರಣ ಗ್ರಹಗಳ ಭಗಣಗಳು. ಇತ್ಯಾದಿ ಪೂರ್ಣಾಂಕಗಳಲ್ಲಿದ್ದುವು. ಅನೇಕ ಪಂಡಿತರ ಪ್ರಕಾರ ಅವು ಹೀಗಿವೆ:

ಗ್ರಹಗಳು	೪೩,೨೦,೦೦೦ ಸೌರಮಾನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಸುತ್ತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ			
	ಹಳೆಯ ಸೂರ್ಯ-ಸಿದ್ಧಾಂತ	ಆರ್ಯಭಟೀಯ	ಆಧುನಿಕ ಸೂರ್ಯ-ಸಿದ್ಧಾಂತ	ಬ್ರಾಹ್ಮ-ಸ್ಫುಟ-ಸಿದ್ಧಾಂತ
ಸೂರ್ಯ	೪೩,೨೦,೦೦೦	೪೩,೨೦,೦೦೦	೪೩,೨೦,೦೦೦	೨೩,೨೦,೦೦೦
ಚಂದ್ರ	೫,೭೭,೫೩,೩೩೬	೫,೭೭,೫೩,೩೩೬	೫,೭೭,೫೩,೩೩೬	೫,೭೭,೫೩,೩೦೦
ಕುಜ	೨೨,೯೬,೮೨೪	೨೨,೯೬,೮೨೪	೨೨,೯೬,೮೩೨	೨೨,೯೬,೮೨೮.೫೨೨
ಬುಧ	೧,೭೯,೩೭,೦೦೦	೧,೭೯,೩೭,೦೨೦	೧,೭೯,೩೭,೦೬೦	೧,೭೯,೩೬,೯೯೮.೯೮೪
ಗುರು	೩,೬೪,೨೨೦	೩,೬೪,೨೨೪	೩,೬೪,೨೨೦	೩,೬೪,೨೨೬.೪೫೫
ಶುಕ್ರ	೭೦,೨೨,೩೮೮	೭೦,೨೨,೩೮೮	೭೦,೨೨,೩೭೬	೭೦,೨೨,೩೮೯.೪೯೨
ಶನಿ	೧,೪೬,೫೬೪	೧,೪೬,೫೬೪	೧,೪೬,೫೬೮	೧,೪೬,೫೬೭.೨೯೮

ಮೇಲಿನ ಪಟ್ಟಿಯಿಂದ ಭಗಣಗಳು ತಿದ್ದುಪಾಟಾಗಬೇಕಿತ್ತೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂದು ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದುವು. ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಯುಗಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಗಳೆಲ್ಲದರ ಅಕ್ಷಾಂಶ ಸೊನ್ನೆ. ಬೇರೆ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂದು ಗ್ರಹದ ಮಧ್ಯಮ ಅಕ್ಷಾಂಶವು ಈ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸಿಗುತ್ತಿತ್ತು:

$$\text{ಮಧ್ಯಮ ಅಕ್ಷಾಂಶ} = \frac{\text{ಪರಿಭ್ರಮಣ ಸಂಖ್ಯೆ} \times \text{ಅಹರ್ಗಣ}}{\text{“ಒಟ್ಟು ದಿನ”ಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ}}$$

ಯುಗಾರಂಭದಿಂದ ಗೊತ್ತಾದ ದಿವಸಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು “ಒಟ್ಟು ದಿನ”ಗಳಾದುವೆಂಬುದನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ನಿಜವಾದ ಭೂಕೇಂದ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನವು ಸಿಗಲು ಮಧ್ಯಮ ಅಕ್ಷಾಂಶಕ್ಕೆ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದ ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳು ಅಧಿಚಕ್ರೀಯ ತತ್ತ್ವ (epicyclic theory) ವೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದುವು. ಮೊದಲನೆಯ ಆರ್ಯಭಟನ ಅಧಿಚಕ್ರೀಯ ತತ್ತ್ವವು ಗ್ರೀಕರ ಮಾರ್ಗದೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುವುವು. ಮೊದಲನೆಯ ಆರ್ಯಭಟನ ಮತ್ತಿತರ ಹಿಂದೂ ಖಗೋಳಜ್ಞರ ಅಧಿಚಕ್ರಗಳು ಬೆಸ ಮತ್ತು ಸಮ ಚತುರ್ಥಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧವಾಗಿದ್ದು ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದುವು; ಆದರೆ ಗ್ರೀಕರ ಪ್ರಕಾರ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ.

ಹಿಂದೂ ಪಂಚಾಂಗದ ಅಂಶಗಳಾದ ತಿಥಿ, ನಕ್ಷತ್ರ, ಕರಣ ಮತ್ತು ಯೋಗ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಣ ಕಾಲಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಹಾಕಲು ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರ ಅಕ್ಷಾಂಶಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತಾಚಾರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಗ್ರಹಣಗಳ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಮತ್ತು ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಖಗೋಳಜ್ಞರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿ ಇತ್ತು. ದಶಜ್ಯಾ-ವಿಧಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲಾದ ಲಂಬನ (parallax) ವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಮೊದಲನೆಯ ಆರ್ಯಭಟನ ಮಾರ್ಗವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ವಿಧಾನ. ಹಳೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಹು ಎಂಬ ರಾಕ್ಷಸನ ಕಾರಣದಿಂದ ಗ್ರಹಣಗಳಾಗುವುವೆಂಬುದಾಗಿ ನಂಬಲಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತ ಮತ್ತು ಲಲ್ಲ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಈ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಖಗೋಳಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಹು ಎಂದರೆ ಚಂದ್ರನ ಆರೋಹ ಪಾತ (ascending node).

ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಆವನ ಚಲನವು ವೇದಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿಷಯ. ಆರ್ಯಭಟೀಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚಂದ್ರನು ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಮುಳುಗುವುದು, ಕಲೆಗಳು. ಚಂದ್ರನ ಶೃಂಗಗಳ ಉತ್ಥಾನ ಮತ್ತು ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಸಂಧಿತಾರೆಗಳೊಡನೆ ಚಂದ್ರನ ಸಂಯೋಗ ಮುಂತಾದುವು ಚರ್ಚಿತವಾಗಿವೆ. ಆರ್ಯಭಟೀಯ ಮತ್ತಿತರ ಖಗೋಳಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಇತರ ವಿಷಯಗಳೆಂದರೆ ಗ್ರಹಗಳ ಸುರುಳಿಯಾಕಾರದ ಉದಯ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಸಂಧಿತಾರೆ ಗಳೊಡನೆ ಸಂಯೋಗ.

ಖಗೋಳವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯರ ಇತರ ಕಾಣಿಕೆಗಳೆಂದರೆ:

(೧) ಸೂರ್ಯನ ರಾಶಿಚಕ್ರ.
(೨) ಚಂದ್ರನ ನಕ್ಷತ್ರರಾಶಿಗಳು.
(೩) ವಿಷುವ ಅಯನ ಮತ್ತು ಅದರ ಗತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು.
(೪) ಚಾಂದ್ರ ಮತ್ತು ಸೌರವರ್ಷಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ.
(೫) ವಾರದ ದಿವಸಗಳ ಹೆಸರುಗಳು.
(೬) ಆಗಾಗ್ಗೆ ಅವಲೋಕಿಸಿದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಗ್ರಹಗಳ ಮಧ್ಯಮ ಚಲನವೇಗಗಳ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ.
(೭) ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಖಗೋಳಪಂಚಾಂಗವೊಂದರ ರಚನೆ.
(೮) ಭೂಮಿ, ಚಂದ್ರ, ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತಿತರ ಗ್ರಹಗಳ ಗೋಳಾಕಾರ.
(೯) ಭೂಮಿಯ ಮತ್ತಿತರ ಗ್ರಹಗಳ ವ್ಯಾಸದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ.
(೧೦) ರೇಖಿಕ ಗತಿಯ ತತ್ತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಗ್ರಹಗಳ ಮಧ್ಯಮ ದೂರಗಳ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ.
(೧೧) ತನ್ನ ಅಕ್ಷದ ಮೇಲೆ ಭೂಮಿಯು ಸುತ್ತುವುದು.
(೧೨) ಭೂಮಿಯು ಸೂರ್ಯನ ಸುತ್ತಲೂ ಹೋಗುವುದು (ಮೊದಲನೆಯ ಆರ್ಯ ಭಟ).
(೧೩) ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆ (equilibrium) ಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಗ್ರಹಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಆಕರ್ಷಣದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ.
(೧೪) ಜಲಘಡೀ (ಕಾಲನಿರ್ಣಯದ ಜಲಯಂತ್ರ).
(೧೫) ನೆರಳುಗಡಿಯಾರದ ಕಂಬದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸೂರ್ಯನ ಸ್ಥಾನ, ವೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರು ವವನ ರೇಖಾಂಶ, ಕಾಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಅಳೆಯುವುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೇ ತಿಳಿ ದಿದ್ದುವು. ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಉತ್ತರಭಾರತವು ಮುಸಲ್ಮಾನ್ ಧಾಳಿಕಾರರ ಹಾವಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಆದರೆ ಆಗ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಹಿಂದೂ ರಾಜ್ಯಗಳು ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನದ ಕೇಂದ್ರ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ತೆರಳಿತು. ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಿಷ್ಕಾರ ೧೩ರಿಂದ ೧೭ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ನಡೆಯಿತು. ಈಗಿರುವ ದಾಖಲೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಖಗೋಳ ಪಂಡಿತರು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡಿ ಖಗೋಳದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಶುದ್ಧಪಡಿಸಿದರು. ಸನ್ನಿಕಟನ ಮತ್ತು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಉತ್ತಮ ರೀತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದರು. ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಅವಕಲನ ಮತ್ತು ಸಮಾಕಲನಗಳ ರೀತಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿದರು.

ಶ್ರೇಣಿಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರಿಕೋನಮಿತಿಯ ಫಲನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸನ್ನಿಕಟನಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು.

ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ದೂರದರ್ಶಕ ಯಂತ್ರವಿರಲಿಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಕೋನಗಳನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಸೂಕ್ತ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರವು ಗ್ರಹಗಳು, ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯ ಇವರ ಚಲನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿತ್ತು.

ಭಾರತೀಯ ಖಗೋಳಗ್ರಂಥಗಳ ಪೈಕಿ ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ತರ್ಜುಮೆಯಾಗಿವೆ. ಆದಕಾರಣ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತವು ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಖಗೋಳಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮೊದಲೇ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಂಡುಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ದತ್ತ ಮತ್ತು ಸಿಂಗ್ ಅವರ *History of Hindu Mathematics* ಭಾಗ 1, ಪುಟ ೮೮ನ್ನು ನೋಡಿ.
2. ಸ್ಥಾನಬೆಲೆಯ ಸಂಖ್ಯಾಕ್ರಮದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಶಾಸನ ರೀತಿಯ ದಾಖಲೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವುದು ಸಂಖೇಡದ ಗುರ್ಜರ ಸನ್ನದು ಫಲಕದಲ್ಲಿ (Epigraphia Indica II, ಪುಟ 19). G. Coedes ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ (*Bulletin School of Oriental Studies*, London VI, 1931, ಪುಟಗಳು 323-8) ಶ್ರೀ ವಿಜಯ ದೊರೆಯ ಮೂರು ಶಾಸನ ಲೇಖನಗಳಿವೆ—ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ಎರಡು ಸುಮಾತ್ರಾದ ಪಾಲೆಂಬಾಂಗ್‌ನಲ್ಲಿಯೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಶಕವರ್ಷ ೬೦೫, ೬೦೬ ಮತ್ತು ೬೦೮ (ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೮೩, ೬೮೪ ಮತ್ತು ೬೮೬)ರ ಕಾಲವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬಾಂಕಾ ದ್ವೀಪದಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಿರುವುದು (ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಸ್ಥಾನಬೆಲೆಯ ಸಂಖ್ಯಾಕ್ರಮವಿದೆ). ಕ್ಯಾಂಬೋಡಿಯಾದ ಸ್ಯಾಂಬರ್‌ನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಶಕವರ್ಷ ೬೦೫ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.
3. F. Nau ಎಂಬುವನು (*Journal Asiatique* II, 1910, ಪುಟಗಳು 225-7) ಯೂಫ್ರೆಟಿಸ್ಸಿನ ಬಳಿ ಕೆನೆಷರ್ ಕಾನ್ವೆಂಟಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಿರಿಯಾದ ಪಂಡಿತ Severus Sebokht ಎಂಬುವನ ಲೇಖನದ ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದ್ದಾನೆ:

   "ಹಿಂದೂಗಳ—ಅವರು ಸಿರಿಯಾದವರಲ್ಲ—ಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರ್ಚೆ ನನಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ, ಅದರ ಖಗೋಳ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ—ಆ ಸಂಶೋಧನೆಗಳೇನೋ ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಬೇಬಿಲೋನಿಯಾದವರು ಮಾಡಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಲ್ಲವೆ. ಅವರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದ ರೀತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ—. ನಾನು ಈಗ ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇನೆಂದರೆ ಅವರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವೆಲ್ಲ ಒಂಭತ್ತು ಚಿಹ್ನೆಗಳಿಂದಾಗಿವೆ. ಗ್ರೀಕ್‌ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡಿ ತಮಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಮಾವಧಿ ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವವರು ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನರಿತ ಇತರರೂ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅರಿವಿಗೆ ಬರದೇ ಇರದು."
4. ಪಿಂಗಳ ಛಂದ: ಸೂತ್ರ, ಸಂ. ಶ್ರೀ ಸೀತಾನಾಥ್, ಕಲಕತ್ತಾ, 1840, viii, 28.
5. ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಗಳಿಗೆ *History of Hindu Mathematics* ಭಾಗ 1, ದತ್ತ ಮತ್ತು ಸಿಂಗ್ ಇದನ್ನು ನೋಡಿ.
6. ಬ್ರಾಹ್ಮ-ಸ್ಫುಟ-ಸಿದ್ಧಾಂತ, xviii, 33-4.
7. ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೨೮), ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೦), ಇತ್ಯಾದಿಯವರ ವಿಧಾನಗಳಿಗಾಗಿ ದತ್ತ ಮತ್ತು ಸಿಂಗ್ ಅವರ *History of Hindu Mathematics* ಭಾಗ II, ಪುಟಗಳು 61-9ನ್ನು ನೋಡಿ.

8. ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ದತ್ತ ಮತ್ತು ಸಿಂಗ್ ಅವರ *History of Hindu Mathematics*. ಭಾಗ IIನ್ನು ನೋಡಿ.

$ax \pm by = c$ ಎಂಬ ಸಮೀಕರಣದ ಬಿಡಿಸುವಿಕೆಯು ಆರ್ಯಭಟ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೯೯) ನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. $Nx^2 + c = y^2$ ಮತ್ತು $Nx^2 + 1 = y^2$ ಎಂಬ ಸಮೀಕರಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೨೮) ನಿಂದ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ಪೂರ್ಣಾಂಕಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಅವನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದನು:

(i) $x = \alpha,\ y = \beta$ ಎಂಬುದು $Nx^2 + K = y^2$ ಎಂಬುದರ ಉತ್ತರವೂ,
$x = \alpha',\ y = \beta'$ ಎಂಬುದು $Nx^2 + K' = y^2$ ಎಂಬುದರ ಉತ್ತರವೂ ಆದಲ್ಲಿ,
ಆಗ $x = \alpha\beta' \pm \alpha'\beta,\ y = \beta\beta' \pm N\alpha\alpha'$ ಎಂಬುದು
$Nx^2 + KK' = y^2$ ಎಂಬುದರ ಉತ್ತರವಾಗುವುದು;
ಎಂದರೆ $N\alpha^2 + K = \beta^2$ ಮತ್ತು $N\alpha'^2 + K' = \beta'^2$ ಆದರೆ,
ಆಗ $N(\alpha\beta' \pm \alpha'\beta)^2 + KK' = (\beta\beta' \pm N\alpha\alpha')^2$.

(ii) $x = \alpha,\ y = \beta$ ಎಂಬುದು $Nx^2 \pm K = y^2$ ಎಂಬುದರ ಉತ್ತರವಾದರೆ,
ಆಗ $x = 2\alpha\beta,\ y = \beta^2 + N\alpha^2$ ಎಂಬುದು $Nx^2 + K^2 = y^2$ ಎಂಬುದರ ಉತ್ತರ.

(iii) $x = \alpha,\ y = \beta$ ಎಂಬುದು $Nx^2 + K^2 = y^2$ ಎಂಬುದರ ಉತ್ತರವಾದರೆ,
ಆಗ $x = \dfrac{\alpha}{K},\ y = \dfrac{\beta}{K}$ ಎಂಬುದು $Nx^2 + 1 = y^2$ ಎಂಬುದರ ಉತ್ತರ.

ಮೇಲಿನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳು ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೬೪ರಲ್ಲಿ ಆಯ್‌ಲರ್ (Euler) ನಿಂದಲೂ, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೬೮ರಲ್ಲಿ ಲ್ಯಾಗ್ರಾಂಜ್ (Lagrange) ನಿಂದಲೂ ಮತ್ತೆ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟವು.

$Nx^2 + 1 = y^2$ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತನ ಪ್ರಕಾರ

$$N\alpha^2 \pm K = \beta^2$$

ಎಂಬ ಪರತ್ತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ α, K ಮತ್ತು β ಗಳನ್ನು ಅನುಭವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದುಕೊಂಡು. ನಂತರ $Nx^2 + 1 = y^2$ ಎಂಬುದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಅವನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕು.

m ಎಂಬುದು ಯಾವ ಪರಿಮೇಯ ಸಂಖ್ಯೆಯಾದರೂ ಸರಿಯೆ,

$$x = \frac{2m}{m^2 \sim N},\quad y = \frac{m^2 + N}{m^2 \sim N}$$

ಎಂಬುದರ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಕೊಟ್ಟವನು ಶ್ರೀಪತಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೩೯) ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದಿನ ಗಣಿತಜ್ಞರ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ Brouncker (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೫೭) ಎಂಬಾತನು ಮತ್ತೆ ಕಂಡುಹಿಡಿದನು.

ಶ್ರೀಧರ(ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೫೦)ನು ಮೇಲಿನ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ

$$x = \frac{2C(p^2 - q^2)}{N(p-q)^2 \sim C^2(p+q)^2},\qquad y = \frac{N(p-q)^2 + C^2(p+q)^2}{N(p-q)^2 \sim C^2(p+q)^2}$$

ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು.

ಧನ ಪೂರ್ಣಾಂಕಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತನು $N\alpha^2 - 4 = \beta^2$ ಎಂಬ ಉಪಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ

$$x = \tfrac{1}{2}\alpha\beta(\beta^2 + 3)(\beta^2 + 1),\quad y = (\beta^2 + 2)\left\{\tfrac{1}{2}(\beta^2 + 3)(\beta^2 + 1) - 1\right\}$$

ಎಂಬುದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

$p = \alpha\beta$ ಮತ್ತು $q = \beta^2 + 2$ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಾಕಿದರೆ, ನಾವು $x = \tfrac{1}{2}p(q^2 - 1),\ y = \tfrac{1}{2}q(q^2 - 3)$ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬರೆಯಬಹುದು.

ಈ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಆಯ್‌ಲರ್ ಮತ್ತೆ ಕಂಡುಹಿಡಿದನು.

$K=\pm 1,\ \pm 2$ ಅಥವಾ ± 4 ಆದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತನ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಬರುವ ಉತ್ತರಗಳು ಪೂರ್ಣಾಂಕವೆಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರೀಪತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ K ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಒಂದು ಬೆಲೆ ಇರುವಾಗ

$$N\propto^2 \pm K=\beta^2$$

ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ಮಾರ್ಗ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರ(ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೦)ನು ಮೇಲಿನದರ ಎರಡು ಪೂರ್ಣಾಂಕ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಒಂದು ಸರಳ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸಫಲನಾದನು. ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವನು ಚಕ್ರ-ವಾಳ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರನು

$$Nx^2+C=y^2$$

ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಜಯಗಳಿಸಿದನು.

ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಸಮೀಕರಣಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಬಿಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಫಲನಾದನು:

$$\text{(i)}\quad ax^2+bx+c=y^2,$$
$$\text{(ii)}\quad ax^2+bx+c=Ay^2+By+D,$$
$$\text{(iii)}\quad ax^2+by^2\pm c=Z^2,$$
$$\text{(iv)}\quad ax^2+bxy+cy^2=Z^2$$

ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಮೀಕರಣಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮುಗಿಸುವ ಮುನ್ನ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇನೆ:

ಎರಡನೆಯ ಭಾಸ್ಕರನು

$$ax^2+by^2+c=u^2$$
$$Ax^2+By^2+D=v^2$$

ಎಂಬ ಜೋಡಿಸಮೀಕರಣದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದನು.

ಅವನು

$$x^2+y^2-1=u^2$$
$$x^2-y^2-1=v^2$$

ಎಂಬ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, m, n ಮತ್ತು r ಎಂಬುವು ಯಾವ ಪರಿಮೇಯ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಾದರೂ ಸರಿಯೆ,

$$x=\frac{(4m^4+n^4)+r^2}{(4m^4+n^4)-r^2},\qquad u=\frac{2r(2m^2+n^2)}{(4m^4+n^4)-r^2},$$

$$y=\frac{4mnr}{(4m^4+n^4)-r^2},\qquad v=\frac{2r(m^2-n^2)}{(4m^4+n^4)-r^2},$$

ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

$r=S/t$ ಎಂಬುದಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಸಿಗುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉತ್ತರವನ್ನು Genocchi (ಕ್ರಿ.ಶ.೧೮೫೫) ಎಂಬಾತನು ಪಡೆದನು. ಇನ್ನೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು E. Clere (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೫೦) ಎಂಬಾತನು ಬಿಡಿಸಿದನು. ಇನ್ನೊಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಿಗುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ೧೯೦೨ರಲ್ಲಿ Drummand ಎಂಬಾತನು ಕೊಟ್ಟನು.

9. ಬ್ರಾಹ್ಮ-ಸ್ಫುಟ-ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸಂ. ಸುಧಾಕರ ದ್ವಿವೇದಿ, ಬನಾರಸ್, ೧೯೦೨.

10. ಕೋಲ್‌ಬ್ರೂಕ್ (Colebrooke)ನ *Algebra with Arithmetic and Mensuration from the Sancrit of Brahmagupta and Bhascara*, ಲಂಡನ್, 1817, ಪುಟ 137, ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ 2.

11. ಕೋಲ್‌ಬ್ರೂಕ್, ಹೇಳಿರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ.

12. ಬೀಜ-ಗಣಿತ, ಸಂ. ಸುಧಾಕರ ದ್ವಿವೇದಿ, ಬನಾರಸ್, 1888, ಪುಟಗಳು 6-7.

13. Martin Ohm, *Lehrbuch der niedern Analysis*, Vol. 1, Berlin, 1828, ಪುಟಗಳು 110, 112; *Der Geist der differential–und–Integral–Rechnung*, Erlagen, 1846, ಪುಟಗಳು 18, 76.

14. ಕೋಲ್‌ಬ್ರೂಕ್, ಹೇಳಿರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ.

15. ವೈದ್ಯ ಸಿ. ವಿ. ಅವರ *History of Sanskrit Literature*, Vol. 1, Poona, 1930, Sec 1, Chap. 2; Sec. 3. Chap. 7, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

ಅನುಬಂಧ

ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತದ ಹಲವು ಹೆಸರಾದ ಸಾಧನಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ

ರಾಮಾವತಾರ್ ಶುಕ್ಲ, ಎಂ.ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ. (ಲಂಡನ್),
ಗಣಿತದ ಅಸಿಸ್ಟೆಂಟ್ ಪ್ರೊಫೆಸರ್, ಪಾಟ್ನಾ ಕಾಲೇಜು, ಪಾಟ್ನಾ

I

ಪ್ರಾಚೀನ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಅನ್ವೇಷಣ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಇವುಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತದ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಶಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನ ದಲ್ಲಿ ನೀಲಕಂಠನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವನ ತಂತ್ರ-ಸಂಗ್ರಹ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೦೦) ದಲ್ಲಿ ಈಗ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಗ್ರಿಗರಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೭೧) ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ $\pi/4$ ನ ಶ್ರೇಣಿ ಇರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. π ನ ಹಲವು ಪರಿಮೇಯ ಉಪಸಮ ಬೆಲೆ (rational approximate values) ಗಳೂ ಕೂಡ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರು ನ್ಯೂಟನ್ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೃತ್ತದ ಚದುರಳತೆಯಷ್ಟೇ ಇರುವ ಸಮ ಚತುರಸ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕಡೆಯ ಪಕ್ಷ ೧೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಮೊದಲೇ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. π ನ ಹತ್ತಿರದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಭಾರತೀಯ ಉಪಾಯವು log 2ರ ಹತ್ತಿರದ ಬೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಕೊಡುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

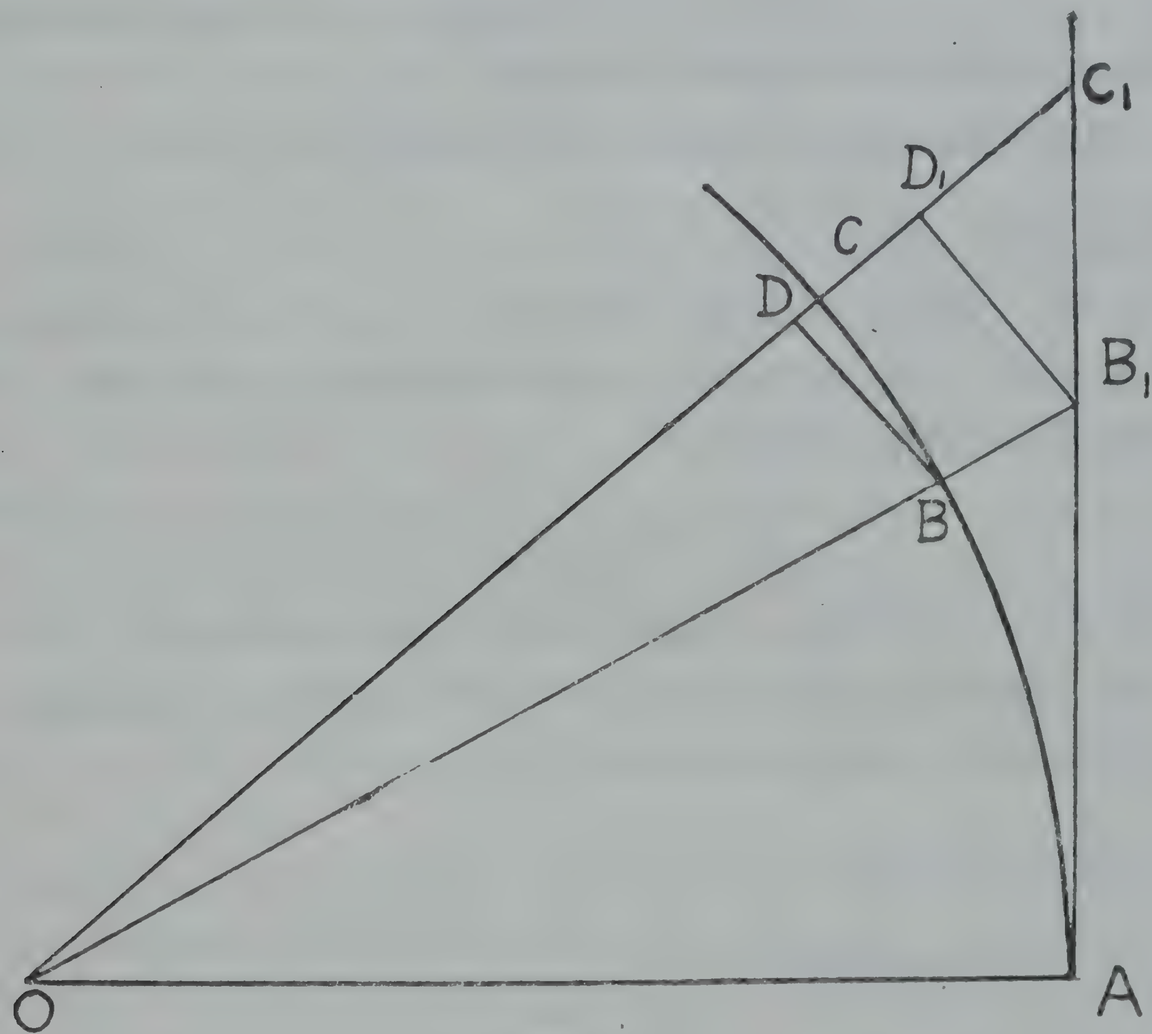
ಈ ಹತ್ತಿರದ ಬೆಲೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಪ್ರಕಟಿತ ತಂತ್ರ-ಸಂಗ್ರಹವೆಂಬ ಗ್ರಂಥ ದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಧನೆಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದೆ ನೀಲಕಂಠನಿಂದ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಫಲಿತಾಂಶ ಗಳೆಲ್ಲವೂ

$$\frac{\pi}{4} = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \dots$$

ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಹತ್ತಿರದ ಬೆಲೆಗಳ ಮತ್ತು ಮೇಲಿನ $\pi/4$ ನ ಶ್ರೇಣಿಯ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಸಾಧನೆ ಗಳಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೩೯) ನ ಯುಕ್ತಿ-ಭಾಷಾ ಎಂಬ (ಪ್ರಾಯಶಃ ಮದ್ರಾಸ್ ಗ್ರಂಥಾಲಯದಲ್ಲಿ ಜೋಪಾನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಗಣಿತ-ಯುಕ್ತಿ ಎಂಬುದರ ಮಲಯಾಳೀ ಭಾಷಾಂತರದ) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಸಾಧನೆಯ ರೂಪರೇಖೆಗಳನ್ನು ಮೂರು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಗ್ರಿಗರಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೭೧) ಯ ಪ್ರತಿಲೋಮ ಟ್ಯಾಂಜೆಂಟ್ (inverse tangent) ಇದರ ಶ್ರೇಣಿಗಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ $d\theta = \dfrac{d(\tan\theta)}{1+\tan^2\theta}$ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಆಯಿಲರ್ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೩೯) ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯದನ್ನು ರಾಬರ್‌ವಾಲ್ (Roberval — ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೩೪) ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಫರ್ಮಾ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೩೬) ಇವರು ಗಮನಿಸಿದರು. ಮೊದಲೆರಡು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆದದ್ದು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೩೯ಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಇರಬೇಕಾದುದರಿಂದ, ಅವುಗಳು ಯೂರೋಪಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ಮೊದಲೇ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದುವು ಎಂದಾ ಯಿತು. ಈ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ೧. O ವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಯೂ, ಏಕ ತ್ರಿಜ್ಯವಾಗಿಯೂ ಉಳ್ಳ ಒಂದು ವೃತ್ತದ ಕಂಸ BC ಆಗಿರಲಿ. ವೃತ್ತದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು A ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಎಳೆದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೇಖೆಯು OB, OC ಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ B_1, C_1 ಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸಲಿ; ಆಗ ಕಂಸ BC ಯ ಸುಮಾರಾದ ಬೆಲೆಯು $\frac{B_1C_1}{1+AB_1^2}$ ಎಂದಾಗುವುದು.



ಚಿತ್ರ ೨

ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯುಕ್ತಿ-ಭಾಷಾದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಾದ BC ಕಂಸವನ್ನು (ಚಿತ್ರ ೨ನ್ನು ನೋಡಿ) ತೆಗೆದುಕೊಂಡು BD, B_1D_1 ಗಳನ್ನು OC ಗೆ ಲಂಬವಾಗಿ ಎಳೆಯಲಾಗಿದೆ. ($\triangle OBD$, $\triangle OB_1D_1$) ಮತ್ತು ($\triangle B_1C_1D_1$, $\triangle OC_1A$) ಎಂಬ ಸಮರೂಪ ಜೋಡಿಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ

$$\frac{BD}{B_1D_1} = \frac{OB}{OB_1} = \frac{1}{OB_1}. \quad \frac{B_1D_1}{B_1C_1} = \frac{OA}{OC_1} = \frac{1}{OC_1} \text{ ಆಗಿ,}$$

$BD = B_1C_1/OB_1 \,.\, OC_1$ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ BC ಚಿಕ್ಕದಾದಾಗ

$$\text{ಕಂಸ } BC = (\text{ಸುಮಾರಾಗಿ})\ BD = (\text{ಸುಮಾರಾಗಿ})\ \frac{B_1C_1}{OB_1^2} = \frac{B_1C_1}{1+AB_1^2}.$$

ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ೨. $\tan^{-1} t = \lim_{n\to\infty} \sum_{r=0}^{n-1} \frac{t/n}{1+(rt/n)^2}, \ |\tan^{-1} t| \leqq \frac{\pi}{4}$

ಇದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಕಂಸದ ಒಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಎಳೆಯಲಾದ ಸ್ಪರ್ಶರೇಖೆಯು ಕಂಸದ

ಎರಡು ತುದಿಯ ತ್ರಿಜ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಭಾಗವನ್ನು ಮೊದಲು n ಸಮಭಾಗಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಪ್ರತಿ ಭಾಗಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ೧ನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು.

ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ೩. $$\lim_{n\to\infty}\frac{1}{n^{p+1}}\sum_{r=0}^{n-1} r^p = \frac{1}{p+1}$$

ಇದನ್ನು $p = 1, 2, 3, 4$ ಎಂಬ ಬೆಲೆಗಳಿಗೆ ಸಾಧಿಸಿ pನ ಎಲ್ಲಾ ಪೂರ್ಣಾಂಕ ಬೆಲೆಗಳಿಗೂ ಸರಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ೨ರ ಬಲಭಾಗದ ರಾಶಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ೩ನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಯುಕ್ತಿ-ಭಾಷಾದಲ್ಲಿ $\tan^{-1} t = t - \frac{t^3}{3} + \frac{t^5}{5} - \ldots\ldots |t| < 1$ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ; ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಬಾರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿರುವುದೆಂದರೆ ತಂತ್ರ-ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಣ-ಪದ್ಧತಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ. ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ೨ರಿಂದ ಈ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದರೆ

$$\theta = \int_0^\theta d(\tan\theta)\,[1 + \tan^2\theta]^{-1}.$$

ಎಂಬ ಸಂಬಂಧದ ಪದಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಸಮಾಸ ಕಲನ ಮಾಡಿದುದಕ್ಕೆ ಸಮ.

ಈಗ $\pi/4$ನ ಪರಿಮೇಯ ಉಪಸಮ ಬೆಲೆಗಳಿಗೆ ಬಂದರೆ ಯುಕ್ತಿ-ಭಾಷಾದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿತವಾಗಿರುವ ನೀಲಕಂಠನ ಈ ಮೂರು ಫಲಿತಾಂಶಗಳಿವೆ:

(1) $\frac{\pi}{4} =$ (ಸುಮಾರಾಗಿ) $1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \ldots \pm \frac{1}{n} \mp \frac{1}{2(n+1)}$,

(2) $\frac{\pi}{4} =$ (ಸುಮಾರಾಗಿ) $1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \ldots \pm \frac{1}{n} \mp \frac{(n+1)/2}{(n+1)^2+1}$,

(3) $\frac{\pi}{4} =$ (ಸುಮಾರಾಗಿ) $1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \ldots \pm \frac{1}{n}$

$$\mp \frac{\frac{(n+1)^2}{4} + 1}{\{(n+1)^2+4+1\}\frac{(n+1)}{2}}$$

ಈ ಹತ್ತಿರದ ಬೆಲೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದುದೇನೆಂದರೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಹತ್ತಿರದ ಬೆಲೆಗಳು ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಸೂತ್ರಗಳ ಸಾಧನೆಗಳು n^{-1} ಎಂಬ ಘಾತದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಕ್ರಮಗಳ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ [ಇವುಗಳ ಸವಿಸ್ತಾರ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಈ ಅನುಬಂಧದ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಈ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು: (1) "On the Hindu Quadrature of the Circle", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, N. S. Vol. 20, 1944; (2) "Gregory's Series in the Mathematical Literature of Kerala" (by M. Murar and Rajgopal), in *the Mathematics Student*, Vol. XIII, No. 3, Sept. 1945; (3) "A Neglected Chapter of Hindu Mathematics" (by Rajgopal), *Scripta Mathematica*, Vol. XV, Nos. 3–4, 1949; (4) "A

Consolidated list of Hindu Mathematical Works" (by K. Balagangadharam), Vol. XV, Nos. 3–4 of *The Mathematics Student*, 1947.]

II

ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಗಣಿತ ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪರಿಮಾಣ, ಸಂಖ್ಯೆ, ಸೊನ್ನೆ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಎಂಬ ಭಾರತೀಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುವು. ಕಣಾದ ಮಹರ್ಷಿಯಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ವೈಶೇಷಿಕ ಎಂಬ ಭಾವ ಸತ್ತಾವಾದ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವವಾದ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪರಿಮಾಣ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯಾ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ವಾಸ್ತವ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿದೆ. ಪರಿಮಾಣಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಮಮಹತ್ ಅಥವಾ ವಿಭು, ಮಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಪರಮಾಣು ಎಂಬ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ವೈಶೇಷಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳುವಾಗ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ವಾಸ್ತವವಾದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ [ಬೂಲ್ (Boole) ಬರೆದಿರುವ *Laws of Thought* ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "ಏಕ" ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ದೇವರನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ]. ಆದರೆ ಎರಡು ಮತ್ತಿತರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಏಕಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಬರುವಂತೆ ಜೋಡಿಸಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ (ಅಪೇಕ್ಷಾಬುದ್ಧಿಜನ್ಯ) ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ: ಮನಸ್ಸು ಎರಡು ಏಕಗಳನ್ನು "ಇದು ಒಂದು", "ಇದು ಒಂದು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಎರಡು ಎಂಬುದು ರಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾನಸಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಎರಡಾಗಲಿ, ಮೂರಾಗಲಿ, ಮತ್ತಾವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮೂಲಭೂತವಾದ ಏಕ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನಗಂಡ ಖ್ಯಾತ ಗಣಿತಜ್ಞ ಹಿಲ್‌ಬರ್ಟ್ (Hilbert) ಎಂಬಾತನು "ಏಕ"ವನ್ನು "ಕಲ್ಪನಾ-ವಸ್ತು" ಎಂಬುದಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಉಳಿದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅದರಿಂದ ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ನೋಡಿದರೂ ಕೂಡ ಬ್ರೌಅರ್ (Brouwer) ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಗಣಿತದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಏಕ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮತ್ತು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಪೂರ್ಣಾಂಕಗಳ ಶ್ರೇಣಿಗೆ ರಚನಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತಜ್ಞರ ಪೈಕಿ ಅಗ್ರಗಣ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೨೮) ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದನು. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ

(i) "ಎರಡು ಸಮ ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಮೊತ್ತ ಸೊನ್ನೆ" ಮತ್ತು

(ii) $0 \times (\pm a) = 0;\ (\pm a) \times 0 = 0;\ 0 \times 0 = 0.$

ಇಲ್ಲಿ (i)ರ ಪ್ರಕಾರ ಕೂಡುವಾಗ ಇತರೆಲ್ಲ ಸಂಖ್ಯೆಗಳೊಡನೆ ಸೊನ್ನೆಗಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಸಿಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು (ii)ರಲ್ಲಿ ಸೊನ್ನೆಯು ಇತರೆಲ್ಲ ಸಂಖ್ಯೆಗಳೊಡನೆ ಗುಣಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ವಿವರಣೆ (i) ಸೊನ್ನೆಯ ಇರುವಿಕೆಯು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. "ಮೊತ್ತ" ಎಂದರೆ ಕೂಡುವ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು ತರಲಾಗಿದೆ. ಆ ಪದವನ್ನು ಕಾರ್ಯದ ಫಲಿತಾಂಶ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ನಿಲ್ಲಲಾರದು. ವಿರೋಧ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯವಲ್ಲ.

ಈ ವಿವರಣೆಯ ಒಂದು ವಿಶೇಷತೆ ಹೀಗಿದೆ: ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತನ ನಂತರ ಕೊಂಚ ಕಡಮೆ ದರ್ಜೆಯ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಗಳಾದ ಗಣೇಶ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೪೫) ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೭೫) ಇವರುಗಳ ರೀತಿಯಲಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತನು ಸೊನ್ನೆಗೆ ಅರ್ಥ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿವರಣೆಯ ಬದಲು ಸಂಬಂಧಸೂಚಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಫಲಪ್ರಮಾಣವಾದಿಗಳು. ತರ್ಕದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ರಸೆಲ್ ರೀತಿಯ ಗಣಿತವೇದಾಂತಿಗಳು ಈ ವಿವರಣೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಗೊತ್ತಾದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ವಸ್ತುಗಳ ಅಂತಿಮ ರೀತಿನೀತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಬಂದಿದೆ. ತನ್ನ ಸಂಬಂಧಸೂಚಕವಾದ ಮತ್ತು ಫಲಪ್ರಮಾಣವಾದದ ಸೊನ್ನೆಯ ವಿವರಣೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತನು ಆಧುನಿಕ ಆಲೋಚನಾಪರರನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಾನೆ.

ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತದಲ್ಲಿ **ಅನಂತ** ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು "ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಭಾಗಿಸುವುದು" ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಭಾಗಿಸುವುದರ ವಿವರಣೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮಗುಪ್ತ, ಭಾಸ್ಕರ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮುಖ ಗಣಿತಜ್ಞರು ಭಾಗಾಕಾರವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಇಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ:

(i) $\frac{a}{0} = \infty$ (ಅನಂತ); ಇಲ್ಲಿ aಯು ಧನ ಅಥವಾ ಋಣ ಪೂರ್ಣಾಂಕ.

(ii) $\frac{a}{0} \pm \frac{b}{c} = \frac{a}{0} = \infty$, $\frac{b}{c}$ ಯು ಪರಿಮಿತಿ; ಮತ್ತು ಕಡೆಯದಾಗಿ

(iii) $\frac{a}{0} \pm \frac{b}{0} = \infty \pm \infty = \frac{a \pm b}{0} = \infty$.

ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ∞ಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧಸೂಚಕ ವಿವರಣೆ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಕಲನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪೂರ್ಣ ಚಿಹ್ನೆ—ಒಂದು ಪ್ರವಣತೆ (a tendency)—ಆಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿರುವ ∞ (ಅನಂತ) ವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈ ಅಂಕಗಣಿತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಕಲನದಲ್ಲಿ ಈ ಚಿಹ್ನೆಯು $x \to \infty$ (x ಅನಂತಕ್ಕೆ ಸಮೀಪಿಸುತ್ತದೆ) ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಬರೆದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ:

"ಚರರಾಶಿಯಾದ x **ಯಾವ** ಗೊತ್ತಾದ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನಾದರೂ ಮೀರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ." ∞ ಎಂಬುದಕ್ಕೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಅನಂತವನ್ನು ಅನಂತದಿಂದ ಕಳೆದರೆ ಅನಂತ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ($\infty - \infty = \infty$) ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೇಲೆ (iii) ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನಕೊಡಬೇಕು. ಸ್ಪಷ್ಟತ: ಅದು ಅರ್ಥರಹಿತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತದ ಆಧುನಿಕ ಗಣಿತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿವೆ. ಈಗ ಅನಂತ ಸಮುಚ್ಚಯವೆಂದರೆ ಅದರ ಒಂದು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಭಾಗದೊಡನೆ ಒಂದು-ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ (a one-one correspondence) ವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸಮುಚ್ಚಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಣೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ:

1, 2, 3, 4, 5, 6. 7....ಎಂಬ ಪೂರ್ಣಾಂಕಗಳ ಶ್ರೇಣಿ ಅನಂತ, ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಸಿಗುವ 2. 4. 6....ಎಂಬುದು ದತ್ತ ಶ್ರೇಣಿಯ ಒಂದು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ. ಅದೂ ಅನಂತ (ಏಕೆಂದರೆ ದತ್ತ ಶ್ರೇಣಿಯೊಡನೆ ಒಂದು-ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ): ಮತ್ತು ಉಳಿಯುವ 1, 3, 5. 7....ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ಅನಂತ ಶ್ರೇಣಿ.

ಅನಂತದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹಲವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ವೇದಾಂತದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ; ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ (5. 1) ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ: "ಅದು (ಅವ್ಯಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನ್) ಅನಂತ. ಇದು (ವ್ಯಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನ್) ಅನಂತ. ಅನಂತದಿಂದ ಅನಂತವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. (ವ್ಯಕ್ತ) ಅನಂತವನ್ನು (ಅವ್ಯಕ್ತ) ಅನಂತದಿಂದ ತೆಗೆದಲ್ಲಿ ಅನಂತವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ — ಪೂರ್ಣಸ್ಯ ಪೂರ್ಣಮಾದಾಯ ಪೂರ್ಣಮೇವಾವಶಿಷ್ಯತೇ (*Twelve Principal Upanisads*, Vol. II, p. 384, ಎಂಬ Dr. E. Roer ಅವರ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ನೋಡಿ).

ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರವಣತೆಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಕೊಂಚ ಅವಲೋಕಿಸಿ ಇದನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಎಫ್.ಎಸ್.ಸಿ. ನಾರ್ತ್‌ರಾಪ್ (F. S. C. Northrop) ತನ್ನ *The Meeting of East and West* ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ: ಪೌರಸ್ತ್ಯ ದೇಶಗಳು (ಭಾರತವೂ ಸೇರಿ) "ತಮ್ಮ ಭಾವಗಳ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆಯ. ಕೇವಲ ಅನುಭವಾತ್ಮಕವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವಭಾವದ ಮೇಲೆ. ನೇರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾದ ಅಂಶದ (ಅಭಿನ್ನ) ಪೂರ್ಣತೆಯ ಮೇಲೆ. ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿವೆ" (ಪು. 375): ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳು ಕಾರಣ ಪೂರ್ವಕ ತರ್ಕವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದ ಹೊರಟು ಕೇವಲ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅನುಭವಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ (ಪು. 294). ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ದೇಶಗಳ ನಾಗರೀಕತೆಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಗಣಿತದ ಸೊನ್ನೆ ಮತ್ತು ಅನಂತದ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗಳು. ಅಂಕಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಬೆಲೆಯ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಬೀಜಗಣಿತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಚಿಹ್ನೆಗಳು, ಬೀಜಗಣಿತ ಮತ್ತು ರೇಖಾಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಮಾಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (ಗ್ರೀಕರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದ ಎನ್ನುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು)—ಇವುಗಳ ಪ್ರವಣತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಭಾವನೆಯು ನ್ಯಾಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನ್ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದಲ್ಲಿ ನಾರ್ತ್‌ರಾಪ್ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪರ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಕೂಡ ಅರಿತು ನೋಡುವಷ್ಟೇ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಜ್ಞಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾದುದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಗ್ನವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಭಾವನೆಗಳು

(ಆ) ಇತರ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು

ಐತಿಹಾಸಿಕ:—ಇಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮುಖ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಘಟನಕಾಲದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲೆತ್ನಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನರ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಭಾಗ ಗ್ರಂಥಗತವಾಗದೆ, ಕೇವಲ ಕಂಠಪಾಠರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು, ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಹೊಂದುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ: ಆದಕಾರಣ ಇವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಾಲನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಮಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ.

ಅಥರ್ವವೇದದ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಪೂ. 800) ಕಾಲದಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. 14ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದವರೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಯಿತೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲೂ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ, ಲೋಹವಿದ್ಯೆ, ವನೌಷಧಿಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ಸಾಧನೆಗಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ: ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಫಲವನ್ನು ಅರಬ್ಬರ ಮುಖಾಂತರ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಪಡೆದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮೂಲಗಳು:–ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ ತತ್ತ್ವಗಳು ಅಡಗಿವೆ. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ: (1) ವಿಶ್ವವಿಕಾಸದ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಿಗೇ ಮೀಸಲಾದ ಸಾಂಖ್ಯ—ಪಾತಂಜಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ; (2) ಯಂತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ರಸಾಯನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೇ ವಿಶದೀಕರಿಸುತ್ತಾ ವಿಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ: (3) ಭೌತ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ನೆರವು ನೀಡದಿರುವ ವೇದಾಂತವೇ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವವಿಕಾಸ ಕ್ರಮವನ್ನು ಶಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೊರಟ ಅತಿ ಪುರಾತನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ-ಪಾತಂಜಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಒಂದು: ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ: ಆದುದರಿಂದ ವಿಶ್ವವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಇದನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ಘಟನಾವಳಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಭೌತಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ ಅನಂತವೂ ಅಸಮಾನವೂ ಅವಿನಾಶಿಯೂ ನಿರಾಕಾರವೂ ಆದ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಕೃತಿ. ಪರಿಮಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಅಪರಿಮಿತ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತ್ರೈಗುಣ್ಯಾತ್ಮಕವಾದುದು:

3) ಅಭಿವ್ಯಕ್ತತೆಯ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೂಲಗುಣ—**ಸತ್ವ.**

2) ವಿಘ್ನ, ನಿರೋಧಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು, ಚಲನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕ ಶಕ್ತಿ—**ರಜಸ್.**

3) ಜಡತ್ವವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಲು, ರಜೋಗುಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ದುಷ್ಪ್ರಾಬಲ್ಯ—**ತಮಸ್.**

ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪವೆಲ್ಲ ಚಲನಾತ್ಮಕ; ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಶಕ್ತಿಯೂ ಕೂಡ ಅಗೋಚರವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಲನೆಯ ಫಲ, ರಾಸಾಯನಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು, ತಾನು ಭಾಗವಹಿಸದೆ, ಉಲ್ಬಣಗೊಳಿಸುವ ದ್ರವ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಲು, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಲನಯಂತ್ರದಲ್ಲಿನ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಉಪಮಾನವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಆಸ್ಟ್‌ವಾಲ್ಡ್ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ.

ಗುಣರಹಿತವೂ ರೂಪರಹಿತವೂ ಆದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರುವ ವಿಭಾಗ, ಸಂಯೋಗಗಳಿಂದ ಭೌತಪ್ರಪಂಚವು ವಿಕಸಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ಫಲವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಜನ್ಮತಾಳುತ್ತದೆ. ತದನಂತರ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ ಮುಖೇನ ವಿಭಾಗ, ಸಂಯೋಗ ಹೊಂದಿ ಮನೋದ್ರವ್ಯವಾಗಿಯೂ (ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ, ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು) ಮತ್ತು ಅಣು ಪರಮಾಣುರೂಪವಾದ ಭೌತದ್ರವ್ಯವಾಗಿಯೂ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಭೌತದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಜಡವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ ಜೀವಿಗಳೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡಂತೆ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜಡಮಾನ ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿ ನಿತ್ಯತ್ವ:—ಅನಂತರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲೂ ನಾಶಮಾಡಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಡಮಾನ (ತಮಸ್) ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ (ರಜಸ್) ಗಳ ಮೊತ್ತವು ನಿಯತವಾಗಿದ್ದು, ಒಂದರ ಪರಿವರ್ತನದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಉದ್ಭವಿಸಬಲ್ಲದೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ; ಇದು ವಸ್ತು-ಶಕ್ತಿಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಆಧುನಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತಿ ನಿತ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನ ಸೂತ್ರಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚವು ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲೂ ವಿಕಸನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿರುವಾಗ ಶಕ್ತಿ ಮೊತ್ತವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಹೊಂದದ ಕಾರಣ, ಒಂದೇ ಮೂಲ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳೂ ರೂಪತಾಳಿವೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಕಾರಣಗಳ ಪರಂಪರೆ:—ಶಕ್ತಿಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ವಿಕಸನಕ್ರಮವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟನಿಯಮವನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣಭಾವಗಳು ಕೇವಲ ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳು; ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಕೆಲವುಕಾಲ ಚಲನಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಜಡಮಾನ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ, ಜಡವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಸ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಸ್ವಭಾವತಃ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಆಗಿದ್ದು, ವಂಶ ವಿಶೇಷಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವವಿಕಾಸವು ಸೃಷ್ಟಿ-ಲಯ, ಸಾದೃಶ್ಯ-ವೈದೃಶ್ಯ, ಸಂಯೋಗ-ವಿಯೋಗಗಳೆಂಬ ದ್ವಂದ್ವಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ-ಶಕ್ತಿರಾಶಿಗಳು ವಿಷಮಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಜೀವ, ಜಡ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುವು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮ.

ಸಾಂಖ್ಯ-ಪಾತಂಜಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಅಂತಿಮರಚನೆ (ತನ್ಮಾತ್ರಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ) ಬಹು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಣಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ: (1) ಮೂಲ ಭೂತವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಕಣಗಳು (ಭೂತಾದಿ), ಅಥವಾ ದ್ರವ್ಯದ ಸಮರೂಪವುಳ್ಳ ಮೂಲಮಾನಗಳು—ಇವು ಶಕ್ತಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಸಮಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವುಂಟು; (2) ಪರಮಾಣುಗಳಿಗಿಂತ ಸಣ್ಣಗಿದ್ದು ವಿವಿಧ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಕಣಗಳು (ತನ್ಮಾತ್ರ),

(3) ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ ರಸ, ಗಂಧಗಳ ಜ್ಞಾನಕೊಡುವ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರುವ ಐದು ವಿಧವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳು. ಈ ಸಂಯೋಗದ ಫಲವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆಕಾಶ (ether), ವಾಯು (air), ತೇಜಸ್ (fire), ಅಪ್ (water) ಮತ್ತು ಪೃಥ್ವಿ (earth) ಎಂಬ ಪಂಚಭೂತಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಹೆಚ್ಚು ಭೌತಸಮ್ಮತವೇ ಹೊರತು ರಾಸಾಯನಿಕ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ರಸಾಯನ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಬರುವ ಭೂತಪರಮಾಣುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನಾಗಲೀ, ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಇದು ಹೋಲುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮೂಲವಸ್ತುಗಳೆಂದೂ ಸಂಯುಕ್ತ ವಸ್ತುಗಳೆಂದೂ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿರುವ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮೂಲವಸ್ತುಗಳ ನಿಕಟವಾದ ಒಕ್ಕೂಟದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಸ್ತು ಉದ್ಭವಿಸುವುದೆಂದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂಲವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದಿತು.

ಭೌತವಿಜ್ಞಾನ:—ಯವನರಾಗಲೀ, ಭಾರತೀಯರಾಗಲೀ ಪ್ರಕೃತಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಜನಾಂಗಗಳೂ ತಮ್ಮ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲೂ, ವಿಧಾನದಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಸಮನಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ತಮ್ಮ ವಿಶಾಲವಾದ ಮನೋಭಾವದಿಂದ, ಭಾರತೀಯ ಭೌತವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಜ್ಞಾನವಿಭಾಗಗಳಿಗೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸ್ತು ವಿಭಜನೆಯಿಂದ ಅಣುಪರಮಾಣುಗಳಾಗುವುವೆಂದೂ, ಅಂತರ ಪರಮಾಣುಶಕ್ತಿ ಮುಖೇನ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗವಾಗಿ ಅಣುಗಳಾಗವುವೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಸ್ತು ರಚನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳಾದ ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕತ್ವ (elasticity), ಸಂಲಗ್ನತ್ವ (cohesion), ಅಪ್ರವೇಶತ್ವ (impenetrability), ಸ್ನಿಗ್ಧತ್ವ (viscosity), ದ್ರವತ್ವ (fluidity), ಸಚ್ಛಿದ್ರತ್ವ (porosity) ಮುಂತಾದವನ್ನು ಕಣಾದರೂ (ವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಥಾಪಕರು) ಜೈನರೂ, ಬೌದ್ಧರೂ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಕಾಲೀಕರೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಿಡದ ಬೇರುಗಳಿಂದ ಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಸಸ್ಯರಸ ಪ್ರವಾಹವನ್ನೂ, ಸಚ್ಛಿದ್ರ ಪಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ (ಮಡಕೆಯಂತಹವು) ದ್ರವಗಳು ನುಗ್ಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸುವುದನ್ನು ಲೋಮನಾಳಾ ಕರ್ಷಣೆಗೆ (capillarity) ಉದಾಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ; ಮತ್ತು ಕೊಳವಿಗಳಲ್ಲಿ ನೀರು ಏರುವುದನ್ನು ಗಾಳಿ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಸಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದ್ದಿತು.

ಚಲನತತ್ತ್ವ:—ಭಾರತೀಯ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲ ಪಂಥದವರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಣುಪರಮಾಣು ಚಲನೆಯೇ ಭೌತವಿಷಯಗಳಾದ ಶಬ್ದ, ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ಶಾಖಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಚಲನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಆಧುನಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಣದ ಸ್ಥಳಾಂತರವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದರು. ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕ ಚಲನೆಯೆಂದೂ ವೇಗ ಚಲನೆಯೆಂದೂ ದ್ವಿವಿಧ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಣಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಚಲನೆಯು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ, (1) ಅದು ಊರ್ಧ್ವ, ಅಧೋಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖಗಾಮಿಯಾದ ಸರಳರೇಖಾ ಚಲನೆಯೋ, ಅಥವಾ (2) ಭ್ರಮಣ, ಸ್ಪಂದನ ಚಲನೆಗಳಾಗಿ ಸದಾ ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟ ಹೊಂದುವ ವಕ್ರಚಲನೆಯೋ ಆಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಇವೆರಡು ಚಲನೆಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ 'ಗಮನ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ಅಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ತರಹ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರು: (1) ಪ್ರಯತ್ನ. (2) ಆಕರ್ಷಣ ಬಲಗಳಿಂದ ಗುರುತ್ವದ ಫಲವಾಗಿ ವಸ್ತುಚಲನೆ; ಇವನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ತಡೆಗಟ್ಟಬಹುದು. (3) ಸ್ಪಂದನ ಅಥವಾ ದ್ರವಗಳ ಅಧೋಮುಖ ಚಲನೆ.

(4) ಅನಿಲಗಳ ಚೆದರುವಿಕೆ; ಅಯಸ್ಕಾಂತದ ಆಕರ್ಷಣೆ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣ (ಅದೃಷ್ಟ) ಚಲನೆಗಳು. ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಬಲದ ಸ್ವರೂಪವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದಿತು; ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕಣದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅನೇಕಬಲಗಳ ಅಥವಾ ಚಲನೆಗಳ ಫಲಿತ ಚಲನೆಯನ್ನೂ ಅರಿತಿದ್ದರು. ಚಲನೆಯ ದಿಕ್ಕು ಒತ್ತಡ ಅಥವಾ ಆಘಾತದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದೆಂದೂ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದಿತು.

ಭಾರತೀಯರು ಅಳತೆಮಾಡಲು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಒರಟಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಖರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳಿಗೆ ಕಾಲ ದೇಶಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಿಸಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ತ್ರುಟಿ ಎಂಬ ಕಾಲ ಪರಮಾಣುವನ್ನು $\frac{1}{33750}$ ಸೆಕೆಂಡ್ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರು. ದೃಗೋಚರವಾಗುವ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕಣದ ಅಥವಾ ಬಿಸಿಲುಗೋಲಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡೂಕಾಣದ ಕಣದ ಗಾತ್ರವನ್ನು $\frac{1}{349525}$ ಅಂಗುಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಪರಮಾಣುವಿನ ಗಾತ್ರವನ್ನು $\pi(3.5)^{-1}\times 2^{-62}$ ಘನ ಅಂಗುಲಕ್ಕೂ ಕಡಮೆಯೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು; ಈ ಗಾತ್ರವು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಜಲಜನಕ ಪರಮಾಣುವಿನ ಗಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸರಿತೂಗುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ವಿಚಾರ. ವೇಗಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮೂಲಮಾನವನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಮಾಡದಿದ್ದರೂ, ಸರಾಸರಿ ವೇಗವನ್ನು $v=\frac{S}{t}$ $\left(\text{ವೇಗ} = \frac{\text{ಅಂತರ}}{\text{ಕಾಲ}}\right)$ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಂಗೀತ ಸ್ವರಗಳ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಅತಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಅಳತೆಮಾಡಿದರು; ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಗಳ ಚಲನೆಯನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿದರು. ಇದು ಚಲನಕಲನ (differential calculus) ಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯಾಯಿತು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಣದ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟವೇ ಚಲನೆಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಕಣದ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಲು ಮೂರು ಅಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅಳೆದು (ವಾಚಸ್ಪತಿ, ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 842) ಘನಜ್ಯಾಮಿತಿಗೆ (solid geometry) ಅಸ್ತಿಭಾರಹಾಕಿದರು. ಭಾರತೀಯರ ಬರೆವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿನ ವಿವಿಧ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅವರ ಭೌತ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕೆಳಗೆ ತಿಳಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಕಾಣಬಹುದು; ಆದರೆ ಈ ಭಾವನೆಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಆಧಾರವಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಾಖ: ೧. ಬೆಳಕು ಹಾಗೂ ಶಾಖವು ಒಂದೇ ದ್ರವ್ಯದ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು (ಕಣಾದ).

೨. ಬೆಳಕು, ಶಾಖಗಳು ಸ್ವಯಂಕಣ ಸ್ವರೂಪಗಳಾಗಿ, ಸರಳರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಸೂಸುತ್ತವೆ (ವಾಚಸ್ಪತಿ).

೩. ಬಾಷ್ಪೀಕರಣದಿಂದ (evaporation) ವಿರಳತೆ (rarefaction) ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ದ್ರವವು ಕುದಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಆವಿಯ ಒತ್ತಡವು ವಾತಾವರಣದ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಬೇಕು (ಶಂಕರಮಿಶ್ರ).

ಬೆಳಕು: ೧. ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಾರದರ್ಶಕ, ಪಾರದೀಪಕ ಮತ್ತು ಅಪಾರದರ್ಶಕಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೨. ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರತಿಫಲನ ಮತ್ತು ವಕ್ರೀಕರಣಗಳ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನೂ ಛಾಯೆಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಅರಿತು ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

೩. ಬೆಳಕಿನ ರಾಸಾಯನಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ (ಜಯಂತ).

೬. ಗಾಜನ್ನು ತಯಾರಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಹೊಳಪನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕೈಗಾರಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು; ಕೆಲವು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ತರಹೆ ಗಾಜನ್ನು ತಯಾರಿಸುವ ಕಲೆಯು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದಿತು.

೫. ವಿವಿಧ ಕನ್ನಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಸೂರಗಳು ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿದ್ದವು; ಸೂರ್ಯ ಕಿರಣಗಳ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣದಿಂದ ಇಂಧನವನ್ನು ಹೊತ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಶಬ್ದ:—ಶಬ್ದವನ್ನು ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರು: (1) ನಾದ, ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೌತಕಾರಣವಾದ ವಾಯುವಿನ ಗುಣ, (2) ಧ್ವನಿ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು (3) ಸ್ಫೋಟ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಶಬ್ದ. ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಪ್ರಸಾರವಾಗುವ ವಿಷಯವಾಗಿ, ಒಂದು ವಾದವು (ಶಬರಸ್ವಾಮಿನ್) ಹೀಗಿದ್ದಿತು: ನಾದವು ತರಂಗಚಲನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು, ಗಾಳಿಯ ಕಣಗಳ ಸಾಂದ್ರತೆ, ವಿರಳತೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಿನ ಅಘಾತದಿಂದ ಜನ್ಮತಾಳುವ ತರಂಗವು ಅನಂತರ ಕಣಗಳ ಮೇಲಾಗುವ ಅಘಾತಗಳಿಂದ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು. ಶಬ್ದವು ಉದ್ದ ಅಲೆ (longitudinal wave) ಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಾರ ವಾಗುವುದೆಂದೂ, ಈ ಪ್ರಸಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಂದ್ರತೆ ವಿರಳತೆಗಳು ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಬರುವುವೆಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದಿತು. ತರಂಗ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ನೀರು ಮುಂತಾದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳು ನೀಡ ಬಹುದಾದ ನಿರೋಧದಿಂದ ಶಬ್ದವು ತಲುಪಬಹುದಾದ ದೂರವನ್ನು ಗಣನೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯನ್ನು ಶಬ್ದದ ಪ್ರತಿಫಲನವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದ್ದಿತು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆಯೇ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯೂ ನಿಜವಾದ ಶಬ್ದವಲ್ಲವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದ್ದಿತು.

ಸಂಗೀತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳ ಶ್ರುತಿ ಭೇದದಿಂದಲೂ (ತಾರ ಮಂದ್ರಾದಿ ಭೇದ), ಅವುಗಳ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ (ತೀವ್ರ ಮಂದ್ರಾದಿ ಭೇದ) ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಗುಣ ಭೇದದಿಂದಲೂ ಶಬ್ದದ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಶ್ರುತಿ ಭೇದವನ್ನೂ ತೀವ್ರ ಮಂದ್ರಾದಿ ಭೇದವನ್ನೂ ಕಂಪನ ಸಂಖ್ಯೆ (frequency)ಯ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಂಗೀತದ ಸಲುವಾಗಿ 'ಶ್ರುತಿ' 'ಸ್ವರ' ಎಂಬೆರಡು ವಿಧವಾದ ನಾದಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರು. ಒಂದೇ ಕಂಪನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಶುದ್ಧ ವಾದ ಮೂಲನಾದವೇ ಶ್ರುತಿ; ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಶ್ರುತಿಯೊಡನೆ ಅನುರಣನ ನಾದಗಳೂ (partial tones) ಸೇರಿ ಸಂಗೀತದ ಸ್ವರವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತು ಪಡಿಸಿ, ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿದ್ದರು.[1]

ತಂತಿಗಳ ಸ್ಪಂದನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸೂತ್ರಗಳು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದವು; ನಾದದ ಶ್ರುತಿಯು ತಂತಿಯ ಉದ್ದದ ವಿಲೋಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುವುದು ಅವರಿಗೆ ಭಾಸವಾಗಿದ್ದಿತು.[2] ಒಂದು ಸ್ವರಕ್ಕೂ ಅದರ ಅಷ್ಟಮ ಸ್ವರಕ್ಕೂ (octave) ಸ್ಪಂದನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪ್ರಮಾಣವು 1:2 ಇರುತ್ತದೆ.[3]

ಅಯಸ್ಕಾಂತತ್ವ:—ಸೂಜಿಗಲ್ಲಿನಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಆಕರ್ಷಣೆ ಅಥವಾ ತೃಣಶಿಲೆಯಿಂದ ಒಣಹುಲ್ಲಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಸರಳ ಅಯಸ್ಕಾಂತೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಗಳು ತಿಳಿಯದೆ 'ಅದೃಷ್ಟ'ವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದಿತು. ಹಡಗುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ, ಹಲಗೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಅಪಾಯಕರವೆಂದು ಭೋಜ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1050) ನು ತಿಳಿದಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಅಯಸ್ಕಾಂತ ಶಿಲೆಗಳು ಅಂತಹ ಹಡಗುಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿ ತೊಂದರೆ ತಂದೊಡ್ಡಬಹುದೆಂಬ ಹೆದರಿಕೆಯಿದ್ದಿತು.

ಭಾರತೀಯ ಹಡಗುಗಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ ಹಡಗುಗಳಲ್ಲಿ, ಎಣ್ಣೆಯ ಮೇಲೆ ತೇಲುತ್ತಾ ಉತ್ತರದಿಕ್ಕನ್ನು ಸದಾ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದ "ಮತ್ಸ್ಯ ಯಂತ್ರ"ವೆಂಬ ಒಂದು ಸಾಧನೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಾಗರದ ದ್ವೀಪಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದವರು ಈ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ತಿಳಿದಿದ್ದಂತೆ ತೋರಿಸುವ ಆಧಾರಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಭಾರತೀಯರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ಭಾವನೆಯು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು; ಈ ರೀತಿಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಶತಮಾನಗಳು ಕಳೆದಮೇಲೆ ತನ್ನ ದ್ವಿವಿಧ ವಿದ್ಯುದ್ರಾಸಾಯನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರ್‌ಜೀಲಿಯಸ್ ಹೊರಗೆಡವಿದ್ದಾನೆ.

ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ:—ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಲ್ಲಾಗಲೀ ನಮ್ಮಲ್ಲಾಗಲೀ ರಸಾಯನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೊದಲುಮೊದಲು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೀಳು ಲೋಹಗಳನ್ನು ಬಂಗಾರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೇ ಗುರಿಯಾಗುಳ್ಳ ಕೇವಲ ರಸತಂತ್ರವಾಗಿ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಒಡನೆಯೇ ವೈದ್ಯಕಲೆಗೆ ನೆರವಾಗಿ, ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ಲೋಹವಿದ್ಯೆಗೂ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕಲೆಗಳಿಗೂ ಸಹಾಯವಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂಶೋಧಕರು ಅರಬ್ಬರಿಗೂ ಚೀಣೀಯರಿಗೂ ಗುರುಗಳಾದರು.

ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಸಾಯನ ವಿಜ್ಞಾನವು ವೈದ್ಯವಿದ್ಯೆಯ ಅನುವರ್ತಿಯಾಗಿ ಜನ್ಮತಾಳಿತು. ಆದರೆ, ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ತಾಂತ್ರಿಕ' ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ನೆರವಾಯಿತು. ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳು ರೋಗೋಪಶಮನ ಕಲೆಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ದೇವತೆಗಳಾದರು; ರೋಗೋಪಶಮನ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ವನೌಷಧಿಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ದೇವತೆಗಳ ಅಂತಸ್ತು ಲಭಿಸಿತು; ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸೋಮಲತೆಯ ರಸದಿಂದ ಅಮೃತತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದಿತು.

ಆರ್ಯುರ್ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಭಾರತೀಯ ವೈದ್ಯಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತರೂಪಕ್ಕೆ ತರಲಾಯಿತು. ವೈದ್ಯವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಚರಕ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಪೂ. 6ರಿಂದ 4ನೆಯ ಶತಮಾನ) ಮತ್ತು ಶಸ್ತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯಲ್ಲಿ **ಸುಶ್ರುತ** (ಕ್ರಿ.ಶ. ಪ್ರಾರಂಭ)—ಇವೆರಡೂ ಆ ಕಾಲದ ಉದ್ಗ್ರಂಥಗಳಾದವು. ಅಥರ್ವವೇದದ ಉಪಾಂಗವಾಗಿ ಆಯುರ್ವೇದವು ಜನಿಸಿ, ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಚರಕಮತ. ಅಥರ್ವ ವೇದದ ಉಪಾಂಗವಾಗಿ ಆಯುರ್ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿ (ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ) ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಯಿತೆಂದು ಸುಶ್ರುತರ ಅಭಿಮತ. ಚರಕನಿಗಿಂತಲೂ ಸುಶ್ರುತನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯೋಗಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವೀಕ್ಷಣಗಳೂ ಕಾಣಬರದಿದ್ದರೂ ಚರಕನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ. ರಸಾಯನ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಯುರ್ವೇದದ ಪಾತ್ರವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ರಾಸಾಯನಿಕ ದ್ರವ್ಯಗಳ ವಿಭಜನೆ-ಸಂಯೋಗ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ದ್ರವ್ಯಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರಾಸಾಯನಿಕ ಸಂಯುಕ್ತ ದ್ರವ್ಯಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಪಂಚಭೂತಗಳೇ (ಕ್ಷಿತಿ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್, ಮರುತ್ ಮತ್ತು ವ್ಯೋಮ) ಕಾರಣ; ಅಲ್ಲದೆ, ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭೂತ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಏಕ-ದ್ವ್ಯ-ತ್ರ್ಯ-ಚತರ್ ಮತ್ತು ಪಂಚ—ರೇಣುಕಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದರು. (ಇವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಡಾಲ್ಟನ್ನಿನ ದ್ವ್ಯ-ತ್ರ್ಯ-ಮತ್ತು ಚತುರ್ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಸಂಯುಕ್ತ ದ್ರವ್ಯಗಳ ರೀತಿ ಇವೆ).

ಕ್ಷಾರಗಳನ್ನು (alkali) ತಯಾರಿಸುವುದೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದೂ ವಿವರಿಸಲಾಗಿವೆ:

ಅವುಗಳಿಂದ ಚರ್ಮವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವುದು, ರಂಧ್ರಮಾಡುವುದು, ಸುಲಿಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ರೋಗಗ್ರಸ್ತ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ತೆಗೆದು, ಚರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಂಸಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ, ಕೀವನ್ನು ಇಂಗಿಸಿ, ರಕ್ತಸ್ರಾವವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು. ಕ್ಷಾರ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು, ಹೊರಗೆ ಲೇಪಿಸುವ ತೀಕ್ಷ್ಣಕ್ಷಾರಗಳೆಂದೂ (caustic alkalis) ಮತ್ತು ಸೇವಿಸುವ ಮೃದುಕ್ಷಾರಗಳೆಂದೂ (mild alkalis) ಎರಡು ಬಗೆಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದರು. ಸುಣ್ಣವನ್ನು ಮಿಶ್ರಮಾಡಿ ಮೃದು ಕ್ಷಾರವನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ವಿಷಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಜನ್ಯ, ಸಸ್ಯಜನ್ಯ, ಖನಿಜಜನ್ಯವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದರು. ಔಷಧಿಗಳನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು: ಒಂದು, ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಧಾತುಪುಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವ ಔಷಧ, ಮತ್ತೊಂದು, ಖಾಯಿಲೆಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವ ಔಷಧ. ದೀರ್ಘಾಯಸ್ಸು, ಶಕ್ತಿ, ಆರೋಗ್ಯ, ಧಾತುಪುಷ್ಟಿಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಯಾವೊಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನಾಗಲೀ ರಸಾಯನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ರಸಾಯನ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಭಸ್ಮೀಕರಣ (calcination), ಅಧಃಪಾತನ (distillation), ಸ್ವೇದನ (steam distillation), ಊರ್ಧ್ವಪಾತನ (sublimation), ಸ್ಥಿರೀಕರಣ (fixation) ಮುಂತಾದ ರಸತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರಾಗಿದ್ದರು. ಪತಂಜಲಿ, ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ರಾಸಾಯನಿಕ ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಜನೆಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಈ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪತಂಜಲಿಯು ತನ್ನ ಲೋಹಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಲೋಹವಿದ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ರಾಸಾಯನಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಲೋಹಗಳಿಂದ ಲವಣಗಳನ್ನೂ ಮಿಶ್ರಲೋಹಗಳನ್ನೂ ರಸಮಿಶ್ರಣಗಳನ್ನೂ ತಯಾರಿಸುವುದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ತಾಮ್ರ, ಸತು ಮುಂತಾದ ಲೋಹಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಗಂಧಕ ಸಂಯುಕ್ತ ಅದಿರುಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ಶುದ್ಧಮಾಡುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜಾಮ್ಲ (Aqua Regia) ವೆಂಬ ನೈಟ್ರಿಕ್, ಹೈಡ್ರೋಕ್ಲೋರಿಕ್ ಆಮ್ಲಗಳ ಮಿಶ್ರಣವನ್ನು (ಇದಕ್ಕೆ ಚಿನ್ನ, ಮಹಾರಜತಗಳನ್ನು ಲೀನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣವಿದೆ) ಕಂಡುಹಿಡಿದವನೆಂಬ ಖ್ಯಾತಿಯೂ ಇದೆ. ದುರದೃಷ್ಟದಿಂದ ಪತಂಜಲಿಯ ಗ್ರಂಥದ ಬಹುಭಾಗ ನಷ್ಟವಾಗಿ, ಅದರ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಮಾತ್ರ "ರಸಾಯನ" ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ. ಪತಂಜಲಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಲೋಹಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಗ್ರಂಥರಚನೆ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ತಂತ್ರಕಾಲದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1200) ರಚಿತವಾದ "ರಸಾರ್ಣವ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ರಾಸಾಯನಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಯಂತ್ರಗಳ (apparatus) ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ: ಲೋಹಗಳ 'ಮಾರಣ' ಅಂದರೆ ಲೋಹ ಸಂಯುಕ್ತಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸಲು ಬೇಕಾಗುವ ವಿವಿಧ ಯಂತ್ರಗಳ ವರ್ಣನೆ, ಮೂಸೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ವಿಧಾನ—ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲೋಹಜ್ವಾಲೆಗಳ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ; ತಾಮ್ರದಿಂದ ನೀಲಿಬಣ್ಣವೂ, ತವರದಿಂದ ಕರ್ಬುರವರ್ಣವೂ, ಸೀಸದಿಂದ ನಸುಬಣ್ಣವೂ, ಕಬ್ಬಿಣದಿಂದ ಕಂದುಬಣ್ಣವೂ ಆದ ಜ್ವಾಲೆಗಳು ತೋರುವುವು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾದರಸದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ ಇತ್ತು: ಅದರ ಶುದ್ಧೀಕರಣ ವಿಧಾನಗಳು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಮಾರಣಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ರಸಲವಣ, ರಸಕರ್ಪೂರ, ರಸಸಿಂಧೂರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1300ರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. 1550ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿರುವ 'ರಸರತ್ನ ಸಮುಚ್ಚಯ'ವು ಮುಖ್ಯವಾದ ವೈದ್ಯರಾಸಾಯನಿಕ ಗ್ರಂಥ: ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾದರಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದರಿಂದಾಗುವ ಅನೇಕ ಔಷಧಗಳ ತಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಭಾವ ಪ್ರಕಾಶ"ವೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ರಸಶಬ್ದವನ್ನು

ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ; ಪುಷ್ಪ ಫಲಾದಿಗಳ ರಸ ಅಥವಾ ಪಚನ ಕ್ರಿಯಾ ರಸವೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಲೋಹವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಪಾದರಸವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ರಸ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಉಂಟು.

ಆದಕಾರಣ, 'ರಸಾಯನ' ಎಂಬ ಪದವು ಪಾದರಸ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೋಹಗಳ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಹುವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ರಸವಿದ್ಯೆ (alchemy) ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇತ್ತು. ರಸರತ್ನ ಸಮುಚ್ಚಯವು ಖನಿಜ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಣಮಾಡಿದೆ. (1) ಅಷ್ಟರಸಗಳು: ಅಭ್ರಕ, ಸ್ವರ್ಣಮಾಕ್ಷಿಕ (pyrites), ಅದ್ರಿಜ (bitumen), ಮೈಲುತುತ್ಥ (blue vitriol), ರಸಕ (calamine) ಮುಂತಾದವು; (2) ಅಷ್ಟ ಉಪರಸಗಳು: (ಪಾದ ರಸದೊಂದಿಗೆ ಮಿಲನವಾಗುವುವು). ಗಂಧಕ, ಪಟಿಕ (alum), ಕಾಸೀಸ (green vitriol), ಹರಿತಾಳ (orpiment) ಮುಂತಾದವು; (3) ರತ್ನಗಳು: ಪಚ್ಚೆ, ವಜ್ರ, ನೀಲ ವೈಢೂರ್ಯ ಮುಂತಾದವು; (4) ಲೋಹಗಳು: ಚಿನ್ನ, ಬೆಳ್ಳಿ, ಕಬ್ಬಿಣ, ತಾಮ್ರ, ಸೀಸ, ತವರ; (5) ಕಂಚು, ಹಿತ್ತಾಳೆಗಳಂತಹ ಮಿಶ್ರಲೋಹಗಳು. ಆರು ಉಪ್ಪುಗಳು, ಮೂರು ಕ್ಷಾರಗಳು ಮತ್ತು ಖನಿಜಮಣ್ಣು—ಇವೆಲ್ಲಾ ಪೃಥ್ವೀ ದ್ರವ್ಯದ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವು. ಭಸ್ಮೀಕರಣ, ಅಧಃ ಪಾತನ, ಊರ್ಧ್ವಪಾತನ, ಸ್ವೇದನ ಮತ್ತು ಸ್ತಂಭನ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಉಪ್ಪಿನಿಂದ ರಸಕರ್ಪೂರವನ್ನೂ (mercury perchloride), ಗಂಧಕ, ಪಾದರಸಗಳಿಂದ ಹಿಂಗುಲವನ್ನೂ (sulphide of mercury), ಸ್ವರ್ಣಸಿಂಧೂರ, ರಸಸಿಂಧೂರಗಳನ್ನೂ ತಯಾರಿಸುವ ವಿಧಾನ ಗಳು ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ವಿವಿಧ ಶಾಖಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಯಿಸಬೇಕಾದಾಗ, ಖರ ಪಾಕ (strong heat), ಮಧ್ಯಮ ಪಾಕ (moderate heat) ಮತ್ತು ಮೃದು ಪಾಕ (low heat) ಗಳೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಶಾಖ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಯೋಗಶಾಲೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸೂಕ್ತ ಸಲಹೆಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವ ಸಾಧನ ಸಾಮಗ್ರಿ ಅಥವಾ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನೂ (apparatus) ಕಲ್ಪತ್ತು, ಕುಟ್ಟಣಿ, ಸಾರಸಂಗ್ರಾಹಕಗಳು, ಒಂದರಿ, ಮೂಸೆ, ಒಲೆ, ತಿದಿ, ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಾಂಡ್ಲೆ— ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಔಷಧಿಗಳು ಜಯಪ್ರದವಾಗಲು ಸಂಶೋಧಕರು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಜೀವನಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯರು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗಳಿಸಿದ್ದ, ರಾಸಾಯನಿಕ (ಜೈನ ರಾಸಾಯನಿಕ ವಿಷಯಗಳೂ ಸೇರಿ), ಖನಿಜಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಲೋಹ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಭಂಡಾರವನ್ನು ರಸರತ್ನ ಸಮುಚ್ಚಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿರುವ ಕಾರಣ, ಅದನ್ನು ಅಂದಿನ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಶ್ವಕೋಶವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಲೋಹವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು:–ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಆಭರಣಗಳ ತಯಾರಿಕೆ, ಕಬ್ಬಿಣ, ಸತು ಮತ್ತು ತವರ ಮುಂತಾದ ಲೋಹಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿತ ವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಲೋಹ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿದ್ದ ಕೈಚಳಕದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ ಕಥನ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉಕ್ಕಿಗೆ ಹದ ಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರು ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರಿಂದ ಪಾರಸೀಕರೂ, ಅವರಿಂದ ಅರಬ್ಬರೂ ಈ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತು, "ದಮಾಸ್ಕಸ್ ಅಲಗು"ಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುವ ಗುಟ್ಟನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ದೆಹಲಿಯ ಬಳಿ ಕುತುಂಬ್‌ಮಿನಾರ್ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವ ನಾಡುಕಬ್ಬಿಣ ಕಂಬವು 1500 ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದರೂ ತುಕ್ಕುಹಿಡಿಯದಿದ್ದು ಭಾರತೀಯರ ಮಹತ್ಸಾಧನೆಯ ಕುರುಹಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ನಿಂತಿದೆ. ಲೋಹಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿ, ಕರಗಿಸಿ, ಎರಕಹೊಯ್ಯುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಎರಕ ಹೊಯ್ದ ಉಕ್ಕಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ

ಇಂಗಾಲವನ್ನು ಬೆರಸುವುದು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದಿತು: ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಇಂಗಾಲವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ, ಕ್ರಮೇಣ ಹದಕೊಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾದ ಇಂಗಾಲವನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಹೊರತೆಗೆದು. ಸರಿಯಾಗಿ ಹದ ಬಂದೊಡನೆಯೇ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಕುಶಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರು. ರೋಮನ್ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕುಶಲ ಜನಾಂಗವೆಂದು ರೋಮನ್ನರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು: ಈಜಿಪ್ಟ್, ಪರ್ಷಿಯಾ ಮುಂತಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕೈಗಾರಿಕಾ ವಸ್ತುಗಳೂ ವ್ಯಾಪಾರೋತ್ಸಾಹವೂ ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಬಣ್ಣ ತೆಗೆಯುವುದು ಹಾಗೂ ಬಣ್ಣ ಹಾಕುವುದು, ಕ್ಯಾಲಿಕೊ ಮುದ್ರಣ, ಚರ್ಮ ಹದಮಾಡುವುದು, ಸಾಬೂನು, ಗಾಜು, ಉಕ್ಕು, ಮದ್ದು ಬಾಣಗಳು ಸಿಮೆಂಟ್ (ವಜ್ರಲೇಪ)—ಇವುಗಳ ತಯಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರು ಪ್ರವೀಣರಾಗಿದ್ದರು.

ವೈದ್ಯ ಮತ್ತು ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆ:—ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಇತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಂತೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಸಾಧನೆಗೆ ನೈಜ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಚರಕ, ಸುಶ್ರುತ ಎಂಬುವರು ಭಾರತೀಯ ವೈದ್ಯ ಮತ್ತು ಶಸ್ತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಮಹದ್ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು; ಚರಕನು ವೈದ್ಯವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸುಶ್ರುತನು ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿಪುಣರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಜ್ಞಾನಭಾಗಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, ಹಿಂದಿನ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ, ಕ್ರಮಬದ್ಧವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಸಂಚಿತವಾದ ಅನುಭವರಾಶಿಯಿಂದ ವೈದ್ಯ, ಶಸ್ತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಂದುದು ಅವರು ಸಾಧಿಸಿದ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯ. ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ ಶಸ್ತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕಲೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದ್ದಿತು: ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ಸಸ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಖನಿಜವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಔಷಧಗಳು ತಲೆದೋರಿದಂತೆಲ್ಲಾ ವನೌಷಧಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿತು; ಈ ಔಷಧಿಗಳ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ಹಾಗೂ ಔಷಧಾಲಯಗಳು ಇದ್ದವು: ಅಶೋಕನ ಅನೇಕ ಶಿಲಾಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗೂ ಪ್ರಾಣಿ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗೂ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಔಷಧಿಗಳ ತಯಾರಿಕಾ ಕ್ರಮದ ವಿವರಣೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಉಬ್ಬಸರೋಗಕ್ಕೆ ದತ್ತೂರಿ ಧೂಮಸೇವನೆಯೂ, ಪಾರ್ಶ್ವವಾಯು ಮತ್ತು ಅಜೀರ್ಣಕ್ಕೆ ವಿಷಮುಷ್ಟಿಯೂ ಔಷಧವೆಂದು ಐರೋಪ್ಯರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಅವು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದವು. ಪಾದರಸದ ಸೇವನೆಯನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿದವರು ಭಾರತೀಯರು; ವೈದ್ಯರು ರಸೌಷಧವನ್ನು (ಮಕರಧ್ವಜ) ಬಲವರ್ಧಕವೆಂದು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೇವನೆಯಿಂದ ನಿದ್ರೆ ತರುವ ಚೂರ್ಣಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲೇ ಸ್ಪರ್ಶ ಸುಪ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಔಷಧಿಗಳನ್ನೂ ತಯಾರಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಗೊತ್ತಿದ್ದವು.

ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಬಂದ ಭಾರತೀಯ ವೈದ್ಯಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಹಭಸ್ಮಗಳ ಸೇವನೆಯು ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸ್ವರ್ಣಭಸ್ಮ (ಚಿನ್ನ), ರಸಸಿಂಧೂರ (ಪಾದರಸ), ರಜತಭಸ್ಮ (ಬೆಳ್ಳಿ) ಮುಂತಾದವು ಬಹು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಔಷಧಗಳು. ಔಷಧಿಗಳ ತಯಾರಿಕೆಯಲ್ಲೂ, ಅವುಗಳ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯರ ಖ್ಯಾತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸ್, ರೋಮ್‌ಗಳಿಗೂ ಹರಡಿದ್ದಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈದ್ಯ ಪಿತಾಮಹನೆಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಹಿಪ್ಪೊಕ್ರಾಟೀಸ್ (ಕ್ರಿ.ಪೂ. 450) ಎಂಬಾತನಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಔಷಧ ವಸ್ತುಗಳಾದ ಮೆಣಸು, ಏಲಕ್ಕಿ, ಶುಂಠಿ, ದಾಲ್ಚಿನ್ನಿ, ಸೋನಾಮುಖಿ ಮುಂತಾದವು ಗೊತ್ತಿದ್ದವು; ಅಲ್ಲದೆ ಭಾರತೀಯ ಔಷಧಾಲಯ

ಗಳಲ್ಲಿ ತಯಾರಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಔಷಧಗಳು ಗ್ರೀಸ್ ಹಾಗೂ ಗ್ರೀಕೋ-ರೋಮನ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಭಾರತೀಯ ವೈದ್ಯರನ್ನು ಬಾಗ್ದಾದ್‌ನ ಅರಬ್ಬಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಕಮಾಡಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆಯು ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಪೂರ್ವ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಶಸ್ತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸಕರು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಇತ್ತು, ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದುದೆಂದೂ. ಊಹಾಪೋಹಗಳ ದೋಷಕ್ಕೆ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಹೆಸರು ಶಲ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬಂದಿದೆ; ಬಾಣ ಮತ್ತು ಇತರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೇಹದಿಂದ ತೆಗೆಯುವ ಕಲೆ; ಯುದ್ಧದಲ್ಲೂ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದಾದ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆ ಜನ್ಮತಾಳಿದ್ದಿರ ಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆಯನ್ನು ಇಂದಿನ ಶಸ್ತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದು ಅನುಚಿತವಾದರೂ, ಭಾರತೀಯ ಚಿಕಿತ್ಸಕರು ಸತ್ತ ಭ್ರೂಣವನ್ನು ಹೊರ ತೆಗೆಯುವುದರಲ್ಲಿಯೂ, ಅಂಗಾಂಗಗಳಿಂದ ಅನ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ವ್ರಣ, ಕುರು, ಊತ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಶಸ್ತ್ರಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಷ್ಣಾತ ರಾಗಿದ್ದರು. ಮೂಳೆಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಕೂಡಿಸುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಅಪಾಯಕರ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಶರೀರದ ಒಳಗಣ ರಚನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಮಾನವ ದೇಹವನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯವೆಂದು ಸುಶ್ರುತ ಪಂಥದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಶರೀರ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಂಗ ರಚನೆಯ ನಿಖರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಶಸ್ತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯ ವಶ್ಯಕವಾದ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ತೊಂದರೆಯಾಗದಂತೆ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ನಡೆಸಲು ನೆರವಾಗು ತ್ತಿದ್ದಿತು. ಕರಪತ್ರ, ಅರ್ಧಾಧರ, ಸೂಚೀ, ವೇತಸಪತ್ರ, ಶರಾರೀಮುಖ, ಚಿಮುಟ—ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ 127 ಉಪಕರಣಗಳು ಶಸ್ತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸಾಲಯದಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಶಸ್ತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮೇಣದ ಮಾದರಿಗಳು, ಕುಂಬಳಕಾಯಿ, ಸೌತೆಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸು ತ್ತಿದ್ದರು, ಮನುಷ್ಯ ಶರೀರದ ಮೆತುಮಾದರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪಟ್ಟಿಕಟ್ಟುವುದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡು ತ್ತಿದ್ದರು.

ಪಚನಕ್ರಿಯೆ. ಭ್ರೂಣಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರವೂ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವೂ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಪಂಚಭೂತಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಆಹಾರವು ಪ್ರಾಣವಾಯುವೆಂಬ ಜೀವ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಅನ್ನನಾಳ ಮುಖೇನ ತಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ; ಅದು ಜಠರದೊಳಗಿನ ಶ್ಲೇಷ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು. ಜಠರರಸದಿಂದ ಆಮ್ಲೀಕೃತ ವಾಗಿ. ಸಮಾನ ವಾಯುವಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಪಿತ್ತಾಶಯಕ್ಕೆ (ಗ್ರಹಣಿಗೆ) ದೂಡಲ್ಪಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿಂದ ಆಮ ಪಕ್ವಾಶಯವನ್ನು ಸೇರುತ್ತದೆ. ಅನ್ನಾಮ್ಲವು ಪಿತ್ತರಸದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ರಸರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ: ಅಂಗ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಪೃಥ್ವೀ ಅಂಶವೂ. ಚೈತನ್ಯಪ್ರದವಾದ ವಾಯು ಅಂಶವೂ ಚಿತ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಕಾಶಾಂಶವೂ ಈ ರಸದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿವೆ. ಪ್ರಾಣ ವಾಯುವೆಂಬ ಜೀವ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ, ರಸದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭಾಗವು ಒಂದು ಧಮನಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಮೊದಲು ಹೃದಯಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿಂದ ಪಿತ್ತಕೋಶಕ್ಕೂ ನುಗ್ಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ರಸದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭಾಗವು ಪಿತ್ತರಸದ ವರ್ಣವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ರಕ್ತವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದು ತ್ತದೆ. ರಸದ ಬಹುಭಾಗವು ವ್ಯಾನವಾಯುವೆಂಬ ಜೀವಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಶರೀರದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಯು, ಶ್ಲೇಷ್ಮಗಳ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ರಕ್ತವು ಮಾಂಸವಾಗಿ, ಅದರ

ಸೂಕ್ಷ್ಮಭಾಗವು ವಾಯು ಮತ್ತು ಜೈವಿಕ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮೇದಸ್ಸಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅಪ್ ಅಂಶವು ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇದಸ್ಸಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭಾಗವು ಮಜ್ಜರೂಪವಾಗಿ, ವಾಯುವಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಶಾಖೋತ್ಪತ್ತಿಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ, ಅನಂತರ ಶುಕ್ರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿ ಶುಕ್ರಧರ ವೃಷಣದ್ವಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ರದಿಂದ ಓಜಸ್ (ಶಕ್ತಿ) ಉದ್ಭವಿಸಿ, ಹೃದಯವನ್ನು ಹೊಕ್ಕು, ಶರೀರವನ್ನೆಲ್ಲಾ ವ್ಯಾಪಿಸಿ, ಜೈವಿಕ ಕ್ರಿಯಾ ಚಕ್ರ ಪುನಃ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಸಿರೆ, ಧಮನಿ ಮತ್ತು ಸ್ರೋತಗಳಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಚಲನೆಯಾಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದಿತು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ-ಅಶುದ್ಧ ರಕ್ತನಾಳಗಳೂ ನರ ಗಳೂ ಗ್ರಂಥಿನಾಳಗಳೇ ಮುಂತಾದವೂ ಸೇರಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಹೃದಯದಿಂದ ಅಶುದ್ಧ ರಕ್ತವು ಧಮನಿ ಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಪಿತ್ತಕೋಶದತ್ತ ಪ್ರವಹಿಸುವುದೆಂದೂ, ಶುದ್ಧರಕ್ತವು ಸಿರೆಗಳ ಮುಖೇನ ಪ್ರವಹಿಸುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದ್ದಿತು. ಚರಕ, ಸುಶ್ರುತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಸಿರೆ, ಧಮನಿಗಳ ರಚನಾವಿಚಾರವು ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ತಿಳಿಸಲು ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಎಲ್ಲ ಸಿರೆಗಳೂ ಶರೀರಕ ದ್ರವಗಳ ಪ್ರವಾಹವಿಲ್ಲದ ಧಮನಿಗಳೂ ಮೆದುಳುಕೋಶದ ನರಗಳಾಗಿ, ಹೃದಯದಿಂದ ಕಪಾಲದತ್ತ ತೆರಳುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮ ದಂಡವಲ್ಲಿರುವ ಸುಷುಮ್ನಾ ನಾಡಿಯು ಎರಡು ನರವ್ಯೂಹಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ, ಎಡಬಲ ಭಾಗ ಗಳಿಗೆ ಕವಲೊಡೆದು, ಇಡ ಮತ್ತು ಪಿಂಗಳ ಎಂಬ ನಾಮಾಂಕಿತವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಏಳನೂರು ನರಗಳಲ್ಲಿ, ವಿವಿಧ ಚಲನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾದವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಚರಕ ಮತ್ತು ಸುಶ್ರುತಗಳಲ್ಲಿ ವಾಯುಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಅಂಗಚಲನೆಗೂ, ಮನೋ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಪ್ರಮುಖ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ ಮತ್ತು ಭ್ರೂಣದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಅವುಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ವಾಯುಗಳು ಐದು ವಿಧ. (i) ವಾಕ್‌ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಉಚ್ಛ್ವಾಸ, ನಿಶ್ವಾಸವನ್ನೂ ಕೆಮ್ಮು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಾಂಸಖಂಡಗಳನ್ನೂ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ **ಪ್ರಾಣವಾಯು;** (ii) ಶುದ್ಧೀಕರಣಾಂಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿ ಸಿದ **ಅಪಾನವಾಯು;** (iii) ಮಾಂಸಖಂಡಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ **ವ್ಯಾನವಾಯು;** (iv) ಜೈವಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಶರೀರ ಶಾಖವನ್ನು ಏಕರೀತಿಯಾಗಿಡಲು ಸಹಕರಿಸುವ **ಸಮಾನ ವಾಯು** ಮತ್ತು (v) ಶರೀರದ ಸಕಲ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೂ ಸಮಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿಸಿ, ಅವಯವಗಳ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ **ಉದಾನವಾಯು**—ಹೀಗೆ ಐದು ವಿಧವಾದ ವಾಯುಗಳು ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಶುಕ್ರಾಣು ಅಂಡಾಣುವನ್ನು ಸೇರಿ, ದೇಹ ಶಾಖದಿಂದ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಪದರದಿಂದ ಪದರವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿ ಅಂಗರಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಸಾಯನಿಕ ಅಥವಾ ಜೈವಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಅನ್ನರಸವು ರಕ್ತವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು, ಅದರಿಂದ ಮಾಂಸ, ಮೇದಸ್ಸು, ಅಸ್ಥಿ, ಮಜ್ಜ ಮುಂತಾದವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಭ್ರೂಣದಲ್ಲಿ ತಲೆ, ಕೈಕಾಲುಗಳು ಮೂರನೆಯ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು, ನಾಲ್ಕನೆಯ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಮೂಳೆ, ಅಸ್ಥಿರಜ್ಜು, ಉಗುರು, ಕೂದಲುಗಳು ಆರನೆಯ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಲಿಂಗಭೇದವು ಎರಡನೆಯ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಬರುವುದೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದ್ದಿತು.

ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು:—ಇಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಇತ್ತೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅವರ ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಣ—ಆಹಾರ ಸಮಸ್ಯೆ; ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣ—ಖಾಯಿಲೆಯನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಿ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ

ವನೌಷಧಿಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಚರಕ, ಸುಶ್ರುತಗಳಲ್ಲಿ ಸಸ್ಯವರ್ಗವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ: (i) ಹೂವಿಲ್ಲದೆ ಹಣ್ಣು ಬಿಡುವ ಗಿಡಗಳು ಅಥವಾ ವನಸ್ಪತಿಗಳು, (ii) ಹೂ, ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ ಗಿಡಗಳು ಅಥವಾ ವಾನಸ್ಪತ್ಯಗಳು, (iii) ಹಣ್ಣುಬಿಟ್ಟು ಒಣಗುವ ಮೂಲಿಕೆಗಳು ಅಥವಾ ಔಷಧಿಗಳು ಮತ್ತು (iv) ಹರಡುವ ಕಾಂಡಗಳುಳ್ಳ ಇತರ ಮೂಲಿಕೆಗಳು ಅಥವಾ ವೀರುಧಗಳು. ಕೊನೆಯ ಪಂಗಡದಲ್ಲಿ. (i) ಲತೆಗಳು ಮತ್ತು (ii) ಗುಲ್ಮಗಳೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಗುಲ್ಮಗಳೆಂದರೆ, ದಾರುಮಯ (Cartaceous) ಕಾಂಡಗಳುಳ್ಳ ಕುರುಚಲು ಮೂಲಿಕೆಗಳು. ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದರು ತೃಣಗಳನ್ನೂ ಅವತಾನಗಳನ್ನೂ ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮರಗಳಂತಿರುವ ಕುರುಚಲು ಗಿಡಗಳೂ ಅವತಾನದ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿವೆ.

ಪರಾವಲಂಬಿ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಅಮರಸಿಂಹನು ಲತೆಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಮರದಿಂದ ಜೋಲು ಬೀಳುವ ಬಿಳಲುಗಳು (ಅವರೋಹಗಳು) ಅಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆಕಾಶವತಿಗಳೆಂಬ ಅಂತರಿಕ್ಷ ಲತೆಗಳೂ ಪ್ಲವಗಳೆಂಬ ನಿಂತ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ತೇಲುವ ಜೊಂಡುಗಳೂ, ಶೈವಲಗಳೆಂಬ ಪಾಚಿ ಮತ್ತು ಕಲ್ಲುಹೂಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜಾತಿಯವೆಂದು ಭಾರತೀಯ ವನೌಷಧಿಯಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಸಸ್ಯಾವಯವ ವಿಜ್ಞಾನ:–ಜೀವಂತ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಸಾವು, ನಿದ್ರೆ, ಜಾಗ್ರತಾವಸ್ಥೆ, ರೋಗರುಜಿನಗಳು, ಅಮಲು, ಅನುಕೂಲ ಕಡೆಕಡೆಗೆ ಬೆಳೆಯುವುದು, ಅನಾನುಕೂಲವಾದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದು–ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಉದಯನನು ಸಸ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಸೂರ್ಯಮುಖಿ ಹೂಗಳು ಸೂರ್ಯಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಚಲಿಸುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಸಸ್ಯಕ್ರಿಯೆಗಳು ಈತನ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದ್ದವು. ಷಟ್‌ದರ್ಶನ ಸಮುಚ್ಚಯ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1350) ದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತಾ ಗುಣರತ್ನನು ಸಸ್ಯಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ: (1) ಬಾಲ್ಯ, (2) ಕ್ರಮವಾದ ಬೆಳೆವಣಿಗೆ, (3) ಜಾಗ್ರತ್. ಸುಷುಪ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಾಗೂ ಉತ್ತೇಜನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿವಿಧ ಚಲನೆಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರಗಳು, (4) ಗಾಯದಿಂದ ಬಾಡುವುದು, (5) ನೆಲದ ಗುಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಹಾರ ಸೇವನೆ, ಮತ್ತು (6) ರೋಗಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು. ಹೂವಿಲ್ಲದೆ ಫಲಬಿಡುವ ವನಸ್ಪತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೂಬಿಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಿತು (ವರಾಹಮಿಹಿರ). ಸಸ್ಯಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಬೆಳೆವಣಿಗೆ, ಜೀವನಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಂದಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ತಿಳಿಸಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರದಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದು.

ಹಾರೀತ:—ಓ ಋಷಿಯೇ ! ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಗರ್ಭಧಾರಣೆ ಏಕೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ? ಅಥವಾ ಈ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಫಲ, ಪುಷ್ಪಗಳೇಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ? ಸಸ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಫಲೋತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲೇಕೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ?

ಆತ್ರೇಯ:—ಎಲ್ಲ ಸಸ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶಿವ, ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತದೆ; ಅಂದರೆ, ಸಂತತಿ ಬೆಳೆಸುವ ಪುಂ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಅಡಗಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಾಯೀ ಗುಣವುಳ್ಳ ಶಿವಾಂಶವನ್ನು ಪುರುಷನೆಂದೂ ಪ್ರೇರಕ ಗುಣವುಳ್ಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದೂ ಮಹಾತ್ಮನಾದ ನೀನು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಸಸ್ಯಗಳಿಗೆ ಗುಪ್ತವಾದ ಅಂತರಾತ್ಮವೊಂದಿರುವುದೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವುಂಟೆಂದೂ,[5] ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವಿರುವುದೆಂದೂ[6] ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಾರಿರುತ್ತವೆ.

ಸಸ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸುವ ವ್ಯವಸಾಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯು ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನದಿಗಳಿಂದ ನೀರಿನ ಸರಬರಾಜು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಅಂದಿನ ಋಷಿಗಳು ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಪವಿತ್ರವೂ ಮಾನ್ಯವೂ ಆದ ಒಂದು ಕಸಬೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ವ್ಯವಸಾಯ ದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಭಿರುಚಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಾಕಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾದ ಅಭಿರುಚಿಯುಂಟಾಯಿತು. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ವ್ಯವಸಾಯವು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಂದುವರಿದು ಉತ್ತಮಗೊಂಡಿತು. ವ್ಯವಸಾಯವು ಸರಕಾರದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಾಂಗವಾಗಿ, ಒಬ್ಬ ಮೇಲಧಿಕಾರಿಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆಡಳಿತಕ್ಕೊಳ ಪಟ್ಟಿದ್ದಿತು; ಬಿತ್ತನೆ ಕಾಳಿನ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದ, ಧಾನ್ಯರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಕೂಲಿಯವರ ಆಡಳಿತ ಇವೆಲ್ಲಾ ಅವನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಕೃಷಿಪರಾಶರ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ಒಂದನೆಯ ಶತಮಾನ) ಎಂಬ ಒಂದು ಅಮೂಲ್ಯ ಗ್ರಂಥವು ಭತ್ತದ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ; ಅಲ್ಲದೆ, ವ್ಯವಸಾಯದ ಇತರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾ, ಹವಾಮಾನ ವೀಕ್ಷಣೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದ ಕೃಷಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುನ್ನಡೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಜಮೀನು ಸಾಗುವಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ: ಹೇಮಂತ ಋತುವಿನ ಕೃಷಿಯು ಸ್ವರ್ಣದಾಯಕ; ವಸಂತ ಋತುವಿನ ಆರಂಭವು ತಾಮ್ರರೂಪಕ; ಗ್ರೀಷ್ಮಋತುವಿನ ಉಳುಮೆ ಕೇವಲ ಧಾನ್ಯಪ್ರದಾಯಕ; ಆದರೆ, ವರ್ಷ ಋತುವಿನ ಕೃಷಿಯು ದಟ್ಟ ದಾರಿದ್ರ್ಯದಾಯಕ.

ಬಿತ್ತನೆ, ನಾಟಿ, ಕುಯಿಲು ಮುಂತಾದವಕ್ಕೂ ಈ ತೆರನಾಗಿ ಮಾರ್ಗ ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರ:—ಭಾರತೀಯರು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ; ಅದರಲ್ಲೂ ಆಹಾರವಿಜ್ಞಾನ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಲಲಿತಕಲೆ ಮತ್ತು ಮತಾಚಾರಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೀವನಕ್ರಮ, ವಾಸಸ್ಥಾನ, ವನಮೃಗಗಳ ಗುಣಗಳು, ಪಳಗಿಸಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು—ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಿತು. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಧವಿಧ ವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಚರಕನು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ:

(1) ಗರ್ಭಾಶಯದಿಂದ ಜನಿಸುವ **ಜರಾಯುಜ** (ಮನುಷ್ಯ, ಚತುಷ್ಪಾದಿಗಳು).
(2) ಮೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಜನಿಸುವ **ಅಂಡಜ** (ಮೀನು, ಸರೀಸೃಪಗಳು, ಪಕ್ಷಿಗಳು).
(3) ತನುವಿನಿಂದ ಜನ್ಮತಾಳುವ **ಸ್ವೇದಜ** (ಹುಳುಗಳು, ನೊಣ, ಸೊಳ್ಳೆ).
(4) ಸಸ್ಯಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವ **ಉದ್ಭಿಜ್ಜ**.

ನಿರ್ಲಿಂಗ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕ್ಷುದ್ರ ಜಂತುಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವುಗಳನ್ನು ಮೂಳೆಗಳಿಲ್ಲದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಂದು (ಅನಾಸ್ಥಿಕ) ನಿರೂಪಿಸಿ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರಕ್ತ ಇವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ (ಏಷಾಂ ಸ್ವಂ ಶೋಣಿತಂ ನಾಸ್ತಿ), ಬಹು ಸಂತಾನೋತ್ಪಾದಕವೆಂದೂ, ಇವುಗಳನ್ನು ತುಳಿದು ನಾಶಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಬಗೆಬಗೆಯ ಮಾಂಸಗಳನ್ನು ಆಹಾರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಚರಕನು ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಪ್ರಯೋಜನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವರ್ಗೀಕರಣಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಸುಶ್ರುತ,

ನಾಗಾರ್ಜುನರು ವಿಷವಿಜ್ಞಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರೀಸೃಪಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ ಈ ಪಂಥದವರು ಆರು ಜಾತಿಯ ಇರುವೆಗಳನ್ನೂ, ಆರು ಜಾತಿಯ ನೊಣಗಳನ್ನೂ, ಐದು ಜಾತಿಯ ಸೊಳ್ಳೆಗಳನ್ನೂ, ಮೂವತ್ತು ಜಾತಿ ಚೇಳುಗಳನ್ನೂ ಹದಿನಾರು ಜಾತಿ ಜೇಡಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಹು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭಾರತೀಯ ಶಸ್ತ್ರವೈದ್ಯರು ಜಿಗಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾರಣ, ಅವುಗಳ ಜಾತಿಗಳು, ವಾಸಸ್ಥಾನಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ವಿಧಾನ—ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸುಶ್ರುತನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ಜ್ಞಾನಭಂಡಾರವು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಪಾರ ಆಸಕ್ತಿಯ ಕುರುಹಾಗಿದೆ. ಪಶುವೈದ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬಹು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಣಬಹುದು. ಯಜ್ಞಪಶುಗಳಾದ ಮೇಕೆ, ಕುರಿ, ಕುದುರೆ ಹಾಗೂ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಆನೆ—ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶಾರೀರಕ ರಚನೆಯು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದಿತು; ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ರೋಗ ರುಜಿನಗಳನ್ನು ಗುಣಮಾಡಲು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯಲಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥಿಭಂಗ, ಅಸ್ಥಿಗಳ ಸ್ಥಳಾಂತರಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವುದೂ, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಿವಿಧ ರೋಗಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವುದೂ, ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದಿತು.

ಉಪಸಂಹಾರ:—ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರು ವಿಜ್ಞಾನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಪಡೆದಿದ್ದುದು ಎದ್ದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ; ಯವನರೇ ಮುಂತಾದ ಮುಂದುವರಿದ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಅವರು ಸರಿದೂಗುತ್ತಿದ್ದರು. ದ್ರವ್ಯರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ, ಮೂಲವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗವನ್ನೂ, ಸಂಯುಕ್ತ ವಸ್ತುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನೂ ಭಾರತೀಯರೇ ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಭಾಷಾ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಖಚಿತವಾದ ಅಳತೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಸಲಕರಣೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮುನ್ನಡೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟಾದರೂ, ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಬಹು ವಿರಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರ ವಿಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವು ತಮ್ಮ ವೀಕ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿತ್ತೆಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜ್ಞಾನವಿಭಾಗದಲ್ಲೂ ಅದಕ್ಕೇ ಮೀಸಲಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಭಂಡಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿದ್ದರು. ಭೌತವಿಜ್ಞಾನ, ಗಣಿತ, ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರ, ವ್ಯವಸಾಯ ವಿಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಾಣಿಚಿಕಿತ್ಸೆ, ಶರೀರ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯವಿದ್ಯೆ—ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದಿತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪಂಥದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿದ್ದು ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶರೀರವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರು ಇತರರಿಗಿಂತ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆಹೋಗಿ ಶವಗಳನ್ನು ಶಸ್ತ್ರ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಶಸ್ತ್ರಪ್ರಯೋಗಗಳೂ ಹಾಗೂ ಗರ್ಭಿಣಿಯರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಶಸ್ತ್ರಪ್ರಯೋಗಗಳೂ ಭ್ರೂಣವಿಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದವು. ರೋಗ ಲಕ್ಷಣ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡ ನಿಖರವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವೀಕ್ಷಣೆಗಳಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು. ವಿಷಪ್ರಾಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಗೌರಿಪಾಷಾಣ (arsenic), ಪಾದರಸ, ಸೌವೀರ—ಮುಂತಾದ ವಿಷದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಔಷಧಗಳಾಗಿ ಸೇವಿಸಲು ವಿಧಿಸುತ್ತಿದುದು, ನೆರೆ ದೇಶಗಳಾದ ಪರ್ಷಿಯಾ ಮೆಸಪಟೋಮಿಯಾ, ಈಜಿಪ್ಟ್‌ಗಳ ಗಮನವನ್ನು

ಸೆಳೆದುದಲ್ಲದೆ, ಭಾರತೀಯ ವೈದ್ಯ ಮತ್ತು ಶಸ್ತ್ರಪ್ರವೀಣರ ಗೌರವವೂ ಹೆಚ್ಚಿ ಅವರಿಗೆ ಪರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಸ್ಕಾರವು ದೊರೆಯಿತು. ಭಾರತೀಯರು ಲೋಹವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕುಶಲತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದರು. ಅವರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮನೋಭಾವದ ಫಲವಾಗಿ ಕೈಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣತೆಯನ್ನೂ ಪಡೆದು, ಬಣ್ಣಗಳು, ಸುಗಂಧ ದ್ರವ್ಯಗಳು, ಔಷಧಿಗಳೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ತಯಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಸ್ಯಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಯಮಬದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೈದ್ಯವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯಗಳ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ನಡೆಸಿದ್ದ ವೀಕ್ಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವೈವಿಧ್ಯವೂ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪಂಗಡಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಅವುಗಳ ಬಾಹ್ಯಗುಣಗಳನ್ನೂ ಜೀವನವಿಧಾನವನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿತ್ತೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ಶಾರೀರಕ ರಚನೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ಕಾಣಿಕೆಗೆ ಸ್ಥಿರವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ ಎಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತರ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಹತ್ತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿರುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನಭಂಡಾರವು ಇತೋಪ್ಯತಿಶಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಕ್ರೋಢೀಕರಣವು ಮಾತ್ರ ಬಹುಕಾಲದ ಅನಂತರ ನಡೆಯಿತು.

ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಭಾರತೀಯರ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಇಂದಿನ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಧನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮನೋಭಾವ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಸಮನ್ವಯ—ಇವುಗಳಿಗೂ ಇಂದು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಭಯವಾಗಿ ಸಾರಬಹುದು.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ದ್ವಾವಿಂಶತಿ ವಿಧೊ ಮಂದ್ರೋ ಧ್ವನಿಃ ಸಂಜಾಯತೇಹೃದಿ—ಸಂಗೀತ ಸಮಯಸಾರ, I ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ ಶ್ರವಣಾನ್ ನಾದೋಽನುರಣನಂ ವಿನಾ: ಶ್ರುತಿರ್ ಇತ್ಯುಚ್ಯತೇ—ದಾಮೋದರ, ಸಂಗೀತದರ್ಪಣ, ಅಧ್ಯಾಯ 1, ಶ್ಲೋಕ 51.
2. ತಂತ್ರೀ ತಂತುಸ್ವರೂಪೋಜ್ಞೇಯ: ತದ್‌ದೈರ್ಘ್ಯಾವ್ಯಸ್ತಮಾನತ:—ಶೇಷ ಲೀಲಾವತಿ, "ಹಿಂದೂ **ಮ್ಯೂಸಿಕಲ್ ಸ್ಕೇಲ್**" ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ದೇವಲ ಅವರಿಂದ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿದೆ.
3. ಮಧ್ಯಸ್ಥಾನಸ್ಥ : ಷಡ್ಜ : ದ್ವಿಗುಣಸಮ:—ಶೇಷಲೀಲಾವತಿ.
4. ಹಾರೀತ ಸಂಹಿತಾ, ಶರೀರ ಸ್ಥಾನ, ಅಧ್ಯಾಯ 1, ಪುಟ 344 (ಸಂಪಾದಕರು: ಕಾಲೀಶ ಚಂ. ಸೇನ್. ಕಲ್ಕತ್ತ, 1807).
5. ಮನು ಸಂಹಿತಾ, I. 49.

6, 7. ಮಹಾಭಾರತ, ಶಾಂತಿಪರ್ವ.

8. "ಹೇಮಂತೇ ಕೃಷ್ಯತೆ ಹೇಮ, ವಸಂತೆ ತಾಮ್ರ ರೌಪ್ಯಕಂ ॥
ಧಾನ್ಯಂ ನಿಧಾಘ ಕಾಲೇತು, ದಾರಿದ್ರ್ಯಂತು ಘನಾಗಮೆ ॥"

ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳು

Sarton, George: *Introduction to the History of Science*, Vols. I and II (Carnegia Institution of Washington Publications, 1927).

Dampier, Sir William Cecil: *The History of Science* (Cambridge University Press, 1942).

Summer, W. L.: *Progress of Science* (Blackwell, Oxford, 1942).

Meyer, E.: *A History of Chemistry from the Earliest Times to the Present Day* (Macmillan, London, 1906)

Thorpe, Sir Edward: *Essays in Histo:ical Chemistry* (Macmillan, London, 1923).

Jeans: *The Growth of Physical Science* (Cambridge University Press, 1948).

Majumdar, G. P.: *Vanaspati: Plants and Plant Life as in Indian Treatises and Traditions* (Griffith Memorial Prize Essay, Calcutta University, 1927).

Mukhopadyaya, Girindranath: *History of Indian Medicine from the Earliest Ages to the Present Times*, Vols. 1, 2 and 3, by (Griffith Memorial Prize Essay, Calcutta University, 1911).

Ray, Sir P. C.: *History of Hindu Chemistry*, Vols. I and II, (Published by Bengal Chemical and Pharmaceutical Works, Vol. I, 1902; Vol. II, 1909).

Seal, Dr. B. N.: *Positive Sciences of the Ancient Hindus* (Longmans, Green and Co., 1915).

Sircar, Binoy Kumar: *Hindu Achievements in Exact Science* (Longmans, Green and Co., 1918).

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೭

ಭಾರತೀಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹೇಗೆ ಜರುಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಈಸ್‌ಥೆಟಿಕ್ಸ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವುದು ಯುಕ್ತ. ಬೌಂಗಾರ್‌ಟನ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ, ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಲಾಗದ ಗುಹಾನಿಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಶಬ್ದಗಳ ಮುಖೇನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಗದೆ ಬರಿ ಮೂಕಭಾವನಾ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಗಲ್ ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ, ಅದು 'ಕಲೆಯ ದರ್ಶನ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು, ಎಲ್ಲರೂ ಭಾವಿಸುವಂತೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಲೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೌಂದರ್ಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಕಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. (೧) ಅದು 'ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನ'; ಏಕೆಂದರೆ, ಮೂಲತಃ ಕಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪೃಚ್ಛೆ ಕಲಾತಂತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. 'ಕಲಾದರ್ಶನ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಲಾತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತವೇ ಆಗಿವೆ: ಮತ್ತು ಆ ದರ್ಶನ ಅವಕ್ಕೆ ಬಹು ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. (೨) ಅದು 'ಕಲಾದರ್ಶನ', ಏಕೆಂದರೆ, ಸಹೃದಯನಲ್ಲಿ ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಭಾರತದ ಆಯಾ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಕವಿತೆ. ಸಂಗೀತ. ಮತ್ತು ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಎಂಬ ಮೂರು ಕಲಾವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಅಧಿವಕ್ತಾರರೂ ಸಹ ತಾವು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಆಯಾ ಕಲೆ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ 'ಕಲಾದರ್ಶನ'ದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪಂಥಗಳಿವೆ. (i) ರಸಬ್ರಹ್ಮವಾದ. (ii) ನಾದಬ್ರಹ್ಮವಾದ. (iii) ವಾಸ್ತುಬ್ರಹ್ಮವಾದ. 'ಕಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಏಕೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವೆವೆಂದರೆ, ಕಲೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕಲಾವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಉದಿಸಿದ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ, ಅದೂ ಒಂದು ಕಲಾವಸ್ತುವೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿತವಾದ ಹೊರತು. ನಾವು ಪಡೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ: ಮತ್ತು ಉಪಯುಕ್ತ ಹಾಗೂ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಕಲೆಗಳು ಕೇವಲ ಕಲೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿ ಈ ಎರಡನೆಯ ಪರಿಭಾವನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆಯಾದುದರಿಂದ.

ಜಿಜ್ಞಾಸಾಮುಖ

ಕಲೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ತಂತ್ರ, ದರ್ಶನ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ. ಶಾಬ್ದಬೋಧ. ತರ್ಕ, ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ—ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶಾಬ್ದಬೋಧವು ಭಾರತೀಯ ಕಲಾದರ್ಶನದ ಪ್ರಮುಖಾಂಗವಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಲು, ಬಣ್ಣ, ನಾದ, ಭಾಷೆ, ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯಶರೀರ ಮುಂತಾದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವುದು ಎಂಬ ತಾಂತ್ರಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದೆ. ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಕಲಾವಸ್ತು ಪ್ರದರ್ಶ

ನೋದ್ದೇಶ್ಯ, ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದರ ಹುರುಳು, ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪ ಇವುಗಳನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕ ತರ್ಕಸರಣಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟ್ಯಾ, ರಸಾನುಭವದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲೂ ಉಂಟಾಗುವ ಮನಃ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟ್ಯಾ, ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳು ವಿವೇಚಿತವಾಗಿವೆ: ೧) ಸಹೃದನಿಗೂ ಕಲಾವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ನೈಜಸ್ವರೂಪ, ೨) ಕಲಾವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕುಶಲ ಪರಾವಂರ್ಶಕನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಅನುಭೂತಿಗೂ ಮತ್ತು ಕಲಾವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಬೇಕಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಹದಗಳು, ೩) ರಸ ವಿಕಸನಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಅಥವಾ ಪರಿಭಾವಿಸುವವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಮ್ಮುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು, ೪) ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕಾನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ಇವಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ೫) ರಸಾನುಭವದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗತ ಮತ್ತು ವಿಷಯಿಗತ ವೈಯಕ್ತಿಕಾಂಶಗಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದೇಶಾದಿ ಉಪಾಧಿಗಳ ಕಳೆತ. ತರ್ಕದ ದೃಷ್ಟ್ಯಾ, ಇದು (೧) ಸರಿ, (೨) ತಪ್ಪು, (೩) ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ, ಹಾಗೂ (೪) ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಮುಂತಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡುವ ಲೌಕಿಕಾನುಭವಗಳಿಗೂ ರಸಾನುಭೂತಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

(೧) ಕಲೆಯ ಚರಮ ಪ್ರಯೋಜನ, (೨) ಕಲೆಗಾರ, ಮತ್ತು (೩) ಸಹೃದಯ ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸಹ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕಲಾವಸ್ತುಗಳು ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮಾಡಲು ಉದ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ, ಕಲೆಯ ಚರಮ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನರು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು (೧) ಕಲೆಯ ಚರಮ ಪ್ರಯೋಜನ ಪರನಿರ್ವೃತಿ ಅಥವಾ ಆನಂದ ಎಂಬ, ಹಾಗೂ (೨) ಅದರ ಉದ್ದೇಶ್ಯ ಉಪದೇಶ ಅಥವಾ ನೀತಿಬೋಧೆ ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತವೆ. (೧) ಅನುಕರಣ (೨) ಭ್ರಮೆ, ಮತ್ತು (೩) ಆದರ್ಶರೂಪಣ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಲೆಗಾರನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದುದರ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಂಥವು. ಕಲೆಗಾರನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಪುನರ್ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇವು ತೋರಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ (೧) ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಅವಿಭಜನೀಯ ಸಂವೇದನೆ, (೨) ಅನುಮಿತಿ (೩) ಸಾಧಾರಣೀಭಾವ (೪) ಅಂತರ್‌ದರ್ಶನ ಅಥವಾ ರಸಾನುಭವ ಇವು ಸಹೃದಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು. ಸಹೃದಯನಲ್ಲಿ ಕಲಾವಸ್ತುಗಳು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆತನ ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಅವು ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತವೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತದ್ವಿಷಯಕ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಪಾಣಿನಿ (೪, ೩, ೧೧೦–೧೧) ನಾಟಕಕಲೆಯ ಮೇಲಣ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಶಿಲಾಲಿಯದು, ಎರಡನೆಯದು ಕೃಶಾಶ್ವನದು. ಅವು ನಾಟಕಕಲೆ ಗ್ರೀಸ್‌ದೇಶಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಮುಂಚೆ ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪಾದುರ್ಭವಿಸಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಈಗ ಈ ಕೃತಿಗಳು ಅಲಭ್ಯವೆನಿಸುವಂತೆ ನಷ್ಟವಾಗಿವೆಯಾದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭರತನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ದೊರೆಯುವ ಗ್ರಂಥ

ಗಳಲ್ಲಿ ಆತನದೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನಕೃತಿ. (೧) ಶಾರ್ಙ್ಗದೇವನ 'ಸಂಗೀತ ರತ್ನಾಕರ' ಮುಂತಾದ ಸಂಗೀತಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ (೨) ಹಸ್ತಾಭಿನಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಭರತನ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ವರ್ಣಿಸುವ ಭೋಜರಾಜನ 'ಸಮರಾಂಗಣ ಸೂತ್ರಧಾರ' ಎಂಬ ಶಿಲ್ಪ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲಣ ಗ್ರಂಥದ 'ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪ' ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ (ಅಧ್ಯಾಯ IX) ಮತ್ತು ಭರತನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ "ರಸದೃಷ್ಟಿ"ಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾವಗಳಲ್ಲೂ (ಅಧ್ಯಾಯ VIII) ಭರತನನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾನಪುರುಷನನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನಾಟಕ

ನಾಟಕದ ವಿಷಯವನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನದರ್ಶನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಮೊದಲ ಮುನ್ನೂರೈವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ, ಭರತನಿಂದ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೦೦) ಭಟ್ಟ ಲೊಲ್ಲಟನ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೦) ವರೆಗೆ, ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನದರ್ಶನದ ವೃದ್ಧಿ ಪ್ರಧಾನ ವಾಗಿ ಅದರ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿತ್ತು. ವಸ್ತುತಃ ನಾಟಕಕಾರರು, ಸೂತ್ರಧಾರರು, ಮತ್ತು ನಟರು ಇವರಿಗೆ ನಾಟಕವನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ತರುವುದು ಯಾವ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬು ದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವುದು, ನಾಟಕದ ಅಂಗಗಳು ಯಾವವು ಅವುಗಳ ವಸ್ತು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಹೇಗೆ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಉಪಯುಕ್ತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದು—ಇದೇ ಭರತನ 'ನಾಟ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ' ಏಕಮಾತ್ರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಹ ಆತ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

(೧) ಆತ ಎಣಿಸುತ್ತಾನೆ, ಈ ರಸ ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿ ಕಣ್ಣು ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು. ಸೇಯಿಂಟ್ ಥಾಮಸ್, ಅಡಿಸನ್, ಮತ್ತು ಕ್ಯಾಂಟ್ ಮೊದಲಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾರೆ.

(೨) ಆತನ ಪ್ರಕಾಶ, ನಾಟಕಕಲೆಯ ಪರಿಣಾಮವೇನೆಂದರೆ, ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯನಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ಸನ್ಮಾರ್ಗದ ಶ್ರೇಯೋನುಭೂತಿಯನ್ನು, ನೀತ್ಯುಪದೇಶ ಗಳಿಂದಲ್ಲದೆ, ನೇರವಾಗಿ ಪಡೆಯುವಂತಾಗಿ ಆತ ನೀತಿಶೀಲನಾಗುವುದು. (೩) ನಾಟಕ ವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಿಗೆ ಐಂದ್ರಿಯಸುಖಾಂಶ ಅನುಭೂತವಾಗದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆತ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆದು ಪ್ರಾರಂಭಘಟ್ಟ ಮಾತ್ರ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖವೇ ಕಲೆಯ ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿತನಾಗಿ ಪ್ಲೇಟೋ ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕನು ತನ್ನ 'ರಿಪಬ್ಲಿಕ್' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಲೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವ ವಾದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ನೀತಿಬೋಧೆಯೇ ಕಲೆಯ ಗುರಿಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕಲೆಯನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿ ಸಲು ಹೊರಟ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನ ಮತಕ್ಕೂ ಭರತನು ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. (೪) ಆತ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವುದರ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. (೫) ಒಂದು ನಾಟಕದ ರಸಾನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಮನೋಭಾವವಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಆತ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. (೬) ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ. ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯ ಅಭಿನಯಗಳಿಂದ ನಾಟಕ ತನ್ನ ರಸವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ: (i) ಆಂಗಿಕ, (ii) ವಾಚಿಕ, (iii) ಸಾತ್ತ್ವಿಕ (ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು) ಆಹಾರ್ಯ (ವೇಷಭೂಷಣಾದಿ ಪರಿಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು). (೭) ರಂಗದಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ದೃಶ್ಯಗಳ ರಚನೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂಬುದು ಆತನ ಮತ.

ರಸೋತ್ಪಾದನೆಯೇ ಕಲೆಯ ಗುರಿ

ನಾಟಕಕಾರ ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನು 'ರಸ' ಎಂದು ಆತ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಲಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿಷಯ ಅದು. ಅದನ್ನು ನಿಯತಿ ನಿರ್ಮಿತ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದು ಶುದ್ಧ ಏಕತೆಯಲ್ಲ; ಸಂಕೀರ್ಣ ಏಕತೆ. ವಿವಿಧಾಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣೈಕತೆಯನ್ನು ಆಗಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಾಂಶ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ. ಅದು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಇವು: (೧) ವಿಭಾವ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಮೂಲಭಾವಕ್ಕೆ ಆದಿಕಾರಣ (?) ವಾಗಿರುವಂಥದು (೨) ಅನುಭಾವ, ಎಂದರೆ, ಅಂತರಂಗದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸುವ ಅಭಿನಯಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಮತ್ತು (೩) ಹುಟ್ಟಿ. ಗಳಿಗೆಯಿದ್ದು ಅಳಿದುಹೋಗುವ ವ್ಯಭಿಚಾರಿಭಾವಗಳು. ಇವು ಮೂರಕ್ಕೂ ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿಯೂ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾಗಿಯೂ ಮೂಲ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಭಾವ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕವೆಲ್ಲ, ರಾಜಾನುಚರರಂತೆ, ಇದನ್ನು ಪರಿಚರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಬರುತ್ತಾನೋ ಆ ಮೂಲ ಸ್ಥಾಯಿ ಭಾವವನ್ನು ಇವು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ತರುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲಾಗುವ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸ್ಥಾಯಿ ಭಾವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸುವ ನಟ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇದಿರಿಸುತ್ತಿದ್ದನೋ ಅದು ಆತನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು; ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಭಾವಕ್ಕೂ ಅದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಆ ಕಥಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಕಥಾನಾಯಕನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಆತನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಟಿಸುವ ನಟನಿಗಾಗಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಸೀತೆ ನಮಗೆ ಪೂಜ್ಯೆ; ಆಕೆ ನಟನಿಗಾಗಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗಾಗಲಿ ಪ್ರಣಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ; ನಮಗೆ ಆಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪೂಜ್ಯಭಾವ ಈ ಪ್ರಣಯಭಾವಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗೌರವವನ್ನೂ ಪೂಜ್ಯಭಾವವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಫಲಿಸೀತು? ಆ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಟನು ಅಥವಾ ನಟಿ ತೋರುವ ಆಂಗಿಕಾದಿ ಅಭಿನಯಗಳನ್ನು ಅವು ಆಕೆಯ ಪ್ರಣಯಭಾವದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜನಿಸಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಭಿಚಾರಿ ಭಾವಗಳನ್ನು ತೋರಲು ಹೊರಡುವ ನಟನ ಅಭಿನಯಾದಿಗಳು ಸಹ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವವನ್ನು ನಿಯತವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವಂಥವೆಂದೂ ನಾವು ಎಣಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ಕಥಾ ಸಂದರ್ಭವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವಕ್ಕೇರಿಸಲು ನೆರವಾಗುವ ಮಾಧ್ಯಮ, ಅಷ್ಟೆ. ನಟರು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಈ ವಿಭಾವ-ಅನುಭಾವ-ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರಣ-ಕಾರ್ಯ-ನಿಯತಾನುಷಂಗಿಕಗಳು (cause-effect-invariable concomitants) ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಭಾವ-ಅನುಭಾವ-ವ್ಯಭಿಚಾರಿ ಭಾವಗಳೆಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ

ಕಲೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಶ್ಮೀರದವರೇ. ಅವರು ನಾಲ್ಕು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮುಖೇನ, ಎಂದರೆ. (೧) ನ್ಯಾಯ, (೨) ಸಾಂಖ್ಯ, (೩)

ವೇದಾಂತ, ಮತ್ತು (೪) ಕಾಶ್ಮೀರದ ಶೈವ ಅದ್ವೈತ ಪಂಥಗಳ ದ್ವಾರಾ ಇದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭಟ್ಟ ಲೊಲ್ಲಟ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೦)

'ರಸಸೂತ್ರ'ಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ 'ಅಭಿನವ ಭಾರತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತರಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಪೈಕಿ ಈತನದೇ ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಹೆಸರು. ಈತನದು ಸಾರತ: ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿ. ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರಸದ ಉದಯ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಈತ ಕೈ ಹಾಕಲಿಲ್ಲ. ಈತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎರಡು: (೧) ರಸದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದಾಗುವುದೆಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು (೨) ಅನೇಕಾಂಶಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದಾಗಿರುವ 'ರಸ'ದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಎಂಥದು? ಅನೇಕಗಳ ಏಕತೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಮನೋನಿರ್ಮಿತ ಕಲ್ಪನೆ; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರಬಲ್ಲುದು ಎಂಬ ವಿಷಯ ಆತನಿಗೆ ತಿಳಿದೇ ಇದ್ದಿತು. ಆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆತ ಹೇಳಿದ ಉತ್ತರ ಏನೆಂದರೆ, 'ರಸ' ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮೂಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಗೌಣವಾಗಿ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಟಿಸುವ ನಟನಲ್ಲೂ ಇರತಕ್ಕಂಥದು. ಎಂದು. ಕಾರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು:

ನಟ ತಾನೂ ಆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೂಲ ನಾಯಕನಲ್ಲಿ ಉದಿಸಿದ್ದ ಮೂಲಭಾವವನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಹೋಲುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಾಯಿಭಾವವನ್ನು ಆ ನಾಯಕನ ಅನುಭವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಜೋಡಿಸಿ ನಿರ್ಮಿಸಲು ಈತ ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆತನ ಉತ್ತರವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಮೂಲಭಾವವು ವಾಸ್ತವವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ರಂಗದ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ತನ್ನ ನಟನ ಕೌಶಲದ ಮೂಲಕ ನಟನು ಆ ಮೂಲ ನಾಯಕನೊಂದಿಗೆ ಎಷ್ಟು ತನ್ಮಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಈ ನಟನೂ ಆ ಮೂಲ ನಾಯಕನಂತೆಯೇ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೆಸಗುತ್ತಾ ಅವನ ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಕವಿ ಆ ನಾಯಕನಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವವನ್ನೇ ತನ್ನಲ್ಲೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಃಕರಣೋದ್ಭವ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾನುಭೂತಿಗೂ ದಿವ್ಯಪ್ರತೀಕಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ವಿಭಾವಕ್ಕೂ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವಕ್ಕೂ ಇದೆ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ, ಭಟ್ಟ ಲೊಲ್ಲಟನ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ, ವಿಭಾವಾದಿಗಳ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಅಂಗಗಳ ಪುಷ್ಟೀಕರಣ, ವೃದ್ಧಿ, ಗುಂಫನ, ಉದ್ದೀಪನಗಳಿಂದಲೇ ಕಲಾವಿಷಯವಾದ ಏಕಸ್ಥಾಯಿಭಾವ ಮೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕಲೆಯಲ್ಲಿನ ಭ್ರಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಕಲೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ, 'ಅನುಕರಣ'ವೇ ಕಲಾನಿರ್ಮಾಣದ ತತ್ತ್ವ ಎಂಬುದು ಸರ್ವತ್ರ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದೆ; ಅನುಕರಣ, ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸಿದಾಗ, ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಗಾರ್‌ಜಿಯಸ್ (Gorgias) ಎಂಬ ಸೋಫಿಸ್ಟ್ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕಲೆಯ ಭ್ರಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದನು. ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಪ್ಲೇಟೋ ಕಲೆಯನ್ನೇ ಹೀನವೆಂದನು. ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಕಲಾಕೃತಿ ಭ್ರಮೆ

ಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಿ ಕಲಾಪ್ರಸೂತವಾದುದು ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಸೂತವಾದುದೆಂಬ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಬೀರಿ ಕುಶಲ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಮರುಳುಗವಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ದೇಹದಲ್ಲೂ ಅದೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಭಟ್ಟ ಲೊಲ್ಲಟನದೂ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಮುತ್ತಿನ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿನ ಹೊಳಪು ಬೆಳ್ಳಿಯ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ತರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಂಡಷ್ಟೇ ಅನುಭವ ಆ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಉದಿಸುತ್ತದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಯೊಂದು ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ನಿಂತಾಗ ನಿಜಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಂಡರೆ ಎಷ್ಟು ಸಂತೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೋ ಅಷ್ಟೇ ಸಂತೋಷ ಒಂದು ಕ್ಷಣಕಾಲ ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಗ ನಾಯಕನಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ವಾದ ಒಂದು ಭಾವ ಸ್ಥಿತಿ, ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಖಂಡನೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ: ಕಲೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಭಿನಿವೇಶಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅಂಗೀ ಕರಿಸುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಆಗ ಕಲೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆ ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ದುರಂತ ದೃಶ್ಯಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಹೇಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವುಗಳಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದುಃಖವೇ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ದುಃಖ ನಮಗೆಂದಿಗೂ ಅಸಹ್ಯ.

ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನ ದರ್ಶನ

ಶ್ರೀಶಂಕುಕನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೬೦) ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಿದನು. ಆತ ರಸಾನುಭವವನ್ನು 'ಅನುಕರಣ-ಅನುಮಿತಿ' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದನು. ರಸವೆಲ್ಲಿದೆ? ಎಂದರೆ, ಅದು ನೋಟಕ ನೋಡುವ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯೀಕೃತವಾಗಿದೆ; ಪ್ರಥಮತಃ ಅದರ ಮೂಲಭಾವ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದು ನೋಟಕನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು, ಎಂಬುದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನೋಟಕನ ಹೃದಯ ದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸಿತು ಎಂಬುದು ಆತನು ಬಿಡಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಲಾಪ್ರದರ್ಶನದ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾಗಿರುವ ಮೂಲ ಮನೋಭಾವವನ್ನು, ಅದ ರೊಡನೆ ಮಿಳಿತವಾಗಿರುವ ಇತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಮನಃಸ್ಥಿತಿ, ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ 'ಅನುಮಿತಿ' ಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡಿದನು.

ರಸಾನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವುದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿರುವುದು ವಿಭಾವ, ಅನುಭಾವ, ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳಿಂದ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಮೂಲಭಾವ ವಲ್ಲ, ಬರಿಯ ಮೂಲಭಾವ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಆತನ ವಾದ. ನಾಟಕಕಲೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡೆಂಬುದು ಆತನ ಮತ: (೧) ಭಾಷೆ ಮತ್ತು (೨) ನಟನ ಮನಸ್ಸು, ಹಾಗೂ ಅಭಿನಯ ಶಿಕ್ಷಣ. ಇವು, ಇತರ ಕಲೆಗಳ ಸಹಾಯದೊಂದಿಗೆ, ಚರಿತ್ರೆಯ ನಾಯಕನೊಬ್ಬನನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕರು ನಿಜವೆನ್ನುವಂತೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಬಲ್ಲವು. ಇವುಗಳಿಂದಲೂ ಸಹ ಮೂಲಭಾವದ ಸಮಗ್ರ ವಿಷಯೀಕರಣ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅನುಕರಣ ಸಹ ಅವಶ್ಯಕ, ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಆತ. ಆದರೆ, ಹಾಗೆಂದರೇನರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ ವಿಶದೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದುದರಿಂದ, ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ: (i) ವಿಭಾವವೆಂಬ ಕಾರಣ (ii) ತತ್ಫಲವಾದ ಅಭಿನಯಾದಿ ಅನುಭಾವಗಳು. ಮತ್ತು (iii) ಮೂಲಭಾವವನ್ನು ತದಂಗವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸದಾ ಪರಿವಾರಿಸುವ ಆದರ ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳು, ಇವುಗಳನ್ನು ವೈಯಿಚಿಕವಾಗಿ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದರಿಂದ ಅನುಮಿತವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅನುಕೃತವಾದ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವದ ಅನುಭವವೇ ರಸಾನುಭವ; ಮತ್ತು (೨) ಹೀಗೆ ಅನುಮಿತವಾದ ಅನುಕೃತ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವವನ್ನೇ ನಾವು ರಸವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು, ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ವಾಸ್ತವ ರಾಮಾದಿ ನಾಯಕರ ವಾಸ್ತವ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವದ ಅನುಕರಣ; ಹಾಗೂ, ಮನೋಹರವಾದ ಸಂದರ್ಭದೊಡನೆ ಅದು ಮಿಳಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸೊಗಸು ಬಂದು ಸಾಮಾಜಿಕನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆನಂದನಿಷ್ಯಂದಿನಿಯಾದ ರಸಾನುಭವವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ಪ್ರಭಾವ

ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಆತ ನಿಪುಣ ಕಲೆಗಾರನಿಂದ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ಕುದುರೆಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಅಡಗಿವೆ: (೧) ರಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು; ಆದುದರಿಂದ ಅದು ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭೂತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದುದು; (೨) ನಿಜ, ಸುಳ್ಳು, ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ ಎಂಬ ಯಾವ ಎಣಿಕೆಗೂ ಸಲ್ಲದ ಒಂದು ತೆರದ ಪರಿಜ್ಞಾನವದು; (೩) ಮೊದಲೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತೀಕದೊಂದಿಗೆ ಕಲಾವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತೀಕ ಮೇಳೈಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಂಜನಿಸುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು (೪) ಕುದುರೆಯ ಅರಿವು ಅದರ ಚಿತ್ರ ಅಥವಾ ಕೆತ್ತನೆಯ ಪ್ರತೀಕದಿಂದ ಹೇಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮೂಲಭಾವದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅದರ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರದರ್ಶನದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿನ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳು ಸ್ವಯಂವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ನಿಜವೆಂಬಂತೆ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವಾದುವೆಂಬದಾಗಿ ನಾವೆಣಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ಅನುಮಿತವಾದ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಯನ್ನು ಅದೊಂದು ಬೇರೊಂದರ ಅನುಕೃತಿಯೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದರೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಲಾಕೌಶಲ್ಯದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದವು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆಗ ಇವುಗಳಿಂದ ಮೂಲಭಾವವನ್ನು ಅನುಮಿತಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ, ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶಿತನಾದ ನಾಯಕನನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಾನೆ ಹೇಗೆ? ಏಕೆಂದರೆ, ಮುಂದೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಏನೂ ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೆ, ಅದು ನಿಜ; ವಿರೋಧ ಏರ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದು ಅಬದ್ಧ. ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ಉದಾಹರಣೆ ಸಮೀಚೀನವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಂಡಾಗ. ಅದರ ಮೂಲವನ್ನೇ ನೋಡುವಂತೆ ನಮಗೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ.

ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿನ ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನ ದರ್ಶನ

ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಮೇಲೆ 'ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆ'ಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಕಥಾನಾಯಕನಿಗೂ ಅವನನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವ ನಟನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂಬ

ದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ, ನಟನು ನಾಯಕನನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ತಾನೇ ನಾಯಕನಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಯಕನಿಗೂ ನಟನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದಂಥದು. ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರವು ಹೇಗೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿಯೋ ಮೃಗವಾಗಿಯೋ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಯೋ (ಭವತಿ)[1] ಅದೇ ಪರಿಯಲ್ಲಿ ನಟನೂ ಸಹ ತಾನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ನಾಯಕನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಉಲ್ಲೇಖ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ, ರಸಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವವನು ರಜಸ್ತಮೋ ಗುಣಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಆದಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಮನೋಭಿಲಾಷೆಗಳಿಂದಲೂ ತತ್ಸಾಧಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ (ಕ್ಯಾಂಟ ಮಹಾಶಯನ ಮತವನ್ನು ನೋಡಿ). ತಾನೂ ಅದೂ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಪುರುಷ ಹೇಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೋ[2] ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನೂ ಸಹ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದರ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ರಂಗಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದಾಗ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ ರಸಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ನೋವು ಹಣಿಕದಿರುವುದೂ ಇದರ ದೆಸೆಯಿಂದಲೇ.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿನ ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನ ದರ್ಶನ

ಭಟ್ಟ ನಾಯಕನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೮೩) ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದನು. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಿಗಳಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ರಸಾನುಭೂತಿ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನು ಆತ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದನು. ಆಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದಿತು: "ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಿಗಳಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಸಾಧಾರಣೀಭಾವ ಹೇಗೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ?" ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆತನ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ಸಂಕೇತಾರ್ಥವನ್ನು ದ್ಯೋತಿಸಲು ಎಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವ ಅಭಿಧಾವೃತ್ತಿಯೊಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆರಡು ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ:

(೧) ಭಾವಕತ್ವ = ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದನ್ನು ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯವಿಷಯವನ್ನು, ಅಂಥ ವಿಷಯು ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರಬಹುದೋ ಆ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಧಾರಣೀಕರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ. (೨) ಭೋಜಕತ್ವ = ಕಲಾವಸ್ತುವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವವನಲ್ಲಿರುವ ರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ನೂಕಿ ಸತ್ವಗುಣವನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ.

ಹೀಗೆ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತನಾದ ವಿಷಯಿಗೂ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ಕಲಾವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೆಂಥದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಆತ 'ಭೋಗ'ವೆಂಬ ಒಂದು ಹೊಸ ಅರಿವಿನ ಬಗೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಬಹುದು.

ರಸಾಸ್ವಾದದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಜೋಗುಣ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದು ಸಾಧಾರಣೀಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವ ರಾಗವನ್ನಾಗಲಿ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಯಾವ ಮಾನಸಿಕ-ಶಾರೀರಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಜೋಗುಣವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಒತ್ತಿಡಲಾಗಿದೆ, ಸತ್ವಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ, ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ತಮೋಗುಣವೂ ಕುಂದದಿದೆ. ಆದಕಾರಣ

ಯಾವುದು ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದರ ಸರಳ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಚ್ಛೆ, ರಾಗ ದ್ವೇಷಾದಿ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಶಾರೀರಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಲ್ಲದ ಈ ಬರಿ ಅರಿವಿಕೆ ತನ್ನ ಈ ಗುಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸರಿಸಮವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಏಕೆಂದರೆ, ತಾನು ಉದಿಸಿದಾಗ ತನ್ನ ಮಿತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಈ ಅನುಭವ ಮಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದು ; ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾಧಾರಣೀಕೃತವಾದ ಕಲಾವಿಷಯ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತನಾದ ವಿಷಯಿಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬೀರುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಆದುದರಿಂದ. ಭಟ್ಟ ನಾಯಕನ ಪ್ರಕಾರ, ಸತ್ವಗುಣಾಧಿಕ್ಯದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಆನಂದಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ವಿಷಯಿಯಿಂದ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತವಾದ ಕಲಾ ವಿಷಯದ ಆಸ್ವಾದವೇ ರಸಾನುಭವ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ಲೋಟಿನಸ್ ಎಂಬಾತನು ರಸಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಅತೀಂದ್ರಿಯಾನುಭೂತಿಯಂಥದೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದನು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಶಬ್ದಗಳ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ: ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಅನುಭೂತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು, ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ಎರಡು ಭಾವನೆಗಳನ್ನೂ ಹೂಡಲಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯ, ವೈಶೇಷಿಕ ಮತ್ತು ಯೋಗಗಳ ಪ್ರಕಾರ 'ಭೋಗ'ಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯುಳ್ಳ ವಿಷಯ-ವಿಷಯಿ ಸಂಬಂಧ ಅವಶ್ಯಕ. ಆದರೆ ವಿಷಯ-ವಿಷಯಿ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ವರೆಗೂ 'ಆನಂದ'ದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಅಸಂಭವ.

ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನ ದರ್ಶನ

ಅದ್ವೈತಪರವಾದ ಕಾಶ್ಮೀರೀ ಶೈವ ದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದನು. ತನ್ನ ಅತ್ಯುನ್ನತಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಸಾನುಭೂತಿ ಆನಂದಾನುಭೂತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ ಒಪ್ಪಿದನು; ಆದರೆ ಆನಂದ ಬರಿ ಸತ್ವಗುಣಾಧಿಕ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ವಿಷಯಿಯ ಇದಿರು ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ವಿಷಯ ಇರುವ ಮಟ್ಟ ಅದರ ಮಟ್ಟವಲ್ಲವೆಂದೂ ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಆನಂದದ ಹಂತವೂ ಸಾಧಾರಣೀಭಾವದ ಮಟ್ಟವೂ ಬೇರೆಯೆಂದು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ದ್ಯೋತವಾಗುವ ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ವಿಷಯ-ವಿಷಯೀ ಮುಖಗಳಿಗೆ ನಾಟಕ ಕಲಾತಂತ್ರ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾವನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತರುವುದು ಅನವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ಆತ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಶಂಕುಕ ಹೇಳುವಂತೆ, ರಸಾನುಭವ, ಎಂದರೆ, ವಿಭಾವ-ಅನುಭಾವ–ಸಂಚಾರಿಭಾವಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕೇವಲ ರಾಗಾನುಭವವಲ್ಲ; ಪಾನಕರಸದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಿಕರಗಳೆಲ್ಲ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಏಕೀಭವಿಸಿ ರಸವಾಗಿರುವುದರ ಆಸ್ವಾದ ಅದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಆತ. ಕಲಾವಸ್ತುವು ಅನುಕೃತಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ಭ್ರಮಜನಕವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಮತ್ತು. ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೂ ಅದಲ್ಲವೆಂದೂ ಆತ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕಾನುಭೂತಿಯನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಅಲೌಕಿಕಾನುಭೂತಿಯೆಂದು ಆತ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಸಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ: ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ (೧) ರಸಿಕತ್ವ (೨) ಸಹೃದಯತ್ವ (೩) ಪ್ರತಿಭೆ (೪) ಕಾವ್ಯಾನುಶೀಲನ (೫) ಭಾವನೆ ಮತ್ತು (೬) ತನ್ಮಯೀಭಾವನಯೋಗ್ಯತೆ ಇವಿಷ್ಟೂ ಮಿಳಿತವಾಗಿವೆ. ನಾವು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಲೋಕದಿಂದ, ಅರಿವು, ಪ್ರತಿಭಾನ,

ಭಾವನ, ಸಾಧಾರಣೀಭಾವ. ಸ್ವಭಾವಮುಕ್ತಿ ಉಚ್ಚಳಿಕೆ (Transcendency), ಈ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳ ಮೂಲಕ ರಸಾನುಭವ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲಪುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರರೀತ್ಯಾ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ರಸಾಭಿನಿವೇಶ

ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಯಾವ ಯಾವ ಮನ:ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರಗುತ್ತವೆ? ಮೊದಲು ನಾಟಕ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದಾಗ ಅದು ನೋಡಬೇಕಾದಂಥ ನಾಟಕ ಎಂಬ ಮನೋಭಿಲಾಷೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಈ ತೆರದ ಮನೋಭಿಲಾಷೆಗೂ ಇಂಥ ಮನೋಭಿಲಾಷೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕಾಗುವ ಸಂಭವವುಂಟು; ಇಲ್ಲಾದರೋ ಯಾವ ಕೆಲಸದ ಹೊಣೆಯೂ ನಮಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾದ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ಶ್ರಾವ್ಯವಾದ ಸುಸ್ವರಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾ ಒಂದು ದಿವ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಸುಖವಾಗಿ ನಾವು ಬದುಕಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮೆಣಿಕೆ. ಈ ಎಳಸಿಕೆಯೇ ನಾಂದಿಯು ದೃಶ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕೂಡಲೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ನಾಂದಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಸೂತ್ರಧಾರ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗಬೇಕಾದ ನಾಟಕವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ; ಸಂಗೀತ ನಾಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ತಂದು ಸಾಮಾಜಿಕರನ್ನು ತಮ್ಮಿಂದ ಅತ್ತ ಸರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ನಾಯಕನ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದೋ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ನಿಷ್ಕ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಗೀತದಿಂದ ಹೀಗೆ ಸ್ವ-ವಿಸ್ಮೃತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾಳಿದಾಸ ತನ್ನ ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಇಂಥ ಪ್ರಸ್ತಾವನಾ ದೃಶ್ಯದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಎಂಥ ಪರಿಣಾಮವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸಾಮಾಜಿಕನ ಅಭಿನಿವೇಶ ಯಾವ ಕಡೆಗಿರ ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ನಿರ್ಧರಪಡಿಸುತ್ತದೆ. (೧) ಯಾವ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಇಡೀ ನಾಟಕವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದು, ಹಾಗೂ (೨) ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗದ ಯಾವ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆತ ತನ್ಮಯೀಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬುದು ಈ ನಿರ್ಧಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಳವಟ್ಟಿದೆ.

ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ಸಾಮಾಜಿಕನಿಗೆ ಸ್ವ-ವಿಸ್ಮೃತಿಯುಂಟಾದಾಗಿನಿಂದ ಕಥಾ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಜನಕವಾದ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಟನು ತೋರುವ ವೇಷಭೂಷಣ ಅಭಿನಯಾದಿಗಳಿಂದ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಕಥಾನಾಯಕನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕನಿಗೆ ಆ ನಟನ ಯಾವ ವೈಯಕ್ತಿಕಾಂಶವೂ ಮೇಲೆದ್ದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಟನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುರುತಿಸಲಾರ. ಆ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥಾನಾಯಕನೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಸದ್ಯದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಇತರ ಅಂಶಗಳು ಈತ ಆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬರಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.

ಆಗ ಏನಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಲೀನವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖಪಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆ ಸುಖಕ್ಕೆ ಭಂಗತರುವ ಅಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆದ ಅಂಶ

ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬದಿಗೊತ್ತಿಬಿಡುವುದು ಅದರ ಸ್ವಭಾವ. ಆದಕಾರಣ ಒಂದು ರಸ ಪ್ರಸಂಗ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದಾಗ, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಸಾಸ್ವಾದಾಭಿಮುಖನಾಗಿರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ, ಆತನ ಮನಸ್ಸು ಆದರಲ್ಲಡಗಿರುವ ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಸರ್ಜಿಸಿ ಮಿಕ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ದೇಶ, ಕಾಲ, ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳು, ಎಂದರೆ, ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳು ಅಡಗಿಹೋಗಿ ಮಿಕ್ಕವು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವ-ವಿಸ್ಮೃತಿ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶಿತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದ್ಯೋತಿತವಾಗುವ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ವೇಷಭೂಷಾದಿಗಳು ಮೇಳೈಸಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ.

ತಾದಾತ್ಮ್ಯದಿಂದ ಭಾವನೆಗೆ

ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಆದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯಲ್ಲದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ನಾಯಕ ರಂಗಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡದಿರುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಗಮ್ಯ ವಿಷಯವೊಂದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಾನಸಿಕ ಶಾರೀರಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೊಂದು ಅಡಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈಗ ನಾಯಕನಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂದೆ ನುಗ್ಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ರಸಾಭಿನಿವೇಶವುಳ್ಳ ಆತನ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಈ ಕೆಳಗಣ ಅಂಶಗಳು ಸಮುದ್ಭೂತವಾಗುತ್ತವೆ:

೧) ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ **ಅಭಿರುಚಿ** ಆತನ ಗಮನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಆತನ ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುವ ಯಾವ ಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ ಅದು ಮೇಲೇರಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

೨) **ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಣ ಶಕ್ತಿ** (power of visualization) (i) ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಧಃಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಅಪಾರದರ್ಶಕವೂ (opaque) ಚಂಚಲವೂ ಆದ ತಡೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಅತ್ತಕಡೆಗೆ ಜರುಗಿಸುತ್ತದೆ, (ii) ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದನ್ನು ಆ ತಡೆಯ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಅನಾವೃತವಾಯಿತೋ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು (iii) ಹಾಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು **ಬುದ್ಧಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ**ಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಾವನಾ ಲೋಕವನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾವನೆಯಿಂದ ಭಾವಕ್ಕೆ

ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭಾವನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾವನಾಲೋಕದಲ್ಲಿರುವಾಗ 'ಸಹೃದಯತ್ವ' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿ ಉದ್ಬೋಧನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಆಂತರಿಕ ಅಂಶಗಳೊಡನೆ ಅದು ಸಮರಸವಾಗಿ ಬೆರೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಮಗ್ರಭಾವ ಪ್ರತೀಕದ ಆವಿರ್ಭೂತಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ತದ್ಯೋತಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಸಾಧಾರಣೀಭಾವದ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಲಪುತ್ತಾನೆ.

ಭಾವದಿಂದ ಸಾಧಾರಣೀಭಾವಕ್ಕೆ

ಸಾಧಾರಣೀ ಭಾವದ ಘಟ್ಟದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದು ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು 'ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "ಆಭಾಸವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ರಸಾನುಭವ" ಎಂಬ ಪ್ರಕರಣ ದಲ್ಲಿ ವಿಶದೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಾಧಾರಣೀಭಾವದಿಂದ ಅಲೌಕಿಕ ರಸಾನುಭೂತಿಗೆ

ತನ್ನ 'ರಸಗಂಗಾಧರ'ದಲ್ಲಿ ಜಗನ್ನಾಥನು ರಸಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು, ಅದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನದೆಂದು ಹೇಳಿ, ತನ್ನದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರತಿ ಮುಂತಾದ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವಗಳೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಸಮಸ್ತ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಸರ್ವ ಸಾಧಾರಣವೂ ಆದ ಚಿತ್ ತಾನು ಆ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವದ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವೆಂಬಂತೆ ಮೇಳೈಸಿದಾಗ ರಸಾನುಭೂತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಮತವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತನ್ನದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವೆಂಬುದನ್ನು ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತಾ ಜಗನ್ನಾಥನೆನ್ನುತ್ತಾನೆ: ರಸಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವದ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಯೇ ಚಿತ್ತಿನ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆ ಚಿತ್ತೇ ಸಾರವತ್ತಾಗಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು.

ಆದರೆ ಇಂಥ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಹೊಂದಿದ್ದ ಹಾಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ್ಯ-ವಿಶೇಷಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದೆಂದು[3] ಆತ ಖಚಿತ ವಾಗಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವಂಥ ತತ್ಸಮಾನ ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ. ಸಗುಣವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷ್ಯ ವಿಶೇಷಣಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವದ ವಿಶೇಷಣ ವೆಂದು ಆತ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಏಕೆಂದರೆ, ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದು ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಸಮವಲ್ಲ.

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ತನ್ನ ಮತ ಇದೆಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ (ಅಸ್ಮಿನ್-ಮತೇ ತು ಸಂವೇದನಮೇವಾನಂದಘನಂ ಆಸ್ವಾದ್ಯತೇ).[4] ಅದೇನೆಂದರೆ: ತನ್ನ ಪರಮಾವಸ್ಥೆ ಯಲ್ಲಿ ರಸಾನುಭೂತಿ ಆತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದಘನಾನುಭೂತಿ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ವಾದ ಆತ್ಮಾವಲೋಕನದಿಂದ ವಿಷಯ ವಿಷಯೀಭಾವಗಳು ಗಳಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಮೂಲ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ ಗಮನಕ್ಕೇ ಬಾರದೆ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಉಪ್ತವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣೀ ಕರಣ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತವಾದ 'ಇದು' ಸಾಧಾರಣೀಕೃತನಾದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಾಶ್ಮೀರೀ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ತತ್ತ್ವವಾದ ಈಶ್ವರನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವು ಆವಿರ್ಭವಿಸಿದಾಗ ಅವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವುಂಟೋ ಅದೇ ತರದ ಸಂಬಂಧವೇ ಈಗಲೂ ಅವಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕಾವ್ಯ

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾಟಕದ ಒಂದು ಭಾಗವದು ಮಾತ್ರ ಎಂದು ನಾಟಕಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಶಾರದರು ಎಣಿಸಿದ್ದರಾದರೂ ಆಲಂಕಾರಿಕರು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ಥಾನವುಂಟೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಲಂಕಾರಿಕರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಂಥಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮ ಯಾವುದು ಎಂಬ

ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಕ್ಯಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಕಲೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಕಾವ್ಯದ ಭಾವನೆ. ಭರತ ಯಾವುದನ್ನು ನಾಟಕದ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದನೋ ಆ ರಸವೇ ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮವೂ ಸಹ ಎಂಬ ಕೊನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವವರೆಗೂ, ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದು ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮ ಯಾವುದು ಎಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದರಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಅನುಭವದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ನಾಟಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೂ ಆಲಂಕಾರಿಕರಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭಾಮಹನು ಕವಿತೆಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು 'ಪ್ರೀತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ, 'ರಸಾಸ್ವಾದ' ಎಂದಲ್ಲ. 'ವಕ್ರೋಕ್ತಿ', ಎಂದರೆ, ಚಿತ್ತಾಕರ್ಷಕವಾದ ಭಾವವೊಂದನ್ನು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ದ್ಯೋತನಮಾಡುವುದೇ ಕವಿತೆಯ ಜೀವಾಳ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಆತ.

ದಂಡಿಯ ಕಾವ್ಯತತ್ತ್ವಪಂಥ ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿದದ್ದಾಗಿದೆ. ಆತ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದ್ದನು. ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ (೧) ವೈದರ್ಭೀ ಮತ್ತು (೨) ಗೌಡೀ ಎಂಬ ಎರಡು ಶೈಲಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿದನು. ಆತ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಾಧುರ್ಯ' ಎಂಬ ಗುಣವಿದೆಯೆಂದು ಅರಿತು ಎಲ್ಲ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲೂ 'ರಸ' ಎಂಬ ಪ್ರಧಾನಗುಣವಿರಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದನು.

ವಾಮನನಿಗೆ 'ರೀತಿ'ಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಆಸಕ್ತಿ. 'ರೀತಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಓಜಸ್, ಪ್ರಸಾದ, ಕಾಂತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ 'ರೀತಿರಾತ್ಮಾ ಕಾವ್ಯಸ್ಯ', ಎಂದರೆ, 'ರೀತಿಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು.

ಕಾವ್ಯ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭಟನ ದೃಷ್ಟಿಯೇನು ಎಂದು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ, ನಾಟಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೂ ಆಲಂಕಾರಿಕರಿಗೂ ಕಾವ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಆತನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡಿಗೆ ಏನೆಂದರೆ: 'ವೃತ್ತಿ' ಎಂಬುದು. ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದ ವ್ಯಂಜನೆಗೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಕ್ಷರಗಳ ಧ್ವನಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವೆಂದು ಆತ ಕಂಡುಹಿಡಿದನು. ಆತ ಭಾವಗಳನ್ನು (೧) ಪ್ರದೀಪ್ತ (೨) ಮಸೃಣ, (೩) ಮಧ್ಯಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ತೆರನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದನು. ವರ್ಣಗಳ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ವಿಭಜಿಸಿ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಭಾವವನ್ನು ಉದ್ಬೋಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಧ್ವನಿ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು.

ಆನಂದವರ್ಧನನು ತನ್ನ 'ಧ್ವನಿ' ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸ್ವೋಪಜ್ಞವಾದ ಕೊಡಿಗೆಯೊಂದನ್ನು ನೀಡಿದನು. ಅಭಿಧೆ, ಲಕ್ಷಣೆ, ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇವುಗಳಿಂದ 'ಧ್ವನಿ' ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರರೀತ್ಯಾ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟನು. ಮಹಿಮಭಟ್ಟನು 'ಧ್ವನಿ'ಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದನು, ಆದರೆ ಆತನ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ರುಯ್ಯಕನು ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಸಂಗೀತ ಕಲೆ

ಭಾರತೀಯ ಸಂಗೀತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲ ಸಾಮವೇದದಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಭರತನು ತನ್ನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಸಂಗೀತಪದ್ಧತಿ ಸಾಮವೇದದಿಂದ ವಿಕಸಿತ

ವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪ್ರೌಢ ಸಂಗೀತಪದ್ಧತಿ. ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿದೆ; ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಡನೆ ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಈಗಲೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಶಾರ್ಙ್ಗದೇವನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೧೦) ತನ್ನ 'ಸಂಗೀತ ರತ್ನಾಕರ'ದಲ್ಲೂ, ನಾರದನು ತನ್ನ 'ಸಂಗೀತ ಮಕರಂದ'ದಲ್ಲೂ ಸಂಗೀತ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಲೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭೋಗ್ಯತಮವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಕೃಷ್ಣ, ಸರಸ್ವತಿ ಮತ್ತು ನಾರದರು ಸಂಗೀತಪ್ರಿಯರು. ಅದು ತೊಟ್ಟಿಲಿನ ಮಗುವಿಗೂ ರುಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹುಲ್ಲೆ ಮತ್ತು ಹಾವುಗಳೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಸ್ವರಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವೇ ಸಂಗೀತದ ಮೂಲನಿಯಮ

ಯಾವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆಯೋ, ಕೇಳುವವರಿಗೆ ಇಂಪಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಸ್ವರ. ಆದರೆ ಸ್ವರಗಳ ಮೇಳವಾದ ಗೀತ ಇಂಪಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಸ್ವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ಸ್ವರವೊಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಈ ಅಸ್ವಾರಸ್ಯ ಪದೇಪದೇ ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವರ ಸಾಮರಸ್ಯ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಯಮವೆಂಬುದು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಭಾವಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೇ ಸಂಗೀತದ ಕೆಲಸ. ಅದು ನಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಭೌತಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಸರಣವನ್ನಲ್ಲ; ಅಂತಃಕರಣ ಚಲನವಲನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಅದು 'ಸ್ವರಗಳು' ಮತ್ತು 'ರಾಗಗಳು' ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ರಸವನ್ನು ವ್ಯಂಜಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಗೀತದಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ನಾದ ಅಂತರಾತ್ಮ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನಾದ ಭಾವದ ಸಂಕೇತ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಅದರ ಹುರುಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಅದು ಭಾವನೆ, ರಾಗ ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸದೆ ತಾನೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದ ಅದರ ರಾಗ ಭಾವಗಳೇ ಅದರ ಮೂಲ ಗುರಿಯೂ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿವೆ. ಆ ನಾದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಳಗೆ ಹೊಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಹೃದ್ಗತವಾದ ಭಾವ ಅಥವಾ ರಾಗದೊಂದಿಗೆ ಚರ್ವಣಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಸವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ನಾದಬ್ರಹ್ಮವಾದ ಅಥವಾ ಸಂಗೀತದರ್ಶನ

ಸಂಗೀತ ತನ್ನ ಕಲೆಯನ್ನು ನಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ದರ್ಶನ ವೈಯಾಕರಣರ ದರ್ಶನದ ವಿಷಯವಾದ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ನಾದಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಬೃಹಸ್ಪತಿಯು 'ಪರಾ' ಮತ್ತು 'ಪಶ್ಯಂತೀ' ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದನು; ಅದೇ ಮತವನ್ನೇ ಸಂಗೀತದರ್ಶನವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಹೃದಯಸ್ಥವಾದ ನಾದ ಮತ್ತು ತಜ್ಜನಿತ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇವು ನಾದಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವೈಯಾಕರಣರ 'ಸ್ಫೋಟ'ವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ ನಾದ; ಮತ್ತು ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸ್ಫೋಟಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವುಂಟೋ ಅದೇ ತರದ ಸಂಬಂಧ ನಾದಕ್ಕೂ ನಾದಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಇದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರ, 'ಮಧ್ಯಮಾ' ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ನಾದವೇ ಸ್ಫೋಟ. ದಾರುವಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಬೆಂಕಿಯೇ ಉರಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಹೃದಯಕುಹರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ನಾದ ನಾಡೀಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ವಾಗಿಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಶ್ರುತಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಮೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾದದ ಪ್ರಕಟಸ್ವರೂಪವೇ ಶ್ರುತಿಗಳು. ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ನಾದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೂ ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ.

ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗೀತ ಮಧುರವಾದ ಉಪಾಯ ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಸಂಗೀತ ದರ್ಶನ. ನಾದದ ಪ್ರಕಟಸ್ವರೂಪವಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾದಜ್ಞಾನ ದತ್ತ ಒಯ್ಯುತ್ತವೆ. ನಾದಕ್ಕೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ರತ್ನಕ್ಕೂ ತಜ್ಜನಿತ ಕಿರಣ ಗಳಿಗೂ ಇರುವಂತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಕಿರಣಗಳ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಡೆದರೆ ಆ ರತ್ನ ಹೇಗೆ ಲಭಿಸುತ್ತದೋ ಹಾಗೆಯೇ ನಾದವನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಡೆದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ನಾದಬ್ರಹ್ಮ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಈ ದರ್ಶನ ಯೋಗದರ್ಶನದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಯೋಗದರ್ಶನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯೋಗಿ ತನ್ನ ಹೃದ್ಗತವಾಗಿರುವ ಅನಾಹತನಾದದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸಮಾಹಿತ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು. ಅನಾಹತ ನಾದ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸಂತತವಾಗಿ ಅನುರಣಿಸುತ್ತಿರುವ ನಾದ; ಇದನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯೋಗಿ ತನ್ನ ಸಮಾಹಿತ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಇದನ್ನು ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು; ಶರೀರ ಮಧ್ಯಸ್ಥವಾದ ಪ್ರಾಣಾಗ್ನಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಣವಾಯು ಹೊಡೆಯುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ನಾದವಲ್ಲ ಈ ಅನಾಹತ ನಾದ. ಅದರ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿ ಇದರದು. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ ಅವಶ್ಯಕ. ಅನಾಹತನಾದ ಸುಂದರವೂ ಅಲ್ಲ ಮಧುರವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಹತನಾದವೋ (ಎಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತ ವಾದ ಘಾತದಿಂದ ಹೊರಡುವ ನಾದ) ತದ್ವ್ಯಂಜಿತ ಸ್ವರಗಳ ಮೂಲಕ ಸುಕರವಾಗಿ ಗ್ರಾಹ್ಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ದಶಚಕ್ರಗಳನ್ನು ಇದೂ ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ ಸುಧಾಧಾರ ಮತ್ತು ವಿಶುದ್ಧಿ ಚಕ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಸಂಗೀತಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟ ಬಹುದು ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಶ್ರವಣಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಸಂಗೀತ ಸ್ವರಗಳ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ನಾದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆನ್ನುತ್ತದೆ ಸಂಗೀತದರ್ಶನ (ಹೆಗೆಲ್‌ನೋಡಿ). ಸಂಗೀತ ಸುಂದರ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿತವಾದ ನಾದದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಶ್ರವಣೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗುವಂಥದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಬರಿ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ಒಂದು ವಸ್ತು ಸುಂದರವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಹೊಳೆಯುವುದನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಕಂಡಾಗಮಾತ್ರ ಅದು ಸುಂದರವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೀತದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಂಗೀತದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಲಕ್ಷಣ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯ-ವಿಷಯಿ ಎಂಬ ಭೇದ ಅಳಿದು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದು ಅನಂತವಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಘಟ್ಟವನ್ನೇ ಮುಟ್ಟಿರು ತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭವ ಕೂಡಲೆ ಲಭಿಸುವಂಥದು; ಅವಿಲಂಬಿತೆಯೇ ಅದರ ಲಕ್ಷಣ.

ವಾಸ್ತುಶಾಸ್ತ್ರ

ಯೋಜನಾತಂತ್ರ ಮತ್ತು ನಗರ, ಪುರ, ಗ್ರಾಮ, ಅರಮನೆ, ಅಂಗಣ, ದೇವಸ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಮನೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಇವುಗಳೇ ವಾಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಧಾನ ವಿಷಯಗಳು. ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನೂ

ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಗಳನ್ನೂ ಅಲಂಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಗೆ ರಚಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಧಾನತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅದು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶಗಾಮೀ ದಾರುಮಯ ವಿಮಾನಯಂತ್ರ, ದ್ವಾರಪಾಲಯಂತ್ರ ಮುಂತಾದ ಯಂತ್ರಗಳ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಅದು ವಿವರಣೆಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಅಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ವಿಷಯ ಅದಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ರಹಸ್ಯವಾಗಿಡಬೇಕಾದುದು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದದರಿಂದ.[5] ಹರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮಹೆಂಜೋದಾರೋವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಪ್ರಾಚೀನಾವಶೇಷಗಳು, ಭಾರತದ ಶಿಲ್ಪಕಲೆ ಸುಮಾರು ಮೂರುಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಕೊಟ್ಟಿವೆ.

ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಕಲೆ; ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗೂ ಆ ಕಲಾಸಂಭೂತಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಬಾಹ್ಯವಾದುದು. ಆ ಭಾವನೆಯ ಶರೀರವೇ ಅದು ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ ಅದು. ಶಿಲ್ಪ ಕರ್ಮಗಳೂ ಚಿತ್ರಗಳೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕಲೆ ಆ ಭಾವನೆಯ ವಿಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತುಬ್ರಹ್ಮವಾದ–ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕಲಾದರ್ಶನ

ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪರಮ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ, ಜಡಗೆ, ಮೈವೆತ್ತ ಜೀವಿಗಳನ್ನೂ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮೈವೆತ್ತ ಜೀವಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವೆನಿಸಿ ಅದೊಂದು ಪುರುಷ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಪುರುಷನ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನೇಕ ಅಂಗಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಶರೀರಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪತಂತ್ರದೃಷ್ಟ್ಯಾ, ಈ ಪರಮವಸ್ತುವನ್ನೇ ವಾಸ್ತು ಪುರುಷನಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ವಿಶ್ವಾಯತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ ಧರ್ಮವನ್ನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತಾವುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕಲೆಯ ಆಧಾರ ನಿಯಮಗಳಾದ ಸಾಂಗಿಕತೆ, ಸಾಮರಸ್ಯ, ಸಮಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೇ ವಿಶ್ವಾಯತ ಧರ್ಮವೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪಕಲೆ ಆದರ್ಶರೂಪವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ; ಅದು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಿಸ್ಮಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ; ವಿಸ್ಮಯ ಅದ್ಭುತದ ರಸಾನುಭೂತಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನೊಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಮೂರ್ತಿಕಲೆ

ಮೂರ್ತಿಕಲೆ ಶಿಲೆ, ಜೇಡಿಮಣ್ಣು, ರತ್ನ, ಸ್ವರ್ಣ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದಾದರೂ ಲೋಹ ಇವುಗಳ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಮೂರ್ತಿಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿಯೋಜಿತವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮೂರ್ತಿ ಅದನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕನಸಿನ ಕಥಾನಾಯಕನು ಅದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವವನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ರಸವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಭಕ್ತನ ಎದುರಿಗೆ ಆತನ ಧ್ಯೇಯವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವವೊಂದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದೊಂದು ಸಾಧನ ಮಾತ್ರ. ತಾನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಧ್ಯೇಯವೇ

ತನ್ನನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಸಂಕೇತ ಅದು—ಸನ್ನಿಧಿಕರ ಸಂಕೇತ.[6]

ಚಿತ್ರಕಲೆ

ಒಂದು ತಲದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ ಚಿತ್ರಕಲೆ. ಅದು ದೃಶ್ಯವಾದುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಅದರ ಬಣ್ಣಮಾತ್ರ ಕಾಣುವಂತೆ ವಿನ್ಯಾಸಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಚಿಮ್ಮುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಾವವೇ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಧ್ಯೇಯವೇ ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ವಿಷಯ. ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಭಾವಗಳು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಅಂಗವಿಕಾರಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಅದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕವೋ ತಕ್ಕ ವಿಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಚತುರ್ವಿಧ ಆಂಗಿಕಾಭಿನಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅದರ ಪ್ರಧಾನ ಮುಖಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಚಿತ್ರಕಲೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಭರತನನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆತ ಆಂಗಿಕಾಭಿನಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೋ ಅದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಸಗಳ ಮಾತನ್ನೆತ್ತುವಾಗ ಅದು ಆ ರಸಗಳು ಕೌಶಲದಿಂದ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮಾಟದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ 'ರಸ-ದೃಷ್ಟಿ'ಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭಾವಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಆಂಗಿಕಾಭಿನಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭರತ ಏನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೋ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಚಿತ್ರಕಲೆಯಲ್ಲೂ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಜಂತಾಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಒಬ್ಬ ನರ್ತಕಿಯ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ತಲೆ ಮತ್ತು ಕೊರಲ ಭಂಗಿಗಳು ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ 56-7.
2. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ 77.
3. ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿ ವಿಮರ್ಶಿನೀ, ಸಂಪುಟ I, 14.
4. ಅಭಿನವ ಭಾರತೀ ಸಂಪುಟ I, 293.
5. ಸಮರಾಂಗಣ ಸೂತ್ರಧಾರ, ಸಂಪುಟ I, 175.
6. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ, ಸಂಪುಟ II, 266.

ಗ್ರಂಥಋಣ

ಅಭಿನವಭಾರತೀ
ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿ ವಿಮರ್ಶಿನೀ
ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ
ಸಮರಾಂಗಣ ಸೂತ್ರಧಾರ

(ತುಲನಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆ)

BOSANQUET: *History of Aesthetics*
ADDISON, JOSEPH: *Works*, Vol. III.
KANT: *Critique of Judgment* (Eng. trans. by J. H. Bernard).
INGE, W. R.: *The Philosophy of Plotinus*, Vol, II.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೪

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ

ಹರ್ಷನ ಮರಣದೊಡನೆ ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಯುಗವು ಮುಗಿದು ಗುಪ್ತ ಸಾಮ್ರಾಟರ ಭಾರತವು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ದಾರಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪಾಳೆಯಗಾರಿಕೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಪಾಳೆಯಗಾರಿಕೆಗಳ ಹೇರಾಸೆಯ ದೊರೆಗಳು ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಯುದ್ಧಮಾಡಿದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪುಟ್ಟ ಪಾಳೆಯಗಾರರಲ್ಲಿ ರಜಪೂತ ಕುಲದವರೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇದು ಭಾರತದ ರಾಜ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಂಶವೊಂದು ಉದ್ಭವಿಸಿದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರ ಆಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸನಾತನ ಸಮಾಜವು ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪುರಾತನ ಪೂಜಾವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಕಟ್ಟಳೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ರೂಢಿವಾಡಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳುಂಟಾದುವು.

ದಕ್ಕನ್ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಾಪಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇತಿಹಾಸವು ಇಷ್ಟು ಕೋಲಾಹಲಮಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪದೇ ಪದೇ ಯುದ್ಧಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದುವು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉತ್ತರವು ಹೊಂದಿದಷ್ಟು ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲಿಲ್ಲ. ಸುಮಾರು ಐದುನೂರು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹಿಂಸಾಮಯ ಉತ್ಪ್ಲವನವೂ ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯಿತು.

ಆದರೆ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಎರಡು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ತರುವಾಯ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬೆಳೆದುದರ ಫಲವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯ ರಂಗವು ತೀವ್ರವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಮುಂದೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ವರೆಗೆ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಜೀವನ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಅಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿ ಉಳಿದುವು.

ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಆಗಮನವು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಆಗಮನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾದ ಅನೇಕ ತಂಡಗಳು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ದಾಳಿಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅವು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಮೀಕೃತವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದುವು. ಈ ಹೊಸ ಆಗಂತುಕರು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮೊಡನೆ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಧರ್ಮವೊಂದನ್ನು ತಂದುದಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ದೇಶಗಳೊಡನೆ ಬಲವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಬಂದವರು ಇದನ್ನು ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿದ್ದ ಅವರ ಧರ್ಮಬಾಂಧವರ ನಡುವಣ ಸಂಪರ್ಕಗಳು ಬಹಳ ನಿಕಟವಾಗಿ ಉಳಿದುವು, ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ನಡುವೆ ವಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಹಿನಿಗಳು ಅನಿರ್ಬಂಧಿತವಾಗಿ ಹರಿದುವು. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಫಾರಸೀ ಮತ್ತು ಅರಬ್ಬೀ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪಾಂಡಿತ್ಯಗಳ ಭಾಷೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು.

ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸನಾತನ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಗಳು ಬಹು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸಿದುವು; ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯೂ, ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜ್ಞಾನರಾಶಿಯೂ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣಧಾರಣ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡುವು.

ಹೀಗೆ ಎರಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರವಾಹಗಳು ಒಂದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೊಂದು ಹರಿಯ ತೊಡಗಿದುವು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಸಂಗಮದಿಂದ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾವುದೂ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಕಲೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಮ್ಮಿಳನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಶೇಷಗಳಾವುವೂ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಸುಗೆಯುಂಟಾಯಿತು. ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಾಡುವ ಭಾಷೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಇಬ್ಬರೂ ಸಹಕರಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದರು. ದಾರ್ಶನಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮನೀಷಿಗಳಿಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಪಂಥಗಳಿದ್ದುವು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣರಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡರು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರಿಂದ ಹಲಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಉಳಿದವರು ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು.

ಭಾರತದ ಮಧ್ಯ ಯುಗೀನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯತೆ ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು. ಚಿಂತನೆಯ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅದರ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಹಿಂದೂ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಸತ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ತನ್ನ ಸಪ್ರಮಾಣತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಹವಣಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಗಳು ಕುಂಠಿತವೇನೋ ಆದುವು. ಆದರೆ ಆ ದರ್ಶನ-ಕಾರರು ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಾರಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬರೆಯುವಾಗ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಭಿನ್ನ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಎಡೆಯಿತ್ತರು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಪದೇಶಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಿದ್ದಿತು. ಮಧ್ಯ ಯುಗೀನ ಹಿಂದೂ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಮೂಲ ಆಕರಗಳಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ-ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿವೆ, ಆದರೆ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಮೊದಲಿನ ಕೃತಿಗಳಾದರೂ ಆ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ತರ್ಕಸರಣಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಚಿಕಿತ್ಸಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಬದಲಾಗಿ ಅಂತರ್ಬೋಧ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಗಳೇ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ.

ಮಧ್ಯಯುಗದ ಮನೀಷಿಗಳು ಈ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಮತಭೇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಾಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ, ನಿಂಬಾರ್ಕ, ಮಧ್ವ ಮತ್ತು ವಲ್ಲಭ—ಈ ಹಿರಿಯ ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಾದರಾಯಣರ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಬರೆದರು. ಈ ಸೂತ್ರಸಾಹಿತ್ಯದ ಅರ್ಥ ವಿವರಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಿದರು.

ಈ ಆಚಾರ್ಯರಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಆಂದೋಲನವು ಭಾರತದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಅದು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಉಗಮಹೊಂದಿತು. ಅದರ ಹಿರಿಯ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾಕರು ದಕ್ಷಿಣ

ವವರೇ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅವರ ಉದಯವಾದುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ರಾಜ್ಯಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಮತ್ತು ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ, ಎಂದರೆ ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದಲೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಭಾರತದ ದಕ್ಷಿಣ ಕರಾವಳಿಯ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದ ರೆಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತು ಈ ಭಾಗಗಳ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಡತಕ್ಕದ್ದು.

ಈ ಸಹಘಟನೆಯು ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಏನಾದರೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತೋ ಇಲ್ಲವೊ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಕರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳ ಪಡಿನೆಳಲು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಆರಂಭಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಸಂಪರ್ಕಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬೆಳೆ ಯುತ್ತ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಭಾರತದ ಬಹುಭಾಗವು ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಭುಗಳ ಆಳಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುರುಷರು, ಪಂಡಿತರು ಮತ್ತು ಸೂಫಿಗಳು ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಭಾರತಜಾತ ಶಿಷ್ಯ ರೊಡನೆ ಪ್ರಮುಖ ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ಆಲೋಚಕರ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಬರೆದರು, ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಪ್ರಶಿಕ್ಷಣಗಳ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಇತಿಹಾಸವು ಹೊರಗಿನ ತದ್ವಿಷಯಕ ಬೆಳ ವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾರತದ ದೇಣಿಗೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಮುನ್ನಿನ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ ವಾದುದಾಗಿದೆ. ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ಚಿಂತನೆಯು ಹಿಂದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಕುರಾಣವು ಅದರ ನಿರ್ಗಮನ ಬಿಂದುವಾಗಿದೆ. ಇಸ್ಲಾಮದ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥವು ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಬಂಧವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ, ಅದರ ಮೂಲಭೂತ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಶ್ವಾಸಗಳು ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಶಾಸನಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವ ಗಳು ಅಡಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ ವಿವರಣೆ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅವು ಅನೇಕ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಗೊಡಬಹುದಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೇ ರಾಜಕೀಯ ಘರ್ಷಣೆಗಳು, ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಲಿದ್ದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅಗತ್ಯ ಗಳು ಮತ್ತು ಬೇರೆಬೇರೆ ಜನಾಂಗಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳಿಂದ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿ ಬಂದವರ ಮನೋಧರ್ಮಗಳು ಅನೇಕ ಪಂಥ ಮತ್ತು ಪ್ರಣಾಲಿಗಳ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾದುವು. ಈ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಾದವಿವಾದಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದುವು. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ವಾದವಿವಾದಗಳು ಕಿರುಕುಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ರಕ್ತಪಾತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತಿದ್ದುವು.

ಪ್ರಾರಂಭದ ಖಿಲಾಫತ್ತಿನ ನಾಡುಗಳು ಅನೇಕ ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ಸಂಗಮ ಸ್ಥಾನ ವಾಗಿದ್ದುವು. ಪಶ್ಚಿಮ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಯಹೂದಿಯರ, ಗ್ರೀಕರ, ಹೆಲೆನರ, ರೋಮನ್ನರ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತರ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಿದ್ದುವು. ಹಾಗೆಯೇ, ಪೂರ್ವದ ಭಾಗಗಳು ಫಾರಸೀಕ, ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಆಗರಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ಲೇಟೋ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಪ್ಲಾಟಿನಸ್, ಫಿಲೋ, ಝೋರಾಸ್ಟರ್ ಮಣಿ ಮತ್ತು ಮಹಾಯಾನ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದಾಗಿದ್ದಿತು.

ಕುರಾಣದ ಮುಖ್ಯ ಬೋಧೆಯು ಸರಳವಾದುದು. ಏಕೇಶ್ವರವಾದ, ಈಶ್ವರನ ಮೇಲೆ ಮಾನವನ ಪೂರ್ಣಾವಲಂಬನ ಮತ್ತು ಪ್ರವಾದಿಯ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇವು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ತೊಡಕುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪೈಗಂಬರರ ಸಂಗಡಿಗರು (ಸಹಾಬಾ) ಪೈಗಂಬರರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂದೇಶಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರು ದಿವ್ಯದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಒರೆಗಲ್ಲನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ (ತಬೀಯೂಂ) ಶಂಕೆಗಳು ಮೂಡಿದುವು. ಜನರು ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನೊಡನೆ ಅವನ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯುಳ್ಳವರಾದರು. ಕುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದೇ ಕೊನೆಯದೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಬೇಕೆ? ಅಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆಯೆ? ಒಳಿತಾವುದು ಮತ್ತು ಕೆಡುಕಾವುದು ಮತ್ತು ಅವು ರಕ್ಷೆಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ಇಚ್ಛಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ನಿಯತವಾದಿಗಳು (ಜಬರಿಯಾ) ಮತ್ತು ಇಚ್ಛಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದಿಗಳು (ಕಾದರಿಯಾ) ಎಂಬ ಎರಡು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಲೋಚಕರ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮವಿತ್ತಿತು. ಇಚ್ಛಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು "ದೈವೀ ಐಕ್ಯ ಮತ್ತು ದೈವೀ ನ್ಯಾಯದ ಜನರು (ಅಹಲ್ ಅಲ್ ತಹೀದ್ ವಲ್ ಅದಲ್)" ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡರು. ಆದರೆ, ಅವರು ಮು'ತಜೀಲಾ (ಸಿಡಿದುಹೋದವರು) ಎಂದೇ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಮತದಂತೆ ಮಾನವರು ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಈಶ್ವರೀ ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬಹು ಬೇಗ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಗಾಢತರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತಲೆದೋರಿದುವು. ದೇವರು ನ್ಯಾಯಪರನಿದ್ದುದೇ ಆದರೆ, ನ್ಯಾಯವು ಅವನ ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆಯೆ? ಲಕ್ಷಣಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾದುವುಗಳಿದ್ದು ತಮ್ಮವೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅವುಗಳಿಗಿದ್ದುದಾದರೆ ಈಶ್ವರನ ಏಕತ್ವವನ್ನೇ ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಮು'ತಜಾಲೀಯರು ಏಕತ್ವದ ಸಗ್ಗದ ಸಮರ್ಥಕರಾಗಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರು ದೇವರ ಚೈತನ್ಯ ಮಾತ್ರ ಸ್ಥಿರವಾದುದು, ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅವನ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಆಗಲೂ, ಏಕತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಾದರೆ ಕುರಾಣವು ಶಾಶ್ವತವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಅದು ಎಡೆಗೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಹೀಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಸಂಭೂತ ಜೀವಿಗಳ ದ್ವೈತವು ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ.

ಕುರಾಣದ ಬೋಧನೆಗಳು ಬುದ್ಧಿಯ ಆದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದೇ ಮು'ತಜೀಲಾ ಆಂದೋಲನದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅದು ಮಾನೀಕಿಯನ್ ಮೂಲದ ದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಹೂಡಿದ ವಾಸಿಲ್ ಬಿನ್ ಅತಾ ಅವರಿಂದ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ವಾಸಿಲನು ಮತ್ತು ಅವನ ಮಿತ್ರರು ಸುಮನಿಯಾ (ಬೌದ್ಧ) ರೊಡನೆ ಚರ್ಚಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಅಬ್ಬಾಸೀ ಖಲೀಫರು ಈ ಆಂದೋಲನದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರಾಗಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಮಾಮೂನ್ (ಕ್ರಿ.ಶ. 813-33) ನು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದವರಿಗೆ ಕಿರುಕುಳವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು. ಆದರೆ ಅಬ್ಬಾಸೀ ಶಕ್ತಿಯ ಹ್ರಾಸದೊಡನೆ ಈ ಆಂದೋಲನವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ತನ್ನ ಆವೇಗವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು.

ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಮು'ತಜೀಲೀಯರು ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಅವರಿಂದ ಮೂರು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಚಿಂತನಧಾರೆಗಳು ಉಗಮ ಹೊಂದಿದುವು. ಮತತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ವಿವೇಚನಾ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಮುತಕಲ್ಲಿಮೀನರು, (ಪಾಂಡಿತ್ಯಪ್ರಿಯರು, ಶಾಸ್ತ್ರಾಸಕ್ತರು), ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಕ್ ವಿಚಾರ ಸರಣಿ

ಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಫಲಾಸಿಫಾ ಇಲ್ಲವೆ ಹುಕ್ಮಾ (ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ) ಗಳು, ಮತ್ತು ಆತ್ಮಧರ್ಮ ದತ್ತ ಜನರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದ ಮಾರ್ಗ ದಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆಯಲು ಜನರನ್ನು ಕರೆದ ಸೂಫಿ (ಅನುಭಾವಿ) ಗಳು.

ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚಕರೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧನ ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಬಗೆ ದಿದ್ದರು; ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ನೆರವಾದರು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವರ್ಗವೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಮುಖ ಆಲೋಚಕರನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ಅವರ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಚರ್ಚೆ ಗಳನ್ನು ಚೋದಿಸಿದುವು. ತನ್ಮೂಲಕ ಹೊಸ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡುವು.

ಇಲ್ಮೆ ಕಲಾಮ್ (ಪಾಂಡಿತ್ಯವಾದ) ದ ಲೇಖಕರು ಯುರೋಪಿನ ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಆಲೋಚಕರಂತೆ ಮತತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಮು'ತಜಿಲೀನರು ಮೊದಲಿನ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಆಷರೀಯರು ತರುವಾಯದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಮು'ತಜಿಲೀಯ ಆಲೋಚಕರು ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಏಕತ್ವವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರು "ತದನಂತರದ ವಿಶ್ವದೇವೈಕ್ಯವಾದದ ತುದಿಯಂಚನ್ನು" ಮುಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ದೇವರ ಚೈತನ್ಯ ಹಾಗೂ ಲಕ್ಷಣಗಳ ವಿಷಯಕವಾದ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲದೆ ಅವರು ನಿರಂಕುಶ ನಿಯಮದ ಬಾಹ್ಯಾಚರಣೆಯ ಕಟುತ್ವವು ಕಡಮೆಯಾಗಿ ಅಂತರಿಕ ಸಂಯಮ ಮತ್ತು ಸುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ದೊರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು.

ದೇವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ವಿಶ್ವದ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ಉಗಮ, ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಎದುರಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ವಿಶ್ವವು ಈಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದೂ, ಜಡವು ದೇವನಿಂದ ಜೀವಪಡೆದಿದೆಯೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದ ವಿಶ್ವವಾಗಲಿ, ವಸ್ತುವಾಗಲಿ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಾದುದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. ನಿಜಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಪದಾರ್ಥ (ಜೋಹರ) ವು ಕೇವಲ ಗುಣ (ಅರ್ಜ್) ಗಳ ಗುಂಫನ ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವು ಅನಂತವಾದ ಮೂಲಪದಾರ್ಥ ಇಲ್ಲವೆ ಅಣು (ಜೋಹ-ರುಲ್ ಫರ್ದ್) ಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಮು'ತಜಿಲೀಯರ ಬುದ್ಧಿವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸಿದ ತದನಂತರದ ಕಲಾಮವು ಈ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮೈದಾಳಿತು. ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲಿ ಮತತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ, ಧರ್ಮ ವನ್ನು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧೀನಗೊಳಿಸುವ ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಭಾವ, ದಿವ್ಯದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಆಷ್ರಿ (ಹುಟ್ಟು ಕ್ರಿ.ಶ. 873) ಯು ಪ್ರಮುಖನು. ಅವನು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳ (ಉಲ್ಮಾ-ಎ-ನಕ್ಲ್) ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದಿಗಳ (ಉಲ್ಮಾ-ಎ-ಅಕ್ಲ್) ನಡುವಣ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದನು. ಮು'ತಜಿಲೀಯರು ಈಶ್ವರನ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಶಾಶ್ವತತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆ ದಿದ್ದರು. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಈಶ್ವರನ ಅಂತಃಸತ್ವಕ್ಕೆ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆಷ್ರೀಯರು ಇದಕ್ಕೆ ಅಂಕಿತಹಾಕಿದರು. ಇಚ್ಛಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಆಯ್ಕೆಯ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯ ಉಗಮಗಳು ಈಶ್ವರನಿಂದ ನಿಯತ ವಾಗಿರುವುವಾದರೂ ಮನುಷ್ಯನು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸ (ಕಸ್ಬ್) ಬಲ್ಲನೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಈಶ್ವರನೇ ಅತ್ಯಂತಿಕ ಆವಶ್ಯಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವು; ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ (ವಜೂದ್) ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯ (ಮಾಹಿಯತ್) ಗಳು ಅನನ್ಯವಾದುವುಗಳು, ಅವಿನಾಭಾವವಾದುವುಗಳು,

ಅವನು ತನ್ನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಪದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಗುಣಕಗಳು ಸಂಭಾವ್ಯಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶ್ವವು ಸಂಭಾವ್ಯವು (ಮುಮಕಿನ್). ಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಸ್ವನಿಷ್ಠ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ತನ್ನ ಗುಣಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಲಾರದು. ಆದಕಾರಣ ವಸ್ತುಗಳ ಈ ವಿಶ್ವವು ತೋರ್ಕೆಗಳ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ. "ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸ್ವನಿಷ್ಠಗಳ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ." ಪದಾರ್ಥಗಳು ತಮ್ಮ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳಿಂದ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದ ಭೂತಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಅಣುಗಳನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನೇ ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಣುವೂ, ಅಣುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸರಳವಾದುದಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತೀರ್ಣವಾಗಲೀ ಪರಿಮಾಣವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದುದು. ಆದರೆ ಈ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳು ಕೇವಲ ಸಂಭಾವ್ಯತೆಗಳು. ಸೃಷ್ಟಿ ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತತೆ. ಹೀಗೆ ಅಣುಗಳು ಅವ್ಯಾಹತವಾದ ಪ್ರವಹನದಲ್ಲಿವೆ; ದೇವೇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಅವುಗಳ ಪೋಷಣೆ. ದೇಹಗಳು ಅಣುಗಳ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಕೆ. ಸ್ಥಲಕಾಲಗಳು ಅಣ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಸ್ಥಲವು ಬಯಲಿ (ಖಲ್ಯಾ) ನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ರೇಣುಗಳ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ ತೆರಹುಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಸಂಖ್ಯವಾದ ಲಘುನಿಮಿಷಗಳ ಸರಪಣಿ. ಎಲ್ಲ ದೈಹಿಕ ಮಾನಸಿಕ ಘಟನೆಗಳೂ ಸ್ಥಲಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಶೀಲವಾಗಿರುವ ಅಣು ಮತ್ತು ತೆರಹುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ.

ದೇವರ ವಿಷಯಕವಾದ ಕುರಾಣದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ವಿಶ್ವದ ಅಣ್ವಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆಯು ಉದಯವಾಯಿತು. ಯಾಕಂದರೆ ಅಲ್ಲಾನೇ ಎಲ್ಲ. ಅವನ ಹೊರತು ಇನ್ನೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೆ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಬೇಕು. ಅದು ಯಾವ ನಿಯಮ ಇಲ್ಲವೆ ಅಗತ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಬಾಧಿತವಾಗಕೂಡದು. ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಧ್ಯ. ಅವನು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು, ಚಲನೆಗಳು ಅವನಿಂದಲೇ ಉಗಮಿಸುತ್ತವೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕಾರಣವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ನಿಯಮವೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆಯೂ ಒಂದು ಪವಾಡವೇ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದೊಂದು ಭ್ರಮೆ.

ಅಷರೀಯ ಕಲಾಮವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿದವರು ಬಾಕೇಲಾನಿ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 1013), ಫಖ್ರುದ್ದೀನ ರಾಜಿ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 1222), ಸೈಫುದ್ದೀನ್ ಆಮದಿ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 1233) ಮತ್ತು ಇತರರು. ಅಷರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನನೂ ಮತ್ತು ಹನಫೀ ಕಲಾಮದ ಪ್ರವರ್ತಕನೂ ಆದ ಮಾತುರೀದಿ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 944) ಯು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಷರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದನು. ತದನಂತರ ಇಬ್ನ್ ತೈಮಿಯ್ಯಾನ್ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 1328) ನು ಅಷರೀ ಮತತತ್ತ್ವಾಂಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿದ್ವತ್ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಇಬ್ನ್ ತೈಮಿಯ್ಯಾನು ನವೀನ ಉಪಕ್ರಮ (ಬಿದಾ) ಗಳ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದನು. ಕುರಾಣ ಮತ್ತು ಹಾದಿಸ್‌ಗಳ ಅಕ್ಷರಶಃ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಚಲ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳ ಯಥಾಮೂಲವಾದಿಯಾಗಿದ್ದನು. ಈಶ್ವರನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮಾನವರ ಲಕ್ಷಣಗಳಂತೆಯೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯತ್ವಾರೋಪಣವಾದಿ (ಮುತಷಬ್ಬಿಯಾ) ಆಗಿದ್ದನು; ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ ವಾದ ಚತುರ ಲೇಖಕನಾಗಿದ್ದನು. ಅವನ ವಿಚಾರಗಳು ಉಗ್ರ ವಿವಾದಗಳನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿದುವು. ಆದರೆ ಅವನ ಪ್ರಭಾವವು ದೂರ ದೂರದ ವರೆಗೆ—ಭಾರತದ ವರೆಗೂ ಸಹ ಹರಡಿತು.

ಹುಕ್ಮಾ ಅಥವಾ ಫಿಲಾಸಿಫಾ ಎಂದು ಹೆಸರಾಗಿದ್ದ ಆಲೋಚಕರ ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಸಕ್ತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಆಲೋಚಕರು

ತೋರುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರವು ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಎಷ್ಟು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರೂ ಸಾಲದು. ಕಲಾಮಿನಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಈಡಾದ ಅರಬರಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಅರಬರ ವಿಜಯಗಳು ಪರ್ಸಿಯಾ, ಮೆಸೊ-ಪೊಟೇಮಿಯಾ, ಸಿರಿಯಾ ಮತ್ತು ಇಜಿಪ್ತಗಳನ್ನು ಅವರ ಆಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದುವು. ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಜನರನ್ನು ಇಸ್ಲಾಂ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅರಬರು ಆತುರರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ತಲೆಗಂದಾಯವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಸ್ಲಾಂ ಮತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಈ ಮತಾಂತರದಿಂದ ವಿಭಿನ್ನ ವಿಶ್ವಾಸಗಳುಳ್ಳ ಜನರಲ್ಲಿ ವಾದ ವಿವಾದಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿದುವು. ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಗರಿಕತೆಗಳಿಂದ ಬಂದಿದ್ದ ಈ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ್ದ ಜನರು ಪರಕೀಯ ಪರಿಸರದಿಂದ ತಂದಿದ್ದ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಈ ಹೊಸ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಅರಸ ಲೆತ್ನಿಸಿದರು.

ತಮ್ಮ ವಿರೋಧಿಗಳ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಮತ್ತು ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದವರ ಶಂಕಾಸಮಾಧಾನಕ್ಕಾಗಿ ವಿರೋಧಿ ಪಕ್ಷದವರ ತರ್ಕ ಪರಾಮರ್ಶೆಯ ರೀತಿಯನ್ನೂ, ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಎರವಲಾಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಗ್ರೀಕ್, ಪಾರಸೀಕ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪರಿಪುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಮು'ತಜಿಲೀಯರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದುವು. ಅವರ ಧುರೀಣರಾಗಿದ್ದ ಮು'ಅಮ್ಮಾರ್ (ಮತಾಂತರ ಕ್ರಿ.ಶ. 850), ನಾಜಮ್ (ಮತಾಂತರ ಕ್ರಿ.ಶ. 845) ಮತ್ತು ಅಬುಹಾಷಿಮ್ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 933) ರು ಮಿಶ್ರಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು.

ಭಾರತೀಯ, ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಸೀರಿಯನ್ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅರಬ್ಬೀ ಅನುವಾದಗಳು ಚಿಂತನೆಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಚಾಲನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟುವು. ಅಬ್ಬಾಸೀ ಖಲೀಫರು ವಿದ್ಯೆಯ ಪೋಷಕರಾಗಿದ್ದರು ಮತ್ತು ತಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದ ವಿಚಾರವಾದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬಯಸಿದರು. ಮಾಮೂನನು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲೂ ಪಂಡಿತಮಂಡಲಿಯೊಂದನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಚರ್ಚೆ, ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಸಂಕಲನ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಜ್ಞಾನಮಂದಿರ (ಬೈತುಲ್ ಹಿಕ್ಮತ್) ವೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು.

ಗ್ರೀಕ್ ಅನುವಾದಕರಲ್ಲಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಟೋರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅರಬ್ಬಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ ಹುನಾಯಿನ್ (ಕ್ರಿ.ಶ. 809-73) ಮತ್ತು ಅವನ ಮಗ ಇಷಾಕ್ (ಕ್ರಿ.ಶ. 870-910) ರು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯರು. ಅಫ್ರೊಡೀಸಿಯಾದ ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರನ ಮತ್ತು ಪೊರ್ಫಿರಿಯಸ್‌ನ ಭಾಷ್ಯಗಳು, ಪ್ಲಾಟಿನಸ್‌ನ ಈನಿಯಾಡ್ಸನ ಭಾಗಗಳು ಅನುವಾದಿತವಾದ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಪೂರ್ವವಲಯದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮೀ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್‌ಕಿಂಡೀ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 873), ಫಾರಾಬಿ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 950), ಇಖ್ವಾನ-ಅಲ್-ಸಫಾ (ಪವಿತ್ರತೆಯ ಸೋದರರು, ಮತಾಂತರ ಕ್ರಿ.ಶ. 970), ಇಬ್ನ್ ಮಸ್ಕವಾಯಿಬ್ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 1030), ಮತ್ತು ಇಬ್ನ್ ಸಿನಾ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 1037) ರು ನಾಮಾಂಕಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು.

ಅರಬ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಗ್ರೀಕರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ, ಭಾರತಕ್ಕೂ ಅವರು ಋಣಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥವೆನಿಸುವುದು. ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಂದೇನೋ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಆವನ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಚಯ ಅವರಿಗೆ ಅತ್ಯಲ್ಪವಾಗಿದ್ದಿತು; ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಾಧುವಾಗಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ನವ ಪ್ಲೇಟೋ

ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವರು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿದರು. ಅವರು ಪ್ಲೇಟೋನ ಗಣರಾಜ್ಯ (ರಿಪಬ್ಲಿಕ್) ವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ರಾಜ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ) (ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್) ವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಅರಬ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯ ವಿವರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡದೆ ಅವರ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಲ್‌ಕಿಂಡಿಯಿಂದ ಮುಂದೆ ಅವರು ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಶಾಖೆಗಳೆರಡು—ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ. ಇವೆರಡ ರಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಅವರು ಪಡೆದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಇಸ್ಲಾಮದ ಅತ್ಯುಗ್ರ ಏಕೇಶ್ವರೀವಾದದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸುವು ದಾಗಿದ್ದಿತು.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸೆಳೆದ ಸಮಸ್ಯೆ ಯೆಂದರೆ ಏಕತ್ವ ಮತ್ತು ಅನೇಕತ್ವಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ. ಕುರಾಣದ ಬೋಧೆಯಂತೆ ದೇವನೊಬ್ಬ; ಅವನು ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ, ನೆಲಮುಗಿಲುಗಳೊಡೆಯ. ನಿಸರ್ಗವೆಲ್ಲ ಅವನ ಆಜ್ಞೆಗೆ ಅಧೀನ ವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ, ಅವನೇ ಆದಿ, ಅವನೇ ಅಂತ್ಯ. ಅವನೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ, ಅವನೇ ಬಹಿ ರ್ವ್ಯಾಪಿ. ಅವನೇ ಅನನ್ಯ ಸತ್ಯ, ಕಲ್ಪನೆ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದವನು. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಗಳೇನು? ಇವು ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದವುಗಳೆಂದು ಒಂದು ಪಕ್ಷವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಅವರೇ ಮನುಷ್ಯತ್ವಾರೋಪಣ ವಾದಿಗಳು (ಮುಷಬ್ಬಿಯಾ). ಈಶ್ವರನು ವಾಸ್ತವ ಅವಾಸ್ತ ಗುಣಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಗುಣಗಳು ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾದುವೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷದವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಇವರೇ ಸನಾತನ ಧರ್ಮಜ್ಞರು. (ಸಿಫತಿಯಾ, ಮುತಕಲ್‌ಮೀನ್). ದೈವೀ ಏಕತ್ವದ ಶುದ್ಧತೆ ಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮು'ತಜಿಲೀಯರು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಅವರು ಉದಾರ ನಿರಾಕರಣವಾದಿಗಳು (ಮು'ಅತ್ತಿಲಾ). ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮೂರನೆಯ ವಂಗಡ ವಾದರು. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರೇ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸತ್‌ಸ್ವರೂಪನು, ಅವನೇ ಮೂಲಸತ್ ಮತ್ತು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳ ಉಗಮಸ್ಥಾನ. ಅವನು ಇದ್ದಾನೆ, ಕಾರಣ ಬಯಸದೆ ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅಜಡವಾದುದು, ನಿರಾಕಾರವಾದುದು. ಅವನ ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ. ಅವನು ಅನನ್ಯನು ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರ್ಣನು—ಮಹತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಸುಂದರತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣನು. ಅವನು ಅವರ್ಣನೀಯ ಮತ್ತು ಸರಳ.

ತನ್ನ ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯವನ್ನುಳಿದು ಅವನಿಗೆ ಬೇರಾವ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ. ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗಿಂತ ಅತೀತವಾದ ಇನ್ನಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನೇ ಜ್ಞಾನ, ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ, ಯಾಕಂದರೆ ಅವನು ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅರಿವು ಅವನ ಅಂತಃಸತ್ವ. ಅವನು ಸತ್ಯ, ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಆನಂದ. ಪ್ರೇಮವೇ ಪರಮಾತ್ಮ.

ಕುರಾಣವು ದೇವರನ್ನು ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆದಿದೆ. ಇಂಥ 99 ಸುಂದರ ನಾಮ ಗಳಿವೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅಭಿಮತದ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಮಷ್ಟಿರೂಪಿಯೆಂದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಅವನ ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇವೆಯೆಂದಾಗಲೀ ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ, ಸತ್ಯವು ಒಂದೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಅನೇಕತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಏಕವು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ವಾಯಿತು? ವಿಚಾರವೇ ದೇವರಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವನು ತನಗಿಂತ ಅನ್ಯವಾದುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸ

ದಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಅವನು ಅಪ್ರಚೋದಿತ ಪ್ರಚೋದಕನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ಅವನ ಅನುಪಮ ಏಕಾಂತದಿಂದ ಹೊರಗೆಳೆಯುವ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದು? ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೇಕೆ?

ಇದಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಉತ್ತರವಿದು: ಅನೇಕತ್ವದ ಈ ಜಗತ್ತು ಈಶ್ವರನ ದಯೆ (ಫೈಜ್). ಅವನು ತನ್ನ ದೈವೀಕರುಣೆಯಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅನಂತಜ್ಞಾನವೇ ಅವನನ್ನುಳಿದು ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಜೀವರಾಶಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ವಿಚಾರಗಳೇ ಅವನ ಕೃತಿಗಳು. ನಿಸರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣ.

ಈ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಒಂದು ಅನನ್ಯ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಅನೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು ಉದಯವಾಗಲಾರವು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇರುಹಿಗೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳು–ಅದು ಇಲ್ಲವೆ ಅಗತ್ಯ (ವಾಜಿಬ್) ವಾದುದು ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಭವನೀಯ (ಮುಮ್‌ಕಿನ್) ವಾದುದು: ಅದು ಇಲ್ಲವೆ ಮೂಲತತ್ತ್ವ (ಅಯೀನ್) ಇಲ್ಲವೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ (ವಜೂದ್). ದೇವನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು ಒಂದೆಡೆಗೆ ತೋರುತ್ತವೆ; ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಃಸತ್ವವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ ಅಂತಃಸತ್ವದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ನಿಜವಾದ ಜೀವಿಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಅವು ಅವಶ್ಯಕವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ, ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದ್ವೈತವೊಂದಿದೆ.

ಅಗತ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಹೊರಟ ಮೊದಲನೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅದುವೇ ಮೂಲ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಥಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದಾಗಿ ಅವಶ್ಯಕ; ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಹಾಗೂ ಪ್ರಥಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಶಕ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವಶ್ಯಕ. ಹೀಗೆ ನಾನಾತ್ವವು ಚಿಲುಮೆಯಾಗಿ ಚಿಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಮೂಲಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮೂರು ತೆರದ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಪ್ರಥಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಜ್ಞಾನ, ಅವಶ್ಯಕವಿರುವಷ್ಟು ತನ್ನ ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಂಭಾವ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಜ್ಞಾನ. ಆದುದರಿಂದ, ಪ್ರಥಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಮೂರು ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ: ದ್ವಿತೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಮೊದಲ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ನಕ್ಷತ್ರ ಲೋಕ. ದ್ವಿತೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಎರಡನೆಯ ಆಕಾಶಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಆತ್ಮಗಳು ಉದಯಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮ ಮುಂದುವರಿದು ಕೊನೆಯ ಇಲ್ಲವೆ ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರೊಡನೆ ಚಂದ್ರನ 9ನೆಯ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಆತ್ಮ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದೇ ಮಾನವರ ಆತ್ಮಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ಈ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಶ್ರೇಣಿಯೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಪ್ರಥಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪ್ರಥಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅತಿ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಅತ್ಯುನ್ನತಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ. ಅದು ಉಳಿದವುಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಏಕಕೇಂದ್ರಕ ವಲಯಗಳ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಬರುವ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಇದು ಬಹಳ ದೂರದಲ್ಲಿದೆ. ಪೃಥ್ವಿಯು ಈ ಯೋಜನೆಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಅಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಎಂಟು ಗ್ರಹವಲಯಗಳು ಪೃಥ್ವಿಯ ಸುತ್ತಲೂ ಸುತ್ತುತ್ತಲಿವೆ. ಮತ್ತು 9ನೆಯ ವಲಯದ ಆಚೆಗೆ ತೇಜೋಲೋಕ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ಥಿರ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಮಹಾವಲಯವಿದೆ. ವಲಯಗಳೆಲ್ಲ ವರ್ತುಲಾಕಾರದಲ್ಲಿ ನಿರಂತವಾಗಿ ಸುತ್ತುತ್ತಲಿವೆ. ವಲಯದ ಆತ್ಮವು ವಲಯಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಆತ್ಮವು ಹೀಗೆ ಮಾಡಲು ಆ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಶಕ್ತಿ

ಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ವಲಯಗಳ ಕೊನೆಯ ಚಾಲಕನು ಪ್ರಥಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಗೂ ಅವನತ್ತಲೇ ಬಾಗುತ್ತವೆ. ಅವನಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುವಾಗಿ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದಲೇ ವಿಶ್ವವು ಚಾಲಿತವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರೇಮವೇ ವಿಶ್ವದ ಮುಖ್ಯ ಚಾಲಕಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ತೀರ ಕೆಳಗಣ ವಲಯದ ಚಾಲಕಶಕ್ತಿಯಾದ ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆಕಾಶವಲಯಗಳ ಚಲನವಲನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಾತ್ರವನ್ನೂ ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೂಲ ಪದಾರ್ಥ (ಹಯೂಲಾ) ವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು ಖಗೋಳ ಭೂಗೋಳಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಪದಾರ್ಥವು ಎಲ್ಲ ದೇಹಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವಗಳ ಸಂಘಟನೆ ವಿಘಟನೆಗಳೇ ಎಲ್ಲ ದೇಹಗಳ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲಾಧಾರ. ಈ ಎಲ್ಲ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಗೋಳಗಳ ನಿಯತ ಚಲನವಲನ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರೀ ನಿಯಮವನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ.

ನಿಸರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಿಯಮಿತತೆಯು ವಸ್ತುಗಳ ಗತಿಕ್ರಮವು ಪೂರ್ವ ನಿರ್ದೇಶಿತವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿ (ನಿರ್ಧಲಿತ) ಕಾಣುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನಾವು ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನೇರವಾದುವುಗಳು, ಉಳಿದುವು ದೂರವಾದುವುಗಳು.

ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲವೆ ಸಕ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ (ಅಕ್ಲ್ ಫಾಯಿಲ್) ಯು ರೂಪ ವಿನಿಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತದೆ (ವಾಹಿಬ್ ಉಲ್ ಸುವಾರ್). ಅದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಹವು ಆತ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವು ಸರಳವಾದ, ಅಶರೀರಿಯಾದ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯರೂಪಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಣೆಯಿಲ್ಲದುದು, ಅನಶ್ವರವಾದುದು ಮತ್ತು ಅಮರವಾದುದು. ಅದೇ ಮಾನವ ಜೀವಿಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯ. ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದ ಮೇಲೂ ಅದು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನೇಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಗಳೂ (ಕವಾ) ಇವೆ. ಸಕ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಆತ್ಮನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವ. ಅದು ದೈವಾಂಶ. ಅದು ಮಾನವನ ಮತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಚೇತನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟಿಯ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದ ಅಕ್ಷಿಗೆ ಅದು ಸೂರ್ಯನಿದ್ದಂತೆ. ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶ ಹರಡಿದಂತೆ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವ ಕಣ್ಣಿನ ದೃಗಿಂದ್ರಿಯವು ಕಾರ್ಯರೂಪಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹಕ್ಕೆ ಆಕೃತಿಯಿರುವಂತೆ ಮಾನವನ ಮತಿಗೆ ಸಕ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ.

ಮಾನವನ ಮತಿಯು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಶ್ರೇಣಿಯಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಗಣ ಭಾಗ ಸಸ್ಯಸ್ವಭಾವಿ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ. ಅರಗಿಸುವುದು, ಬೆಳೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಜನನಗಳು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಿನದು ಪ್ರಾಣಿಸ್ವಭಾವಿ ಆತ್ಮ. ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ—ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿ, ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಕಶಕ್ತಿ. ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿಗೆ ಐದು ಬಹಿರಿಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಮತ್ತು ಐದು ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯಗಳೂ (ಸಂವೇದನ, ಗ್ರಹಣ, ಕಲ್ಪನಾ, ಭಾವನಾ ಮತ್ತು ಸ್ಮರಣ) ಇವೆ. ಅತ್ಯುಚ್ಚವಾದುದು ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಧಾನ ಆತ್ಮ. ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ, ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಮುಖಗಳೆರಡಿವೆ. ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶ ಸುಖದುಃಖ, ಹಾಸ್ಯ ಮೊದಲಾದ ವಿಕಾರಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಊಹಾತ್ಮಕವು ನಾಲ್ಕು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿದೆ: (1) ಸಂಭವನೀಯ ಬುದ್ಧಿ (ಅಕ್ಲೆ ಹಯೂಲಾನಿ), ಮಾನವನಲ್ಲಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ; (2) ರೂಢಿಗತಬುದ್ಧಿ (ಅಕ್ಲ್ ಬಿಲ್ ಮಲಕಾ), ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಶಿಕ್ಷಿತವಾದ ಬುದ್ಧಿ; (3) ಸಕ್ರಿಯ ಬುದ್ಧಿ (ಅಕ್ಲ್ ಬಿಲ್ ಫೇಲ್), ಜ್ಞೇಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹೃತವಾದ ಬುದ್ಧಿ: ಮತ್ತು (4) ಸಂಪಾದಿತ ಬುದ್ಧಿ (ಅಕ್ಲ್ ಮುಸ್ತಫಾದ್), ರೂಪ ವಿನಿಯೋಗ ಮಾಡುವ ಸಕ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ((ಅಕ್ಲ್ ಫಾಲ್) ಯಿಂದ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ಬುದ್ಧಿ.

ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಯ ಅಥವಾ ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಪದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಆರೋಹಣ ಶ್ರೇಣಿಯೊಂದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಂಭವನೀಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ; ರೂಢಿಗತ ಮತ್ತು ಸಕ್ರಿಯ ಬುದ್ಧಿಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಒದಗಿಸಿದ ವಿವರಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞೇಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಆಮೇಲೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆಕೃತಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿದ್ದುದು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾದ ವಿಚಾರದ ಅಂಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧ ಜ್ಞೇಯಗಳು ಜಡ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಪಾದಿತ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಂತರ್ಬೋಧದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯದತ್ತ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಅವುಗಳ ಅಮೂರ್ತ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ದೇಹಕ್ಕೆ ಅನುವರ್ತಿಯಾದ ಮಾನವ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಕಾಸವು ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಸಕ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಚಿಂತನೆಯ ಮೂರನೆಯ ಧಾರೆಯು ಅನುಭಾವಿಗಳ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಗಮಹೊಂದಿತು. ಇದರ ಮೊದಲನ್ನು ಅನುಭಾವಪೂರಿತವಾದ ಅನೇಕ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಕುರಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ಒಲಿದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಗುಂಪುಗಳು ಪ್ರಪಂಚದ ಗೊಂದಲಗಳಿಂದ ದೂರ ಸಿಡಿದು ಧ್ಯಾನಪೂಜನಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದ ಸನ್ಯಾಸಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದುವು. ಅವರು ಪ್ರಬಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳ ಅನುಸರಣೆಗಿಂತ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಆಚರಣಕ್ಕಿಂತ ಅಂತರಂಗದ ಸಂಯಮನ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ತ್ವಿತ್ತರು. ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂತೃಪ್ತಿಯ ತೃಷೆಯನ್ನು ಶಮನಗೊಳಿಸದ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ವಿವಾದಗಳಿಂದಲೂ ಅವರು ತೃಪ್ತರಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಇಂಥವರಲ್ಲಿ ಪೈಗಂಬರರ ಕೆಲವು ಸಂಗಡಿಗರು (ಜುಹಾದು) ಇದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಶೇಷಣಗಳಿದ್ದುವು—ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು (ಜಹಾದ್), ಬೋಧಕರು (ಕುಸ್ಸಾಸ್), ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುವವರು (ಬಕ್ಕಾವೂಂ), ಧರ್ಮನಿಷ್ಠರು (ನುಸ್ಸಾಕ್). ಅವರು ಶರೀರ ನಿಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತ ಏಕಾಂತವಾಸದಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಪಾಪದ ಅರಿವು ಬಹಳವಾಗಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ದೈವೀ ಪ್ರತೀಕಾರದ ಭಯಾನಕವಾದ ಭೀತಿ ಅಪರಿಗಿದ್ದಿತು. ಇವೆರಡು ಅವರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಮುನ್ನೆಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಡುವವರಾಗಿದ್ದ ಪೈಗಂಬರರ ಉಜ್ವಲ ಬೋಧನೆಗಳಿಂದ ದೊರೆತಿದ್ದುವು. ತರುವಾಯ ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸೂಫೀ ಶಬ್ದವು ಬಳಕೆಗೆ ಬರತೊಡಗಿದು. ಪ್ರಾರಂಭದ ಸೂಫೀಗಳು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ವಿಧಿ (ಅಮರ್) ಮತ್ತು ನಿಷೇಧ (ನಹಿಂ) ಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ವೈರಾಗ್ಯ, ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ನಿರ್ಧನತೆಗಳೇ ಅವರ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಅವರು ಅಧಿಕಾಚರಣೆಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಉಪವಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ (ಧಿಕ್ರ್) ದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರು.

ಅನುಭಾವದ ಪಥ (ತರೀಕಾ) ದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದು ಪರಮಾತ್ಮನ ದರ್ಶನವನ್ನು, ದೈವೀಶಕ್ತಿಯೊಡನೆ (ಐಕ್ಯವನ್ನು) ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿದ್ದಿತು.

ಸೂಫೀ ಜನರಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನವು ಗಮ್ಯ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಐಕ್ಯಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಮಾರ್ಗ (ತರೀಕಾ ಸುಲೂಕ್) ದಲ್ಲಿ ಕೈಕೊಂಡ ಪ್ರಯಾಣ (ಸಫರ್) ವೆನಿಸಿತು. ಈ ಪ್ರಯಾಣದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಹಂತಗಳಿವೆ; ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತ (ಮಕಾಮ್) ಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಸ್ಥಿತಿ (ಹಾಲ್) ಇದೆ—ಎಂದರೆ ಕೆಲವು ಸದ್ಗುಣಗಳ ಸಾಧನೆಯಿದೆ. ಈ ದಾರಿಗುಂಟ ಪ್ರಯಾಣದಲ್ಲಿ ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯಮ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನ (ಮಾ'ರಿಫತ್) ವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನ (ಇಲ್ಮ್) ಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಯಾಕಂದರೆ ಇದು ಹೃದಯದ ಜ್ಞಾನ. (ಇಲ್ಮ್-ಉಲ್-ಕುಲೂಬ್) ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಮಗಳ ಕೊಡುಗೆ; ಈ ಹೃದಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನಾದರೋ ದೇವರದಯೆ (ಫೈಜ್) ಯ ವಿಶೇಷವಾದ ಕುರುಹು (ಫವಾಯಿದ್) ಗಳಿಲ್ಲದೆ ಯಾರೂ ಸಂಪಾದಿಸಲಾರರು. ಈ ಜ್ಞಾನದ ಗುರಿ ವಿಶ್ವಾನುಭೂತಿಯ ಸಾಧನೆ, ದಿವ್ಯಾನಂದಕರ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಪರಮಾನಂದಮಯವಾದ ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೀನನಾಗುವುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾರಂಭದ ಸೂಫೀಗಳು ತಮ್ಮ ಬೋಧನೆಗಳಿಂದ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಧುಲ್‌ನೂನ್ ಮಿಸ್ರಿಯ ಮಾ'ರಿಫತ್‌ದ ಕಲ್ಪನೆ, ಫಾನಾದ ಬಯಾಜಿದ್ ಬಿಸ್ತಾನಿಯ, 'ಅಯೀನುಲ್ ಜ಼ಾ'ಮಾ'ದ ಖಿರ್‍ರಾಜ್ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ದೈವೀಕರಣ ಅಥವಾ ಜೀವಿಯ ದೇವತ್ವ (ಅನಲ್‌ಹಕ್) ದ ಮನ್ಸೂರ್ ಅಲ್‌ಹಲ್ಲಾಜರು.

ಕ್ರಿ.ಶ. 922ರಲ್ಲಿ ಮನ್ಸೂರರ ಹತ್ಯೆಯೊಡನೆ ವ್ಯವಸ್ಥಾನುಸರಣೆಯ ಯುಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಅನೇಕ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟುವು. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಅಬುನಸ್ರುಲ್ ಸರ‍್ರಾಜರು ಕಿತಾಬುಲ್ ಊಮಾ, ಕಲಾಬಾಧಿಯ ಕಿತಾಬುಲ್ ತಾರುಫ್, ಮಕ್ಕಿಯ ಕುವ್ವತುಲ್ ಕುಲೂಬ್, ಸುಲಾಮಿಯ ತಬಕಾತ್ ಉಲ್‌ಸೂಫಿಯಾ, ಇಸ್ಫಹಾನಿಯ ತಬಕಾತ್ ಅಲ್ ಆಸಫಿಯಾ, ಕುಷಾಯಿರಿಯ ರಿಸಾಲಾಕುಷಾಯಿರಿಯಾ, ಹುಜ್ವೀರಿಯ ಕಷ್ಫುಲ್ ಮಹಜೂಬ್ ಮುಂತಾದುವು.

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೂಫೀ ತತ್ತ್ವವು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮನವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಆಕರ್ಷಿಸಿದ್ದಿತೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಚಾರಪರಂಪರೆಯೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಯಿತು; ಮತ್ತು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಶಂಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತೋ ಅದು ಪರಂಪರೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಇಮಾಮ್ ಗಜಾಲಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1058–1111) ಯೇ ಕಾರಣರು. ಇವರನ್ನು ಇಸ್ಲಾಮದ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ಆಲೋಚಕರೆಂದೂ. 'ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಪ್ರಮಾಣ' (ಹುಜ್ಜತ್‌ಉಲ್ ಇಸ್ಲಾಮ್) ವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಗಾಢವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದು ಸಾಲದೆಂದೂ, ತೃಪ್ತಿಕರವಾದುದಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಸಂಶಯಕಲ್ಲೋಲಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿ ಜೀವನದ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಭರವಸೆ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ಸ್ವಂತ ಅನುಭವಕ್ಕೆ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ತನ್ಮಯತೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಅವರು ಅನುಭಾವದೊಡನೆ ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ಬೋಧೆಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹವಣಿಸಿದರು: ಮತ್ತು, ಮತತತ್ತ್ವಗಳಿಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥವಿವರಿಸಲು ವಿಚಾರವಾದದ ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಜ್ಞಾನದ ಎರಡು ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ತೋರಿಸಿದ ಅಂತರವೇ ಅವರ ಬೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಾ

ಧಾರ. ಮನವು ಸಂಯಮನಶೀಲವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮಾಧ್ಯಮವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಪಡೆವ ಜ್ಞಾನವೊಂದು, ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ವಿವರಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಲೌಕಿಕ ಜ್ಞಾನವಿನ್ನೊಂದು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ (ಷರೀಯತ್) ದ ಆದೇಶ ಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕು, ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ (ತೋಬಾ) ದ, ವೈರಾಗ್ಯ (ಫುಕ್ರ್) ದ, ಶರೀರದಂಡನೆ (ತಜ್ಕಿಯಾ ಯೆ ನಫ್ಸ್) ಯ, ವಿಶ್ವಾಸ (ತವಕ್ಕುಲ್) ದ, ಮತ್ತು ಏಕತ್ವ (ತೌಹೀದ್) ದ ಮಾರ್ಗ ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು; ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ ಹಾಗೂ ಪರಮಾನಂದಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕ್ರಿಯೆ (ಧಿಕ್ರ್) ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನ (ಮುರಾಕಬಾ) ಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರವಾಸಿಯ ಸಮಗ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಮನೆ ಮತ್ತು ವಿಕಾರಗಳು ಇಂಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ; ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅನುಭಾವಿಗೆ ದಿವ್ಯಾನಂದಕರ ದರ್ಶನ ದೊರೆತು ಅವನು ನಶ್ವರ (ಫನಾ) ದಿಂದ ಪರಮಸತ್ಯವಾದ ಶಾಶ್ವತ (ಬಕಾ) ದಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಗಜಾಲಿಯ ಪ್ರಭಾವವು ವ್ಯಾಪಕವೂ ಮತ್ತು ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯೂ ಆಗಿದ್ದಿತು.' ದಾರ್ಶನಿಕ ರಲ್ಲಿ ಇಬ್ನ್ ತುಫೇಲ್ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 1185) ನು ಅವರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಸೂಫೀ ಗಳಲ್ಲಿ ಪೀಠಾಚಾರ್ಯರೆನಿಸಿದ ಕೆಲವರು ಅವರನ್ನು ತಮ್ಮ ನಾಯಕರೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಕಾದರಿಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಅಬ್ದುಲ್ ಕಾದಿರ್ ಜೀಲಾನಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1166), ರಿಫಾ'ಯಿಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ಥಾಪಕನಾದ ಅಹಮ್ಮದ್ ಅಲ್ ರಿಫಾಯಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1182), ಮತ್ತು ಸುಹ್ರವರ್ದೀ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಷಿಹಾಬ್ ಅಲ್ ದೀನ ಸುಹ್ರವರ್ದಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1234) ಯರು ಗಜಾಲಿಯ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು.

ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನುಭಾವಿಯಾದ ಮುಹಿ ಅಲ್‌ದೀನ್ ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬೀ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1164) ಯು ಗಜಾಲಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದನು. ಇಬ್ನ ಅಲ್ಲ ಅರಬೀಯು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಶ್ರೇಣಿಯ ಅನುಭಾವಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿದ್ದನು. ಅವನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದರ್ಶನವು ಅತ್ಯುನ್ನತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತು. ಅವನ ತರುವಾಯ ಅನುಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದವರೆಲ್ಲರೂ ಅವನ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು, ವಿವೇಚಕರು ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರೂ ಹೊಸ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನಗೆ ಮುನ್ನಿನ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೂಡಿಸಿ ಅವುಗಳಿಂದ ವಿಶ್ವದೇವೈಕ್ಯವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ನೆಯ್ದನು. ಅದು ಒಮ್ಮೆಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯೂ ಸೂಫೀ ಬೋಧನೆಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬೀಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು 'ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಏಕತ್ವ' (ವಹದತ್-ಉಲ್-ವಜೂದ್)ದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅವನ ಅಭಿಮತದಂತೆ ಇರವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಏಕತ್ವ. ಈ ಕೇವಲ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮನುಜ ಮತಿಯಿಂದ ಅರಿಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ದೇವರೊಬ್ಬರ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದ ಯಾರೂ ತಮ್ಮ ನೈಜ ಹಾಗೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯ ಲಾರರು, ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾರರೂಪವಾದ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾರರು. ಅದು ಎಲ್ಲ ದೃಢೀಕರಣಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಏಕತ್ವದ ಸ್ಥಿತಿ (ಅಹದಿಯಾ) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಬುದ್ಧಿ ಗೃಹೀತವಾದ ಈ ಏಕತ್ವವು ಅತೀಂದ್ರಿಯತ್ವವು ಅಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವದೊಡನೆ ಒಡವೆರೆದ ನಿಜತ್ವವೊಂದರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಡೆಗೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಜತ್ವವು ಕೇವಲ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದೂ, ಅಗತ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದೂ, ಸ್ವಯಂಭು-ಸ್ವಪ್ರೇರಿತ (ಹಕ್) ಇತ್ಯಾದಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಆನುಷಂಗಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರೇರಿತ ಅಸ್ತಿತ್ವ (ಖಲ್ಕ್) ಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ

ಹಕ್ (ನಿಜತ್ವ, ಮೂಲತತ್ತ್ವ, ಏಕತ್ವ) ಮತ್ತು ಖಲ್ಕ್ (ತೋರ್ಕೆ, ರೂಪ, ಅನೇಕತ್ವ) ಗಳು ಏಕದ ಎರಡು ಮುಖಗಳು ಮಾತ್ರ—ಒಳಗಿನದು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನದು. ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬೀ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ, "ನೀವು ಅವನನ್ನು ಅವನ ಮೂಲಕ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ತನ್ನ ಮೂಲಕ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಏಕತ್ವದ ಸ್ಥಿತಿ. ಆದರೆ ಅವನನ್ನು ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಮೂಲಕ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಏಕತ್ವವು ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ." ಏಕವನ್ನು ಅನೇಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಆಖ್ಯಾತಕಕ್ರಮವು. ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ರಮವು. ಆ ಏಕವಾದರೋ ತನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಹಳ ಸರಳ ಮತ್ತು ಅವಿಭಾಜ್ಯ.

ಆದರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅವೆರಡೂ ಸಾರರೂಪವಾಗಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಏಕದ ಆಖ್ಯಾತಗಳನ್ನು ಅನೇಕದ ಆಖ್ಯಾತಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕವು ರೂಪಾತೀತವಾದುದು. ಅನೇಕಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ—ಅಭೇದದ ಮುಖ (ಜಿಹಾತುಲ್ ಜಾಮಿ) ಮತ್ತು ವಿಭೇದದ ಮುಖ (ಜಿಹಾತುಲ್ ಫರ್ಕ್). ಮೊದಲನೆಯದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಅಗತ್ಯ (ವುಜೂಬ್), ಪ್ರಭುತ್ವ (ರುಬೂಬಿಯಾ) ಮತ್ತು ಅಮರತ್ವ (ಕಿದಾಮ್); ಎರಡನೆಯದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಆಕಸ್ಮಿಕತೆ (ಇಮ್ಕಾನ್), ದಾಸ್ಯ (ಉಬೂದಿಯಾ) ಮತ್ತು ನಶ್ವರತೆ (ಹುರೂತ್).

ಹಕ್ ಮತ್ತು ಖಲ್ಕ್—ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿ—ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಸಹ ಶಾಶ್ವತ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸತ್ಯದ ಅತೀಂದ್ರಿಯತ್ವವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕತ್ವವನ್ನು ಯಾರೂ ಸೃಜಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯು (ತಕವೀನ್) ಮೊದಲೇ ಇದ್ದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ. ಚಿರಂತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸುಪ್ತಾವಸ್ಥೆ (ತುಬೂತ್) ಯಿಂದ ಬಾಹ್ಯರೂಪ (ಜುಹೂರ್) ದಲ್ಲಿ ಅಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆರ್ಜಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಬಾಹ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧ (ನಿಸಾಬ್) ಗಳ ಆಖ್ಯಾತ (ಅಹಕಾಮ್) ಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಈಶ್ವರನೊಡನೆ ಸಹ-ಶಾಶ್ವತವಾದ ವಿಶ್ವವು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಶ್ವವಲ್ಲ. ಶಾಶ್ವತ ವಿಶ್ವವು ಮೂಲತಃ ಚೈತನ್ಯ, ಆಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಆಕೃತಿಯು ಪ್ರೇರಿತ (ಹಾದಿತ್) ವಾದುದು, ಆಗಂತುಕವಾದುದು, ಅನಾತ್ಮವಾದುದು.

ಹೀಗೆ ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬಿಯ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಿಜಕ್ಕೆ ಮೂರು ಮುಖಗಳಿವೆ:

(1) ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಜ್ಞೇಯವಾಗಿ ಗೋಚರ ಹಾಗೂ ವೇದ್ಯವಾಗುವ ಸತ್ಯ;

(2) ನಾವು ಬರಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಮಾತ್ರವನ್ನು ಆಖ್ಯಾತಿಸಬಹುದಾದ ಕೇವಲ, ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಸತ್ತಾಗಿರುವ ಸತ್ಯ;

(3) ಅಂತರ್ಬೋಧಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಊಹಿತ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ತೋರುವ ಸತ್ಯ.

ಮೊದಲನೆಯದು ಘಟನಾಮಯ ಜಗತ್ತು, ಎರಡನೆಯದು ಕೇವಲ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯದು ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಉದಯಿಸುವ ದೇವರು. ಮೊದಲನೆಯದು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯದು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿತವಾದುವುಗಳು. ಎರಡೂ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುವು—ಮೊದಲನೆಯದು ಅಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವದ ಲಕ್ಷಣ (ಸಿಫತ್ ಅಲ್ ತಷಬ್ಬೀಹ್) ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯದು ಅತೀಂದ್ರಿಯತ್ವದ ಲಕ್ಷಣ (ಸಿಫತ್ ಅಲ್ ತನಜೀಹ್) ಗಳಿಂದ. ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಅನೇಕತ್ವವು

ಏಕತ್ವದೊಡನೆ ಜತೆಗೂಡಿದೆ—ದ್ವಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವ. ಅದು ದಿವ್ಯನಾಮ (ವಾಹೀದಿಯಾತ್) ಗಳ ಏಕತ್ವವಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೆಯದು ದ್ವಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವೀಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಏಕತ್ವ (ಅಹದಿಯತ್) ವು ಎಲ್ಲ ಸಂಭಾವ್ಯತೆಗಳ ಒಟ್ಟುರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲವೆ ಪೂಜನದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ನಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅಂಥತೆ (ಆ'ಮಾ). ದೇವರು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾಸದ ವಸ್ತು. ನಮ್ಮ ಬಗೆಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಅವನು ಜ್ಞಾತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ನಮ್ಮಿಂದ ರೂಪಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ) ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಮಾನವರೂಪಿ ದೇವರು ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಕೇವಲ ಸತ್ಯದ ಮುಸುಕು ಮಾತ್ರ.

ಘಟನಾಮಯ ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ದೇವರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಣ (ಅಲ್-ತಾ'ಯುನ್ ಅಲ್ ಆವ್ವಲ್), ಈಶ್ವರನ ಸ್ವಯಂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ (ತಜಲ್ಲಿ) ಬರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೆ ಅನಂತರೂಪಗಳಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ, ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಅರ್ಥವಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿ (ಆಯಾನ್ ಅಲ್ ತಾಬಿತಾ) ಗಳಲ್ಲಿ ಈಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸ್ಥಿರ ಮಾದರಿಗಳು ಅಥವಾ ಸುಪ್ತ ಸಂಸ್ಥಿತಿಗಳು ಸಂಭವನೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು ಮಾತ್ರ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಏಕವು 'ಆಯನ್ ಅಲ್ ತಾಬಿತಾ'ದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ತನ್ನನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ವಿಶ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ, ನಿಜದ ನಿಜ (ಹಕೀಕತ್ ಉಲ್ ಹಕಾಯಿಕ್) ಎಂದೆನಿಸುವ ಮೊದಲಮತಿಯನ್ನಾಗಿಯೂ, ಘಟನಾಮಯ ವಿಶ್ವವನ್ನಾಗಿಯೂ, ವಿಶ್ವ ಶರೀರ (ಅಲ್ ಜಿಸ್ಮ್ ಅಲ್ ಕುಲ್ಲೀ) ವನ್ನಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಪರಮ ಪದಾರ್ಥ (ಹಯೂಲಾ) ವನ್ನಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಘಟನಾಮಯ ವಿಶ್ವವು ನಿರಂತರ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವಾದುದು. ಅದೊಂದು ಚಿಂತನ ಹಾಗೂ ಶಾಶ್ವತ ದಿವ್ಯದರ್ಶನ (ತಜಲ್ಲಿ) ದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ವ್ಯಷ್ಟೀಕರಣಗಳ ನಿರಂತರ ಮಾಲೆಯಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಜಗತ್ತು ಆತ್ಮವಿಲ್ಲದ ದೇಹಮಾತ್ರ, ಬೆಳಗದ ಕನ್ನಡಿ ಮಾತ್ರ. ಈ ಕನ್ನಡಿಯು ಬೆಳಗಿ ತನ್ನ ನಾಮಗಳ (ಲಕ್ಷಣಗಳ) ಅಂತಃಸತ್ವಗಳು (ಆ'ಯಾನ್) ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಲೆಂದು ಈಶ್ವರನು ಇಚ್ಛಿಸಿದನು. ಆಮೇಲೆ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದ ಜೀವಿ (ಕಾ'ನ್‌ಜಾಮಿ) ಯು ಉದಿಸಿದನು. ಅವನ ಮೂಲಕ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ತನ್ನ ಅಂತರತಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ (ಸಿರ್) ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜೀವಿಯೇ ಮಾನವ (ಇನ್ಸಾನ್), ದೇವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ (ಖಲೀಫಾ). ಶರೀರರೂಪಿ ಮತ್ತು ಅಮರ ಆತ್ಮರೂಪಿ.

ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬಿಯು ವಿಶ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೊದಲ ಮತಿ, ನಿಜಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜ, ಮುಹಮ್ಮದನ ಆತ್ಮ (ಹಕೀಕತ್-ಅಲ್-ಮುಹಮ್ಮದೀಯಾ) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಪೂರ್ಣಮಾನವ (ಇನ್ಸಾನೆ ಕಾಮಿಲ್) ನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಪ್ರವಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂತರಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಪಡೆದ ಜನರೆಲ್ಲರಿಗೆ ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡುವ ಈಶ್ವರನ ಪವಿತ್ರಾತ್ಮ (ರೂಹ್) ಮತ್ತು ಸೃಜನಶಕ್ತಿ.

ವಿಶ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯು ತನ್ನ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆತ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮವು ಒಟ್ಟಾರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿತಿರುತ್ತದೆ; ಅದುದರಿಂದ ತನ್ನ ರೀತಿಗಳನ್ನೂ ಅರಿತಿರುತ್ತದೆ. ರೀತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆತ್ಮಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಅರಿತಿರಬಹುದಾದರೂ ಸಮಗ್ರದ ಅರಿವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆತ್ಮ ಇಲ್ಲವೆ

ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳಿವೆ—ದೇಹ, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಂತಃಸತ್ತ್ವ. ಮಾನವ ಶರೀರವು ವಿಶ್ವಶರೀರ (ಅಲ್ ಜಿಸ್ಮ್ ಅಲ್ ಕುಲ್ಲಿ) ದ ಒಂದು ವಿಶೇಷರೂಪ. ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮವು ಒಂದು ಜೀವಂತ ತತ್ತ್ವವಾಗಿದ್ದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮ (ಅಲ್ ನಫ್ಸ್ ಅಲ್ ಕುಲ್ಲಿಯಾ) ದ ಒಂದು ರೀತಿಯಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಅಂತಃಸತ್ತ್ವವು ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ (ಅಲ್ ಅಕ್ಲ್ ಅಲ್ ಕುಲ್ಲಿ) ಯ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ ವಾಗಿದೆ.

ಏಕ (ಅಹದಿಯತ್) ದಿಂದ ಸತ್ಯದ ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಒಂದು ನಿರಂತರ ವಿಕಾಸವಿದ್ದು ಅದು ಅನೇಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥ, ನೈಜ ಮತ್ತು ಸಂಭಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗಗಳು ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ಏಕವು ಅನೇಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿವೆ. ಮಾನವನು ಸತ್ಯ ದೊಡನೆ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಕೇವಲವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಳವಡುವಾಗ ಅನುಸರಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ದಾಟಬೇಕು. ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಸಾರರೂಪವಾದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬೇಕಾಗುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಂತರ್ವಲನದಲ್ಲಿ ಏಳು ಹಂತಗಳಿವೆಯೆಂದು ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬಿಯು ತರ್ಕಿಸು ತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ನಿಶ್ಚಿತ ಜ್ಞಾನ (ಇಲ್ಮ್ ಉಲ್ ಯಕೀನ್) ದಿಂದ ಉಗಮಿಸುತ್ತದೆ, ನಿಶ್ಚಿತತೆಯ ಅಂತಃಸತ್ವ (ಆಯೀನ್ ಉಲ್ ಯಕೀನ್) ದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತ ಸತ್ಯ (ಹಕ್-ಉಲ್-ಯಕೀನ್) ಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಕಲೈಕ್ಯದ ಅಮೋಘ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಕರಗಿ (ಫನಾ) ಹೋಗುವ, ನಾಮರೂಪಗಳೆಲ್ಲ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಲಚೈತನ್ಯ ವೊಂದೇ ಉಳಿಯುವ ಮತ್ತು ಘಟಪಟ ಪ್ರಪಂಚವಳಿದು ನಿಜದ ಆವಿರ್ಭಾವ (ತಜಲ್ಲಿ) ದ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಘಟನಾಮಯ ಪ್ರಪಂಚದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಒಂದೊಂದು ತೆರೆ ಸರಿಯುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಸಾಧಕನು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಮೀಪ ಬರು ತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲ ತೆರೆಗಳೂ ಸರಿಯುತ್ತವೆ—ಅಶಿವ (ಮಾಸಿವಾ) ವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಅಳಿಯು ತ್ತದೆ, ನಿಜವು ತನ್ನ ಪೂರ್ಣವೈಭವದೊಡನೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವರ್ಣನೀಯವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಮನೆಯತ್ತಣ ಪಯಣ ಮುಗಿದು ಅವನು ಗುರಿಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ.

ಸೂಫೀಯು ತನ್ನ ಗುರಿಯತ್ತ ಪ್ರಯಾಣಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗವು ಒಂದು ತರ್ಕಬದ್ಧ ಕ್ರಮ ವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಯಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ: ಒಂದು ಇಲ್ಮ್ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ವಿವೇಚನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ದೊರೆತ ಜ್ಞಾನ; ಇನ್ನೊಂದು ಮಾ'ರಿಫತ್ ಇಲ್ಲವೆ ಅಂತರ್ಬೋಧದಿಂದ ಬರುವ ಜ್ಞಾನ, ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ. ಮೊದಲನೆಯ ವಿಧದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಣ ಶಕ್ತಿ. ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ವಿಶ್ವ ವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯು ತ್ತೇವೆ. ಎರಡನೆಯ ವಿಧವು ನಿಜತೆಗಳ ಜ್ಞಾನ. ಅದು ಗ್ರಹಣೀಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ವಾದುದು. ಯಾಕಂದರೆ ಅದು ನೇರವಾಗಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶ್ವದೀಧಿತಿಯಿಂದ ಮನುಜ ದೀಧಿತಿಗೆ ಇಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ದೈವೀಜ್ಞಾನ (ಇಲ್ಮ್ ಲಾದುನ್ನೀ), ರಹಸ್ಯಜ್ಞಾನ, ಗುಹ್ಯಜ್ಞಾನ (ಇಲ್ಮ್ ಉಲ್ ಇಸ್ರಾರ್, ಇಲ್ಮ್ ಉಲ್ ಗಾಯಿಬ್) ಅದು ದೈವಾನುಗ್ರಹ (ಅಲ್‌ಫೈಜ್ ಅಲ್ ಇಲಾಹಿ) ದ ಫಲ. ಅನುಮಾನಾಸ್ಪದವೂ, ಊಹಾತ್ಮ ಕವೂ, ಸೀಮಿತವೂ, ಪರೋಕ್ಷವೂ ಆದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜ್ಞಾನದಂತಲ್ಲ ಮಾ'ರಿಫತ್ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನ). ಅದು ನಿಶ್ಚಿತ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ, ಪರಿಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಅಪರೋಕ್ಷವಾದುದಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮವು

ಅತ್ಯಂತ ನಿಶ್ಚಲ, ಶಾಂತ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾಶವು ಅದರ ಮೇಲೆ ತೂರಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಹೃದಯವನ್ನು ಶುದ್ಧಮಾಡಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮ ನೊಡನೆ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಯಮನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯ ವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬಿಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವು ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಕುತೂಹಲಜನಕ ತೀರ್ಮಾನ ಗಳಿಗೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟಿತು. ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿದ್ದಿತು. ಅವನ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯದಂತೆ ಎಲ್ಲ ದಾರಿಗಳೂ ದೇವರೆಡೆಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಒಂದು "ನೇರದಾರಿ" (ಅಲ್ ತರೀಕಾ ಅಲ್ ಅಮಾಮ್) ಯನ್ನು ಕೂಡುತ್ತವೆ. ಏಕೇಶ್ವರವಾದ ಮತ್ತು ಬಹುದೇವತಾವಾದ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಕಾಡುರೂಪಗಳು—ಎಲ್ಲವೂ ಒಬ್ಬ ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ವಿಶ್ವಾಸಗಳು, ಒಂದೇ ವಿಶ್ವಧರ್ಮದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮುಖಗಳು. ಯಾಕೆಂದರೆ "ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೂ ನಾವು ಒಂದೊಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದೇವೆ" ಎಂದು ಕುರಾಣವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ದೇವತೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಅರ್ಚಿಸಲ್ಪಡುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಅಂತಃಸತ್ವ ಈಶ್ವರನೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವವನೂ ಅವನೇ. ಅವನನ್ನುಳಿದು ಇನ್ನಾರನ್ನೂ ಪೂಜಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. "ಅವನ ನ್ನುಳಿದು ಇನ್ನಾರನ್ನೂ ನೀವು ಪೂಜಿಸಲಾರಿರಿ." ಅವರು ಪೂಜಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಮನುಷ್ಯರ ಮತಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವರು ಈಶ್ವರನ ಅಂಶಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾದ ನಕ್ಷತ್ರ, ವೃಕ್ಷ, ದೇವಿ ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳು—ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಲ್ಪನೆ (ಇಲಾಹ್ ಬಿಲ್ ಜಾ'ಲ್) ಗಳು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯೆ. ಪರಂತು, ಯಾರು ಎಲ್ಲ ದಿವ್ಯ ನಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕ ವಾದ ನಾಮವುಳ್ಳ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ಪೂಜಿಸುವರೋ ಅವರೇ ನಿಜವಾಗಿ ಅರಿತವರು (ಆರಿಫ್). ಎಲ್ಲ ಆರಾಧನೆಗೆ ಮೂಲವಾದುದು ಪೂಜಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಪ್ರೇಮ. ಆದರೆ ಪ್ರೇಮವೊಂದು ವಿಶ್ವತತ್ತ್ವ. ಅದು ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ; ಮತ್ತು ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸರ್ವೋಚ್ಚವಾದ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ನಿಜ ವಾದ ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವ ಈಶ್ವರನ ಪರಮೋಚ್ಚ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಪ್ರೇಮವೇ.

ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬಿಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪದ್ಧತಿಯು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಿಯು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಅತ್ಯಂತ ಭವ್ಯವಾದ ಮಂದಿರವಾಗಿದೆ. ತರುವಾಯದ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರ ಪರಂಪರೆಯ ಮೇಲೂ ಅದು ತನ್ನ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೊತ್ತಿದೆ; ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯು ಗೀತವೃತ್ತಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಮಾನವ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸೂಫೀಗಳ ಮತ್ತು ಸಂತರ ಜೀವನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದರು ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಪ್ರಗಲ್ಭ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿದರು. ಕೆಲವರು ಅವನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿರೋಧಿಯೆಂದು ಆರೋಪಿ ಸಿದರು; ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಅವನು ನಾಸ್ತಿಕನೆಂದೂ ತೆಗಳಿದರು. ಆದರೆ ಉಳಿದವರು ಅವನೊಬ್ಬ ಮಹಾಪಂಡಿತ (ಅಲ್ ಷೇಖ್ ಉಲ್ ಅಕ್ಬರ್) ನೆಂದೂ ಮತ್ತು ದೇವೋನ್ಮತ್ತ ಸಂತನೆಂದೂ ಹೊಗಳಿದರು.

ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬಿಯ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿದ್ದ ಶಿಹಾಬ್ ಅಲ್ ದೀನ್ ಸುಹ್ರವರ್ದಿ ಮಕ್ತೂಲ್ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1155–1190) ನು ವಿಶ್ವದೇವೈಕ್ಯವಾದಿಯಾಗಿದ್ದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮಹತ್ವದ ಅನುಭಾವಿ-ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ. ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು 'ಹಿಕ್ಮತ್ ಅಲ್ ಇಷ್ರಾಕ್' ಎಂದು ಹೆಸರಾಗಿದೆ.

ಯಾಕೆಂದರೆ, ನಿರಂತರ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿರುವುದೇ ಮೂಲಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವ ಪ್ರಥಮ ಕೇವಲ ಪ್ರಕಾಶ (ನೂರೆ ಕಾಹಿರ್) ವೇ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಮೂಲವಸ್ತು, ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಅವನು ನಂಬಿದ್ದನು. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಬಂಧ 'ಅಲ್ ಇನ್ಸಾನ್ ಉಲ್ ಕಾಮಿಲ್' (ಪೂರ್ಣಮಾನವ) ದ ಲೇಖಕನಾದ ಅಬ್ದುಲ್ ಕರೀಮ್ ಜೀರಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1365–1417) ಯು, ಮತ್ತು 15ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಸೂಫೀ ಪಂಡಿತರಾದ ನೂರ್-ಉಲ್-ದೀನ್ ಜಾಮಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1414-92) ಯು ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬಿಯ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಜಾಮಿಯ ಚಿಕ್ಕ ಪುಸ್ತಕ 'ಲವಾ'ಯ್' (ಮಿಂಚುಗಳು) ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಒಂದು ಸಂಕಲನವಾಗಿದ್ದು ಬಹಳ ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಗಿದ್ದಿತು.

ಮುಸ್ಲಿಂ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂರು ಪ್ರವಾಹಗಳೂ–ಸಿದ್ಧಾಂತ (ಕಲಾಮ್), ದರ್ಶನ (ಹಿಕ್ಮತ್), ಮತ್ತು ಅನುಭಾವ (ತಸವ್ವುಫ್) ಗಳು–ಕುರಾಣದಿಂದಲೇ ಉಗಮಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಅವುಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲದೆ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದಲೂ ನಿಯತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಿದ್ದುವು: ಒಂದನೆಯದು ಅಭಿನವ ಪ್ಲೇಟೊವಾದಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಇರಾಣೀ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ. ಅವೆರಡರ ದೇಣಿಗೆಗಳ ಖಚಿತ ಪ್ರಮಾಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿ ಸುವುದು ಸುಲಭವೂ ಅಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಇದು ಸ್ಥಳವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಬ್ರೌನ್, ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಹಾರ್ಟನ್, ಗೋಲ್ಡ್‌ಝಿಹರ್ ಮತ್ತು ಇತರರು ಪ್ರಮಾಣಿಸಿರುವಂತೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದಿಂದ ಪಡೆದ ಅನೇಕ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆಯೆಂಬುದು ವಾಸ್ತವಾಂಶವಾಗಿದೆ.

ಚಿಂತನೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಣಾಲಿಗಳು—ಸಿದ್ಧಾಂತ, ದರ್ಶನ, ಅನುಭಾವಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದ ಮುಸ್ಲಿಮರೊಡನೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದುವು. ಅಲ್ಲಿ ಅವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ವಿಚಾರ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಸಂಧಿಸಿದುವು. ದುರ್ದೈವದಿಂದ ಮುಸ್ಲಿಮ ವಿದ್ವಾಂಸ ರಲ್ಲಿಯೂ, ಹಿಂದೂ ಪಂಡಿತರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಪರ್ಕದ ಅವಕಾಶಗಳು ಕಡಮೆಯಾಗಿದ್ದುವು; ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಬಹುತರವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪಂಡಿತರು ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಇಷ್ಟಪಡಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಸೂಫೀಗಳ ಮತ್ತು ದರವೇಷಿಗಳ ಅರ್ಪಿತ ಜೀವನಗಳಿಂದ ಆಕೃಷ್ಟರಾಗಿ ಅವರ ಸುತ್ತಲೂ ಸೇರಿದವ ರಿಂದಲೇ ಹಿಂದೂ ವಿಚಾರಗಳು ಅವರಿಗೆ ತಲುಪಿದುವು. ಈ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಅನು ಭಾವದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹಿಂದುಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಬಹಳ ಹತ್ತಿರ ಬಂದರು. ಮುಸಲ್ಮಾನ್ ಸೂಫೀಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಪಂಥಗಳು ಹಿಂದುಗಳ ಅನೇಕ ಪರಿಪಾಠ ಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು; ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಫೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸೇರಿ ಹೋಯಿತು.

ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನುಭಾವವೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯೂ ಹಿಂದುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣೆಯ ಆಂದೋಲನಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದುವು. ಅವು ಭಾರತದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹರಡಿ ಹಿಂದೂ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಹಿಂದೂ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಳಿಸಿದುವು.

ಮೊಗಲರಿಗೆ ಮೊದಲು ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳ ಒಡ್ಡೋಲಗಗಳು ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾ ಮತ್ತು ಪರ್ಷಿಯಾಗಳ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರುತ್ತಿದ್ದುವು. ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳೂ, ಇತಿಹಾಸ ಕಾರರೂ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಇದ್ದರು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರ (ಫಿಕಃ) ದ ಕೃಷಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅನುಭಾವಿಗಳ ಪಂಗಡಗಳಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವಿದ್ದಿತು: ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಸೂಫೀಗಳು ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಭಾಗ

ಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗೂ ಬೋಧೆಗೈಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಅನೇಕ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ ಹರಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದರು.

ತಘಲಖರು ಮುಸ್ಲಿಂ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಿತ್ತರು; ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು–ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಖಗೋಲಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು –ಫಾರಸೀಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದು ವಿದ್ವತ್ತು ಇಳಿಮುಖವಾದ ಕಾಲ. ಆದರೆ ತೈಮೂರನ ದಾಳಿಯಿಂದ ತಘಲಖರ ಉಚ್ಚಾಟನೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಪಂಡಿತರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದರು; ಮತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊಗಲ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಈ ಬರುವಿಕೆಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಪುಷ್ಟಿ ದೊರೆಯಿತು.

ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪಾಂಡಿತ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿದ್ದ ಶಾಸ್ತ್ರ (ಉಲೂಮ್ ಮನಕೋಲಾ) ಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕೊಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ವಿಚಾರ ಪ್ರಧಾನಶಾಸ್ತ್ರ (ಉಲೂಮ್ ಮಾ'ಕೂಲಾ) ಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುವು. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಶಾಲೆಗಳ ಪಾಠಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದುವು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಹೆಚ್ಚಿತು.

ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ (ಕಲಾಮ್) ಮತ್ತು ದರ್ಶನ (ಹಿಕ್ಮತ್) ಗಳು ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೆ ಭಾರತದ ಹೊರಗಿನ ಆಲೋಚಕರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದುವರಿದುವು. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಕೃಷಿ ನಡೆಯಿತು. ಆದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಲೋಚಕರು ಮೊಗಲರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತಲೆದೋರಿದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಷಾಹಜಹಾನನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಬ್ದುಲ್ ಹಕೀಮ್ ಸಿಯಾಲ್‌ಕೋಟೆಯೊಬ್ಬ ಮತ್ತು ಔರಂಗಜೇಬನ ಕೈಕೆಳಗೆ 'ಸದರ್' ಆಗಿ ಸೇವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮೀರ್‌ಜಾಹಿರ್ ಇನ್ನೊಬ್ಬ. ಉಳಿದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲೇಖಕರೆಂದರೆ ಷೇಖ್‌ಅಬ್ದುಲ್ ವಹಾಬ್ ಮತ್ತು ಷೇಖ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ಸಿರಹಿಂದಿ (ಮುಜಾದಿದ್ದೆ ಅಲ್ಫ್-ಎ-ಸಾನಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದವ). ಅವರು ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವವರು ಮತ್ತು ವಾದ ವಿವಾದ ಚತುರರಾಗಿದ್ದರು.

ಅವರ ಮನವನ್ನು ಆಘರಿಸಿದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದ್ದುವು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನೆ ಇಲ್ಲವೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವನೆ? ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೇವರ ತನ್ನ ಸ್ವಂತದ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಆಖ್ಯಾತಗೊಳಿಸುವುದು? ಜ್ಞಾನವು ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಮೂಲತತ್ತ್ವವಾಗಿದೆಯೆ ಅಥವಾ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಲಕ್ಷಣಮಾತ್ರವಾಗಿದೆಯೆ? ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆಯೆ ಅಥವಾ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆ?

ಭಾರತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಂತಿಕೆಯುಳ್ಳ ಆಲೋಚಕನೆಂದರೆ ದಿಲ್ಲಿಯ ಷಾಹ ವಲಿಯುಲ್ಲಾ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 1762) ಅವರು. ಇವರನ್ನು ವಿದ್ವತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗಜಾಲಿ, ರಾಜಿ ಮತ್ತು ಇಬ್ನ್ ರಷೀದರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುರವಸ್ಥೆಗೀಡಾಗಿದ್ದ ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ವಿಚಾರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅವರು ದೊಡ್ಡ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದರು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಸಮತೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೇ ಅವರ ಬೋಧನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವರು ಕುರಾಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು; ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ಪುಸ್ತಕ (ಹಾದಿತ್) ಗಳಲ್ಲಿ

ಆದ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರು, ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಸನೀಯ ಅವಿಶ್ವನೀಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು. ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟರು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಮತಭೇದಗಳಿಗೆ ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಢೀಕೃತವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರು.

ಧರ್ಮದ ಎರಡು ಅಂಗಗಳಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಆದೇಶಗಳಿಗೆ ಅವರು ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟರು ಮತ್ತು ಕುರಾಣದ ಆದೇಶಗಳು ತಾರ್ಕಿಕ ಬುದ್ಧಿಯ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಅವಿರೋಧವಾಗಿವೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅವರು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ (ಷರೀಯತ್) ಮತ್ತು ಅನುಭವ (ತರೀ-ಕಾತ್–ಮಾ'ರಿಫತ್) ಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿದರು. ಅರಬ್ಬಿಯನ್ನು ಅರಿಯದಿದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಕುರಾಣವನ್ನೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಅರಬ್ಬಿಯಿಂದ ಫಾರಸೀ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮನಗಂಡ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಅವರೇ ಮೊದಲಿಗರು. ಅವರು ಮುಸ್ಲಿಂ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆದರು; ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದರು.

ಅವರ ಪರಿಣತ ಕೃತಿ. "ಹುಜ್ಜತುಲ್ ಅಲ್ಲಾ ಅಲ್ ಬಾಲಿಗಾಹ"ವು ಮೊದಲು ಧರ್ಮ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ; ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ತತ್ತ್ವಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ವಿಧಿ, ಆದೇಶ-ಶಾಸನಗಳ ನ್ಯಾಯಪರತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಷಾಹ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರು ಧರ್ಮದ ಆವಶ್ಯಕತೆ, ಅದರ ಉಗಮ, ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಸಾರಭೂತ ಸಮನ್ವಯ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳು, ಅಂತಿಮ ಗತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತ್ತು ಪ್ರವಾದಿತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೊಂದು ಅಜಡ ಜಗತ್ತು, ಐಂದ್ರಿಯಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೊದಲು ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ಮೊದಲನೆಯ ತೋರ್ಕೆಯನ್ನು ತೋರುವ ಜಗತ್ತು.

ಷಾಹ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರು ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜ್ಯಗಳು ತೀವ್ರಗತಿಯಿಂದ ವಿಘಟಿತವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಲಿದ್ದ ಕೋಲಾಹಲಮಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದರು. ಏರಿಬರುತ್ತಲಿದ್ದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಶಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ಏಷ್ಯಾ ಶೀಘ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಸೋಲನ್ನೊಪ್ಪ ತೊಡಗಿದ್ದಿತು. ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆವರಿಸಿದ್ದಿತು; ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಡತೆಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳು ಅವರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದುವು. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಒಳಿತು ಮತ್ತು ಕೆಡುಕು, ಒಪ್ಪು ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ–ಆದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಯಾ ಜೀವರಾಶಿಯ ಘಟಕವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ. ಆದುದರಿಂದ, ಪೂರ್ಣತೆಯ ಆದರ್ಶವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಮಾನವನ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಾವುವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪೂರ್ಣತೆಯೆಲ್ಲಿ? ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಂಗವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸದಾಚಾರಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ—ಲೌಕಿಕ ಸೌಖ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಮುಕ್ತಿ. ಮನುಷ್ಯನು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿಯೇ ವರ್ಗದ ಒಂದು ಘಟಕ. ಅವನು ಇತರ ಜನರೊಡನೆ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಕುಟುಂಬದ, ಗ್ರಾಮದ, ಸಮಾಜದ ಮತ್ತು ಮಾನವತೆಯ ಒಂದು ಘಟಕ. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪರಮ ಕಲ್ಯಾಣವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯವೇ ಆ ಕಲ್ಯಾಣವೆಂದು ವಲಿಯುಲ್ಲಾರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಮುಖಗಳು.

ದೈನಂದಿಕ ಜೀವನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲ್ಪಡುವ ನ್ಯಾಯ, ನಮ್ಮ ನಡೆನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ, ಉಡಿಗೆ ತೊಡಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡುವುದು ಒಳ್ಳೆಯ ನಡತೆ, ಸಭ್ಯತೆ (ಅದಬ್) ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು; ಅದು ನಮ್ಮ ಗಳಿಗೆ ಬಳಕೆಗಳ, ಹಣಕಾಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದು. ಆಗ ಮಿತವ್ಯಯ (ಕಿಫಾಯತ್) ಎನಿಸುವುದು; ನಮ್ಮ ಕುಟುಂಬ, ಮನೆತನ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಯಮದ ಬೆಲೆಯುಸ್ನೇಯ ಲಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೀತಿ, ಬಂಧುತ್ವ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳ ನೆಲಗಟ್ಟಾದಾಗ ಮಾನವ ಭಾತೃತ್ವದ ಮೇಲ್ಮೆ (ಮುಸ್ನೆ ಮಾ'ಷರತ್) ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯದ ನೆಲಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಸಮಾಜವು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಸಮರ್ಥನಾಗುವಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಎರಡು ಬಗೆಯವು—ತನ್ನ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಕರ್ತವ್ಯ.

ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜವು ನ್ಯಾಯದ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುವ ಕಾರಣ ಸಮಾಜವು ನ್ಯಾಯದಿಂದ ದೂರ ಸಿಡಿದಷ್ಟು ಕೇಡು. ಷಾಹ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರ ಅಭಿಮತದಂತೆ ಫಾರಸೀಕರು, ರೋಮನರು ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ವಿಲಾಸಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಧ್ಯೇಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಒಡವೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ ಪಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗ ಕೆಲವೇ ಶ್ರೀಮಂತರು ಬಡವರನ್ನು ತುಳಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಜನರನ್ನು ಸಂಕಷ್ಟಗಳ ಮತ್ತು ದಾರಿದ್ರ್ಯದ ಬಾಳಿಗೆ ತಳ್ಳಿಕೊಟ್ಟರು. ಕೃಷಿಕರಿಂದ, ವಣಿಕರಿಂದ ಮತ್ತು ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳಿಂದ ಅವರ ಬೆನ್ನುಮೂಳೆ ಮುರಿಯುವಂತಹ ಕರಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡರು. ಅನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಾಚಾರಗಳ ನಗ್ನ ನಾಟ್ಯ ನಾಡಿನಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಡೆಯಿತು. ಮುಖಸ್ತುತಿ ಮಾಡುವವರ ಗುಂಪುಗಳು ಶ್ರೀಮಂತರ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿವಂತರ ಅಲಸ ಅವಲಂಬಿಗಳಾದುವು; ಒಳ್ಳೆಯತನ ಮತ್ತು ಸದ್ಗುಣಗಳು ಮರೆಯಾದುವು ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ರೋಗವು ಗುಣಪಡಿಸಲಿಕ್ಕಾಗದಷ್ಟು ಬೆಳೆಯಿತು. ಆಗ ದೇವರು ಒಬ್ಬ ನಿರಕ್ಷರ ಪ್ರವಾದಿಯನ್ನು ಕಳಿಸಿದನು. ಅವನು ಬಂದು ಅವರ ಭ್ರಷ್ಟ ಮತ್ತು ದುಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದ ತತ್ತ್ವಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ನಿರೋಗಿಯಾದ ಅಂಗರಚನೆಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದನು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ನೀತಿಬಾಹಿರ ಮತ್ತು ವಿಲಾಸಪರ ರೀತಿಗಳನ್ನೂ ನಿಷೇಧಿಸಿ, ಉದಾತ್ತ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಹೋಗಲಾಡಿಸಿದನು. ಇದೇ ರೀತಿ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ರಾಜ್ಯದ ಪತನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಕ್ಲೇಶಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು. ಮೊದಲನೆಯದು — ಅಯೋಗ್ಯ ಮನುಜರು ಕೀಟಗಳಂತೆ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಕೋಶದ ಹಣ ಹರಿದು ಹೋಗುವುದು. ಅನೇಕ ಜನರು ಸೈನಿಕರೆಂತಲೋ, ಪಂಡಿತರೆಂತಲೋ ನಟಿಸಿ ಏನೂ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸದೆ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದಲ್ಲದೆ ಅನೇಕರು ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ, ಸೂಫೀಗಳ ಮತ್ತು ಕವಿಗಳ ನೋಗಿನಲ್ಲಿ ರಾಜಾಶ್ರಯವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಹಿರಿಯ ಭಾರವಾಗಿದ್ದರು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಅನುತ್ಪಾದಕ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಹೋಗುವುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೃಷಿಕರ, ವಣಿಕರ ಮತ್ತು ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳ ಮೇಲೆ ಭಾರವಾದ ಮತ್ತು ಅಸಹನೀಯವಾದ ಕರಗಳನ್ನು ಹೇರಲು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರಾಜಾಜ್ಞೆಗೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿ ನಡೆದವರು ಹಾಳಾದರು ಮತ್ತು ಉಳಿದವರು ವಿದ್ರೋಹಿಗಳಾಗಿಯೋ, ಕರ ತೆರದವರಾಗಿಯೋ ಮಾರ್ಪಟ್ಟರು.

ಇಂಥ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಅವರು ಕೆಲವೊಂದು ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ನಿರ್ಣಯ

ಗಳಿಗೆ ಬಂದರು. ಈ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಅವರ ನೈತಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನಿತ್ತುವು. ನೀತಿ ಮತ್ತು ರಾಜನೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಯೋಗವಿರಬಾರದೆಂಬುದು ಇಂಥದೊಂದು ನಿರ್ಣಯ. ಯಾಕಂದರೆ ನೀತಿ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳ ಅಧೋಗತಿ ಇಲ್ಲವೆ ನ್ಯಾಯಬುದ್ಧಿಯ ಬಲಹೀನತೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡವಳಿಕೆಯ ಮೇಲೆ—ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯೇ ಆಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿ ಅವನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ನಡವಳಿಕೆಯೇ ಆಗಲಿ—ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆಯೆಂಬುದು ಅವರ ಇನ್ನೊಂದು ನಿರ್ಣಯ. ಯಾಕಂದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಡಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅವನ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನವೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಮನಸ್ಸಿನ ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಾನಗಳಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಭದ್ರತೆ ಅಗತ್ಯವಾದುದು. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು ನೈತಿಕ ಕರ್ತವ್ಯದ ಕರೆಗಳನ್ನು ಕೇಳದಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡುವುವು. ಆದರೂ, ಅತಿಯಾದ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಮ ವಿತರಣೆಗಳು—ಎರಡೂ ದೊಡ್ಡ ಕೆಡುಕುಗಳು. ಸಂಪತ್ತಿನ ಆಶೆಗೆ ಅಂತವೇ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಅತಿಯಾದರೆ ವಿಲಾಸಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು, ನೀತಿ ಮತ್ತೆಯ ಅಧಃಪಾತವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಸಮತೆಯನ್ನೂ, ಅಸೂಯೆ ಮತ್ತು ವೈರಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದುರ್ಗತಿ ಮತ್ತು ಅರಾಜಕತೆಗಳು ಹರಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಪತ್ತಿನ ಹಿತಕರವಾದ, ಸಮಾನವಾದ ಹಂಚಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂತುಲಿತ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಚನೆಗಳೇ ಏಕಮಾತ್ರ ನಿವಾರಣೋಪಾಯ. ಆಗ ಉತ್ಪಾದಕರು ಆರ್ಥಿಕ ಭದ್ರತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವರು. ಇವುಗಳ ನಿರಾಕರಣವೇ ಸಮಾಜದ ವಿನಾಶದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದು.

ಷಾಹ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರು ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಅವರಿರುವಾಗಲೇ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣರು ಅವರನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಅಂಧ ಅನುಚರರು ಅವರನ್ನು ಪರಿವರ್ತನವಾದಿಯೆಂದು ಬಗೆದರು; ಮತ್ತು ಅವರು ಪ್ರಾರ್ಥನಾನಂತರ ಮಸೀದಿಯಿಂದ ಹೊರಟಾಗ ಅವರ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಲರಾಗಿ ಉಳಿದರು ಮತ್ತು ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಮಣಿಯದೆ ಕೊನೆಯ ವರೆಗೂ ತಮ್ಮ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಹರಡುತ್ತಹೋದರು.

ಅವರ ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಯರು ಅವರ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ನೀಡಿದರು. 19ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿಚಾರಸರಣಿ ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಕಾಸದ ಮೇಲೆ ಈ ಬೋಧನೆಗಳು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದುವು.

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ (ಹಿಕ್ಮತ್) ದ ಕೃಷಿಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಆದರೆ ವಿಚಾರದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಕೊರತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪಂಡಿತರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರು ಬರೆದ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಮುನ್ನಿನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಲೋಚಕರ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಾರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಆಗಿವೆ. ಡಿ ಬೋರ್ ಅವರ, "ಅದು ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನಾದರೂ ತೋರಿಲ್ಲ: ಇಲ್ಲವೆ ಹಳೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರದ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷತೆಯನ್ನಾದರೂ ತೋರಿಲ್ಲ," ಎಂಬ ಅಪಾದನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಮನಸ್ಸಿನ

ಮೇಲೆ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿಡಿತ ಬಹು ಬಲವಾಗಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ಅವರು ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೇ ಚರ್ಚಿಸಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾರ್ಕಿಕ ಸರಣಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಶಾಲೆಗಳ ಪಾಠಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿದ್ದಿತು.

ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ದೀರ್ಘಾವಧಿಯ ಅಂತರ ಗಳೊಡನೆ ಬಂದುವು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಹಳೆಯ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿರೂಪಣವೇ ಪಂಡಿತರ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಶ್ರಮವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ, ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಮ್ಮಿಳನದಿಂದ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶ್ಲಾಘನೀಯ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಡೆಯಿತು.

ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಅತಿ ಚಾತುರ್ಯವನ್ನು ತೋರಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸ ಬಲ್ಲ ವಾದ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಗಳ ರೀತಿನೀತಿಗಳನ್ನು ಬಹಳ ವಿವರ ವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಾಯಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಹಿಬ್ ಅಲ್ಲಾ ಬಿಹಾರಿಯ "ಸುಲ್ಲಮ್ ಅಲ್ ಉಲೂಮ್" ಬಹು ಪ್ರಚಾರ ದಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಧಿಗಳು—ಕಲ್ಪನೆ (ತಸವ್ವುರ್), ಮತ್ತು ತೀರ್ಮಾನ (ತಸದೀಕ್) ಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅನುಮಿತಿಯ ಹಾಗೂ ಅನುಮಿತಿಯ ಊಹೆಗಳ ಸಪ್ರಮಾಣತೆ ಯನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನುಳಿದರೆ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಉತ್ಪಾದನವು ಕೆಲವು ವಿದೇಶೀಯ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದಿತು.

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳೆಂದರೆ ಜಾನಪೂರದ ಮುಲ್ಲಾ ಮಹಮೂದ (ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 1651) ಮತ್ತು ಮುಹಿಬ್ ಅಲ್ಲಾ ಬಿಹಾರಿ (ಮ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1707) ಅವರವು. ಮೊದಲಿನವರು ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಲ್ ಷಮ್ಸ್ ಅಲ್ ಬಾಜೀ ಗಾಹ್' ಬಹಳ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿತು. ಇದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ 'ಅಲ್ ಹಿಕ್ಮತ್ ಅಲ್ ಬಾಲಿಗಾ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆ ಶಾಖೆಗಳನ್ನೂ—ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಡಕಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಬರೆದುವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿಯು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಕೊನೆಯ ಅಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತಾಗಿ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನದ ರೀತಿ, ವಿವರ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ತು, ಪದಾರ್ಥ, ಚಲನ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿಗಳು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವರಗಳಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕೊನೆಯ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸ್ಥಲ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳು ಅಗತ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಲವು ತೆರಹಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ದ್ದರೆ ಕಾಲವು ಕೇವಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಶಾಶ್ವತವಾದುದಾಗಿದೆ. ಅವರು ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣ ಧರ್ಮ ಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಸಾಂತತೆ ಅನಂತತೆಗಳನ್ನೂ, ಗತಿ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನೂ, ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಅಪ್ಪುದನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಲ್ಲ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನಿಂದ ಅವಿಸೆನ್ನಾರ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ (ಅಲ್ ಷಿಫಾ) ದ ಮೂಲಕ ಪಡೆದುವಾಗಿವೆ.

ಮುಲ್ಲಾ ಮಹಮೂದರು ನಿಯತಿ ಮತ್ತು ಇಚ್ಛಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ (ಜಬರ್ ವೊ ಇಖ್ತಿ-ಯಾರ್) ಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅಷಾ'ರಿಯರ ಪೂರ್ಣ ನಿಯತಿ ವಾದದ ಮತ್ತು ಮುತಜಿಲೀಯರ ಅತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದದ ಮಧ್ಯದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿ ಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಮತದಂತೆ ಮಾನವನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಮಾನವನ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ನೇರವಾದ ಕಾರಣವಾದರೂ ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೊಂದು ಅಂತಿಮ ನಿಯತಿ ಇದೆ. ಹೀಗೆ

ಮಾನವನ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರೇರಿತವಾದರೂ ಅವನ ಇಚ್ಛೆ ನಿಯತವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಮುಹಿಬ್ಬ್ ಅಲ್ಲಾ ಬಿಹಾರಿಯು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಲೇಖಕನಾಗಿದ್ದನು. ಅವನ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಬಂಧ 'ಅಲ್ ಜೋಹರ್ ಅಲ್ ಫರ್ದ್' ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲ ಭೂತ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ರೇಣುವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳು ವಸ್ತುಗಳು ಕೆಲವೇ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ರೇಣುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿ ದ್ದುವು. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಮುತಜೀಲ್ಲಾ ಪಂಥದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾದ ನಾಜಮ್‌ನು ವಸ್ತುಗಳು ಅಸಂಖ್ಯ ವಿಭಾಜ್ಯ ರೇಣುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿದನು. ಅವಿಭಾಜ್ಯ ರೇಣು (ಅಲ್ ಜುಜ್ ಲಾ ಯತಜಜ್ಜಾ) ಗಳ ಪ್ರಮೇಯ ವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಪಂಡಿತರ ಕಾತರವು ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಹದು. ಅವರು ದೇವರ ಏಕತ್ವವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಅವನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಮುಲ್ಲಾ ಮಹಮೂದ ಮತ್ತು ಮುಹಿಬ್ ಅಲ್ಲಾರಂಥ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಈ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ದುಸ್ತರವಾದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನೂ ಕಂಡರು ಮತ್ತು ವಿರೋಧಿಗಳ ದಾಳಿಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ರೇಣುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ತೊಡೆದು ಹಾಕ ಬಯಸಿದರು.

ಅಬುಲ್ ಫಜಲ್‌ನ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲದೆ ಭಾರತದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ವಿವರಣೆ ಪೂರ್ಣವಾಗ ಲಾರದು. ಅವನು ಅಕಬರನ ಅಮಾತ್ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿದ್ದನು. ಅವನು ಕಾಯಕದಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅವನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾಗಿದ್ದನು. ಅವ ನೊಬ್ಬ ರಾಜನೀತಿಜ್ಞ, ಇತಿಹಾಸಕಾರ, ಪತ್ರಾಗಾರ ಪಾಲಕ, ಪತ್ರ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಆಲೋಚಕ. ಅವನು ಅಕಬರನ ಆಳಿಕೆಯ ಚಿರಸ್ಮರಣೀಯವಾದ ದೇಶವಿಚಾರ ಕೋಶ (ಆಯೀ ನೆ ಅಕಬರಿ) ಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಡಕವಾಗಿದೆ.

ಅವನ ಆದರ್ಶ ರಾಜ್ಯ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥಿಯಾದ ಅರಸರ ನಡುವಣ ಅಂತರವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಕೋಶ, ಸೈನ್ಯ, ಚಾರರು ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಮಾದರಿಯ ಅರಸನು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾಗಿರುವು ದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನೆದುರು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಗುರಿ ಕಲ್ಯಾಣ. ಅದರಿಂದಲೇ ಭದ್ರತೆ. ನ್ಯಾಯ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸದ್ಗುಣಗಳು ಉಗಮಿಸುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯ ದೊರೆಯು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಅಧಿಕಾರಗಳ ಬಾಹ್ಯರೂಪಗಳಿಂದ ಬಂಧಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಗರ್ವ, ಸುಖ, ಭೋಗ, ದಾಸ್ಯ, ಅಭದ್ರತೆ, ಕಲಹ ಮತ್ತು ದುರ್ಗುಣಗಳು ನೆರಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಅಬುಲ್ ಪಜಲನ ಅಭಿಮತದಂತೆ ಪಾದಷಾಹ (ಅರಸ) ಶಬ್ದದ ಅಕ್ಷರಶಃ ಅರ್ಥವು ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಒಡೆತನಗಳ ಆಕರವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜತ್ವವೊಂದು ದೇವರ ವರ. ಅದು ದೇವರಿಂದ ಹೊರಟು ಬರುವ ಬೆಳಕು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು "ವಿಶ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಮಾನ ಗೊಳಿಸುವುದು, ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಪುಸ್ತಕದ ಪ್ರಮಾಣವು, ಎಲ್ಲ ಸದ್ಗುಣಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು." ದೇವರು ಈ ಬೆಳಕನ್ನು ರಾಜರಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ರಾಜತ್ವವು ಪಿತೃವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಔದಾರ್ಯ, ದೇವರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ, ಪವಿತ್ರತೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರತೀಕ. ಅರಸನಲ್ಲಿ ಕಾಮನೆಯು ಬುದ್ಧಿಗೆ, ಕ್ರೋಧವು ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ನ್ಯಾಯವು ದಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ: ಹಿಂಸೆಯು ಹೊರದೂಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವು ಆರಾಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜವು ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳ ಮಿಶ್ರಣ. ಜಗತ್ತು ಬೆಂಕಿ, ಗಾಳಿ, ನೀರು ಮತ್ತು ನೆಲಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಯೋಧರು. ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು, ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು. ಪಂಡಿತರು ಮತ್ತು ಕೃಷಿಕ

ಕೂಲಿಕಾರರಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಾಲ್ವರಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ರಾಜ್ಯಕ್ರಮವು ತನ್ನ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಂತೆ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯು ಸಮತೋಲನವನ್ನೂ ವಕೀಲನ ಹಿರಿತನದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಂತರ, ವಜೀರ್ ಇಲ್ಲವೆ ದಿವಾನನ ಧುರೀಣತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ವಿಜಯದ ಸಹಾಯಕರ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಇಲ್ಲವೆ ಹಕೀಮನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ದೊರೆಯ ಸಂಗಡಿಗರ, ಮತ್ತು ದೊರೆಯ ಸ್ವಂತಕ್ಕೆ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಪರಿಚಾರಕರ ನಡುವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವ ವಿದ್ಯೆಯು ಬಲು ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಎಷ್ಟೋ ಸೂಫೀಗಳು ಈ ದೇಶದಿಂದ ಆಕೃಷ್ಟರಾಗಿ ಬಂದು ಇಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆಸಿ ಭಾರತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಬೀಡನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಸೂಫೀ ಪಂಥಗಳ ಶಾಖೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದುವು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಪೀರ್, ಮುರಷಿದ್ ಇಲ್ಲವೆ ಷೇಖ್ (ನಾಯಕ) ರು ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯ (ಮುರೀದ್) ರನ್ನು ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಮಾರ್ಗ (ತರೀಕಾ) ದಲ್ಲಿ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮುಖ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಮುಖ ಇದ್ದುವು. ಅದಕ್ಕೆ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಯಮನ, ವೈರಾಗ್ಯದ ರೀತಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗಳು, ಧ್ಯಾನ ಧಾರಣಾದಿಗಳೆಲ್ಲುವೂ ಇದ್ದುವು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೂಫೀ ಪಂಥಗಳು ಹಿಂದುಗಳ ಯೋಗಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಮೀಪವಾಗಿದ್ದುವು.

ಚಿಂತನಾ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಎರಡು ಪ್ರಣಾಲಿಗಳ ಅನುಚರರಾಗಿದ್ದರು—ಉಗ್ರ ವಿಶ್ವ ದೇವೈಕ್ಯವಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಸೌಮ್ಯ ವಿಶ್ವದೇವೈಕ್ಯವಾದಿಗಳು, ವುಜೂದಿಯಾ ಮತ್ತು ಷುಹೂದಿಯಾ. ಮೊದಲನೆಯವರು 'ಎಲ್ಲವೂ ದೇವರು' (ಹಮಾ ಅಸ್ತ್) ಎಂದೂ, ಎರಡನೆಯವರು 'ಎಲ್ಲವೂ ದೇವನಿಂದ' (ಹಮಾ ಅಜ್ ಅಸ್ತ್) ಎಂದೂ ನಂಬಿದ್ದರು. ಈ ಎರಡು ಪ್ರಣಾಲಿಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳಿವೆ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮುನ್ನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನುಭಾವ (ತಸವ್ವುಫ್) ವು ಭಾರತೀಯ ಅನುಭಾವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದರ ಆಗಮನವು ಅನೇಕ ಶೋಚಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಆತ್ಮೀಕರಣದ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನವು ಎರಡೂ ಕಡೆಯಿಂದ—ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಂದ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಗಳಿಂದ ನಡೆಯಿತು.

ಭಾರತಕ್ಕೆ ಭೇಟಿಯಿತ್ತ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನ ಸೂಫೀಯೆಂದರೆ ಮನ್ಸೂರ್ ಅಲ್ ಹಲ್ಲಾಜ್ ಎಂದು ವದಂತಿಯಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ಬೇರೆ ಹಲವರ ಕಥೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತವನ್ನು ತನ್ನ ಬೀಡನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಸೂಫೀ ಪಂಡಿತನೆಂದರೆ ಉತ್ಮಾನ್ ಬಿನ್ ಅಲಿ ಅಲ್ ಹುಜವರಿ. ಅವನು ಲಾಹೋರದಲ್ಲಿದ್ದನು ಮತ್ತು ಫಾರಸೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ಮೇಲೆ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಬಂಧ 'ಕಷ್ಫ್ ಅಲ್ ಮಹಜೂಬ್' ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.

'ಕಷ್ಫ್ ಅಲ್ ಮಹಜೂಬ್'ವು ಸೂಫೀ ತತ್ತ್ವದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ—ಅದರ ತತ್ತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು, ಅದರ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಣಾಲಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸೂಫೀಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಮಾರ್ಗದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂಗುದಾಣಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದ ಒಬ್ಬ ನಾಗರಿಕ ಬಂಧುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು

"ವಿಶ್ವವು ದೈವೀ ರಹಸ್ಯಗಳ ಆಗರವಾಗಿದೆ: ಮೂಲಸತ್ವಗಳು, ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳು, ಭೂತಗಳು, ರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ಶರೀರಗಳು ದೈವೀ ರಹಸ್ಯಗಳ ಮೇಲ್ಮುಸುಕುಗಳಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಏಕತ್ವ (ತೌಹೀದ್) ದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಮೇಲ್ಮುಸುಕುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದು ಬಹುದೇವತಾವಾದವೆನಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಘಟನಾಮಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಆತ್ಮದ ಮೇಲ್ಮುಸುಕಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಆತ್ಮವು ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟನಾಮಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಥಳುಕು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಔದಾಸೀನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಏಕತ್ವದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಲಾರದವನಾಗಿ ಅವನು ದೇವರಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಾನೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಅಹಂಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆಯಗೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಸೂಫೀ ಪಂಥಗಳು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪಂಗಡ (ಸಿಲ್‌ಸಿಲಾ) ಗಳಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲಿದ್ದಾಗ ಹುಜವೀರಿ ಬರೆದನು. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಮ ಪೂರ್ತಿಗೊಂಡಿತು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಗಳು, ನಡತೆ ಮತ್ತು ಸಿಸ್ತಿನ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸನ್ಯಾಸೀ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದುವು. ಈ ಬಾಂಧವ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ವಂಶಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರವರ್ತಕ ಪೈಗಂಬರರ ವರೆಗೆ ಎಳೆದೊಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದುವು. ಈ ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದುವು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿದ್ದರು. ಅವು 'ಚಿಶ್ತಿಯಾ', 'ಕಾದರಿಯಾ', 'ಸುಹ್ರ-ವರ್ದಿಯಾ' ಮತ್ತು 'ನಕ್ಷಬಂದಿಯಾ' ಎಂದು ಹೆಸರುಹೊಂದಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ ಅನೇಕ ಬೋಧಕರನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ಆದರೆ ಹುಜವೀರಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, "ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಸಂಯಮ (ಮುಜಾಹದಾ) ಮತ್ತು ಚಿಂತನ (ಮುಷಾಹಿದಾ) ಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿವೆ; ಭಕ್ತಿ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ; ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತ್ತು ಏಕತ್ವದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹಮತವಾಗಿವೆ."

ಎಲ್ಲ ಪಂಗಡಗಳ ಏಕಮಾತ್ರ ಧ್ಯೇಯ ಏಕತ್ವದ ಅನುಸಂಧಾನವೇ ಗುರಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಪಥದಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ನಡಸುವದಾಗಿದ್ದಿತು. ಮಾನವನು ಪಿಂಡಾಂಡ. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ವಿಶ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಮಾನವನು ತನ್ನೊಳಗೆ ವಿದ್ಯರ್ಥಕ ಜಗತ್ತಿನ (ಆಲಮ್ ಎ ಅಮರ್) ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನ (ಆಲಮ್ ಎ ಖಲ್ಕ್) ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂಬುದೇ ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಚಿನ್ಮಯ ಜಗತ್ತು; ಎರಡನೆಯದು ಮೃಣ್ಮಯ ಜಗತ್ತು. ಮಾನವನಲ್ಲಿರುವ ಐದು ಚಿನ್ಮಯ ತತ್ತ್ವಗಳೆಂದರೆ ಹೃದಯ (ಕಲ್ಬ್), ಆತ್ಮ (ರೂಹ್), ಪ್ರಜ್ಞೆ (ಸಿರ್ರ್), ಗುಹ್ಯ (ಖಫೀ) ಮತ್ತು ಗುಹ್ಯಾದ್ಗುಹ್ಯ (ಅಖ್ಫಾ) ಗಳು. ಐದು ಮೃಣ್ಮಯ ತತ್ತ್ವಗಳೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ (ನಫ್ಸ್) ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳು—ನೆಲ, ನೀರು, ಗಾಳಿ, ಬೆಂಕಿಗಳು.

ಮೃಣ್ಮಯ ತತ್ತ್ವಗಳ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಚಿನ್ಮಯತತ್ತ್ವಗಳ ಪರಮಪಾವಿತ್ರ್ಯವು ಕಲುಷಿತವಾಗುತ್ತದೆ, ಮಾನವನು ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದೇವನ ಜೀವನ ನಡುವೆ ತೆರೆಯನ್ನೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆ ತೆರೆಯನ್ನು ಸರಿಸಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಮಾನವನ ಗಾಢತಮವಾದ ಹಂಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನದ ಮುನ್ನಡೆಯೊಂದು ಪ್ರವಾಸ (ತರೀಕಾ) ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಸುವವನೊಬ್ಬ

ಪ್ರಯಾಣಿಕ (ಸಾಲಿಕ್). ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಗೊಂಡು ಧರ್ಮಾಜ್ಞೆ (ಷರೀಯತ್) ಗೆ ವಿಧೇಯನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯೇ ಮೊದಲನೆಯ ಹಂತ. ವೈರಾಗ್ಯ, ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಮತ್ತು ದೇವ ನನ್ನುಳಿದು ಇನ್ನೇನನ್ನೂ ಬೇಡದಂತೆ ಹೃದಯವನ್ನು ಶುಚಿಗೊಳಿಸುವ ಸ್ಮರಣ (ಧಿಕ್ರ್) ಗಳಿಂದ ಸಂಯಮಿಯಾಗುವುದೇ ಎರಡನೆಯ ಹಂತ; ವೈಯಕ್ತಿಕಭಾವ, ಆತ್ಮನ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗಳು ಅಳಿದು ಹೋಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನು ದೊರೆಯುವಂತೆ ಅನುಷ್ಠಾನ ಮತ್ತು ತನ್ಮಯತೆಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ರಹಸ್ಯಜ್ಞಾನ (ಮಾ'ಲಿಫತ್) ವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಮೂರನೆಯ ಹಂತ. ಇದು ಸತ್ಯ (ಹಕೀಕತ್) ಮತ್ತು ಐಕ್ಯ (ವಸ್ಲ್) ಗಳ ಗುರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಪ್ರಯಾಣ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವು ಅಖಂಡಾನಂದಪೂರ್ಣವೂ ಪ್ರಕಾಶಮಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಅವರವರ ಮಾರ್ಗಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಭೇದಗಳೆಂದರೆ ಎರಡು: ಕೆಲವರು ಕೇವಲೈಕ್ಯ (ವಜೂದಿಯಾ) ವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು; ಉಳಿದವರು ಮಿತವಾದ ಐಕ್ಯ (ಷುಹೂದಿಯಾ) ವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಮೊದಲಿನವರು ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬಿಯ ಮತ್ತು ಅಬ್ದುಲ್ ಕರೀಮ್ ಜೀಲಿಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಅಬ್ದುರ್ರಹಿಮಾನ್ ಜಾಮೀ ಎಂಬವರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಕಳೆದರು ಮತ್ತು ಫಾರಸೀಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ "ಲವಾಯ್" ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಬರೆದರು. ಅದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೂಫೀ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾರಸಂಗ್ರಹವೆನಿಸಿದ್ದಿತು.

'ಅಸ್ತಿತ್ವ'ವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಕೆಲವು ಸಲ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆಯೂ ಕೆಲವು ಸಲ ಅಮೂರ್ತ ಭಾವನೆಯಂತೆಯೂ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ. ಉಳಿದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ವಯಮಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ಮತ್ತು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವಾದ ನೈಜ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನನ್ನುಳಿದು ಬೇರಾವ ನೈಜ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನನ್ನುಳಿದು ಉಳಿದುದೆಲ್ಲವೂ ಅಹಂ-ಭಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪ ಮಾತ್ರ. ಅದರ ರೂಪವು ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತು. ನೈಜ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದು ಎಲ್ಲ ನಾಮಗಳಾಚೆ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳಾಚೆ ಇದೆ; ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿ, ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಅಪವಾದವಾಗಿದೆ. ಲಕ್ಷಣಗಳು ವಿಚಾರರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ; ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ.

ನೈಜ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಏಕತ್ವವು ಮೊದಲನೆಯದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ತನ್ನಿಂದ ತನಗಾಗಿ ತೋರಿಕೊಂಡನು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ-ಪ್ರಕಾಶ-ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಉಪಸ್ಥಿತಿಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡನು. ಆಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬಂದು ನಾನಾತ್ವದ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಂಡುವು. ಆದರೆ ಈ ವಿಶ್ವವು ಒಂದು ತೋರ್ಕೆಮಾತ್ರ. ಆದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಇಂದು ಇದೆ, ನಾಳೆ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಶ್ವವು ಅನೇಕ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳ ಗುಂಫನ ಮಾತ್ರ. ಈ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ, ಪ್ರತಿ ನಿಮಿಷವೂ ಹೊಸವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ತೋರಿ ಅಡಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇಂಥವೇ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳು ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ನಿಜಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ನೈಜ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿತ್ಯ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಏಕವೂ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ: ಮತ್ತು ಅದು ಅನೇಕವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಮಾಣ ಹೊಂದಿದ ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲ ಅವನ ಲೀಲೆ. ಅವನು ಘಟನೆಗಳ ನಾನಾತ್ವಗಳ ಮತ್ತು ಸೀಮಿತತೆಗಳ ಆವರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ದಿವ್ಯಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿದ್ದು ಐಂದ್ರಿಯಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಆದಿ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳು ಅವನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ಅವೆರಡರಲ್ಲಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಕೇವಲ ಮತ್ತು ಸಾಪೇಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನುಳಿದು ಭಾವಿಸಲು ಬರದು. ಆದರೆ ಕೇವಲವು ಅಗತ್ಯ, ಸಾಪೇಕ್ಷವು ಆಗಂತುಕ.

ಈ ಕೇವಲ ಏಕೇಶ್ವರ ವಾದದ ಮೇಲೆ ಜಾಮಿಯು ತನ್ನ ಅನುಭಾವ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಪ್ರಣಾಲಿಯನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅವನ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಯಮನದ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿದನು.

ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ವರೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಸೂಫೀ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬೀ ಪಂಥವು ತೋಡಿದ್ದ ಕಾಲುವೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹರಿಯಿತು. ಧರ್ಮಸೂತ್ರ (ಷರೀಯತ್) ಗಳನ್ನು ರಹಸ್ಯಜ್ಞಾನ (ಮಾ'ರಿಫತ್) ಕ್ಕೆ ಅಧೀನಗೊಳಿಸಿದುದು ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಾರ ಸಂಗ್ರಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಪುಟಕೊಟ್ಟಿತು. ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಜ್ಞೆಗಳು (ಬೇ ಷರಾ), ಅಕಬರನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಮತ್ತು ಸಾರಸಂಗ್ರಹಿ ಶಾಖೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು.

ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತಲೆದೋರಿತು. ಈ ಆಂದೋಲನದ ನಾಯಕನು ಮುಜಾದಿದ್ದೆ ಅಲ್ಫೆ ಸಾನಿ (ಎರಡನೆಯ ಸುಯುಗದ ಸಾರೋದ್ಧಾರಕ) ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವ ಷೇಖ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ಸಿರಹಿಂದಿ (ಜನನ ಕ್ರಿ.ಶ. 1564-ಮರಣ ಕ್ರಿ.ಶ. 1624) ಯು. ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಪರಮ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೇ ಅವನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದಿತು. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ನಕ್ಷಬಂದಿಯಾ ಪಂಗಡವನ್ನು ಪುನಶ್ಚೇತನಗೊಳಿಸಿದನು ಮತ್ತು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದನು. ಈ ಪಂಗಡದ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸುನ್ನೀ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಆಧರಿತವಾಗಿದ್ದುವು. ಎಲ್ಲ ನವೀಕರಣಗಳನ್ನೂ ಅವು ನಿರಾಕರಿಸಿದುವು. ಅವನು ಅನುಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು ಮತ್ತು ದುರ್ದೈವದಿಂದ ಸೂಫೀ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಬೋಧನೆಗಳು ಎದುರಿಸಿ ಜಯಿಸಿದ್ದ ಸಂಕುಚಿತತೆ ಮತ್ತು ದುರಭಿಮಾನಗಳನ್ನು ಪುಟಗೊಳಿಸಿದನು.

ಮಿತವಾದ ಅದ್ವೈತ (ವಹದತ್-ಎ-ಷುಹೂದಿಯಾ) ದ ನಿರೂಪಣೆ ಸಿರಹಿಂದಿಯು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ತನ್ಮಯತೆಯಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅನುಭಾವದಿಂದ ದೊರೆವ ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದುದು ಹಾಗೂ ಅವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದುದು. ಅನುಭಾವದ ಪರವಶತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪ್ರಕಟವಾಗುವನೆಂಬುದು ಭ್ರಮೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮನು ಅತೀತಕ್ಕೂ ಅತೀತನು. ಆದುದರಿಂದ, ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ಬೋಧೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನು. ಅವನ ಅಂತಃಸತ್ತ್ವ ಇಲ್ಲವೆ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ ಅಸಾಧ್ಯ. ಪೈಗಂಬರರಿಗೆ ತೋರಿದ ಈಶ್ವರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡುವುದರಿಂದಲೇ ಸತ್ಯವು ಗೋಚರಿಸುವುದು.

ಮೂಲಸತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಸಮರೂಪತೆಯ ಖಂಡಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಿರಹಿಂದೀ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೈವೀಲಕ್ಷಣಗಳು ದೇವರ ಅಂತಃಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಬಂಧಗಳು ಮಾತ್ರ. ವಿಶ್ವವು ಲಕ್ಷಣಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ಛಾಯೆ ಮಾತ್ರ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ದೇವರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ದೋಷರಹಿತ, ಪೂರ್ಣ; ವಿಶ್ವವೋ ಅಪೂರ್ಣತೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತ—ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ದೇವರ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾದುದು, ದೇವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು, ದೇವನಿರ್ಮಿತವಾದುದು. ಆದರೆ, ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅಗತ್ಯ-ಶಾಶ್ವತವಾದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಂಭವನೀಯ ಮತ್ತು ಅಶಾಶ್ವತ. ಇದರಿಂದ ದೇವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತವೆ:

ಯಾಕಂದರೆ, ಒಂದು ಕಾರಣ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆಯಿದು. ಅವನು ಶೂನ್ಯದಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಗೈಯುವ ಸೃಷ್ಟಿ ಕರ್ತ; ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆಲ್ಲ ಜೀವನಾಧಾರ ಸಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವವನು; ಜನರ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರವಾದಿಗಳನ್ನು ಕಳಿಸುವ ಗುರು, ಸಾರಾಂಶ, ಅವನು ಎಲ್ಲ ಗುಣ, ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದವನು.

ಇದೇ ಪ್ರಕಾರ, ದೇವ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳು ಸ್ಥಲಾತೀತ ಕಾಲಾತೀತಗಳಿದ್ದರೂ ದೇವನೂ ಜೀವನೂ ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮವು ಜಡ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಆದರೆ, ಶರೀರ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಅದು ದೇವರಿಗೆ ದೂರವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಸಾರಭೂತ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆಯತ್ತ ಒಲಿಯುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳಿಗೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಪ್ರಚೋದಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಅದರ ಪಾಪ ಪ್ರವಣತೆಗಳು ಪ್ರತಿಬಂಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ, ಮಾನವನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ನಿಸ್ಸಂಕೋಚವಾಗಿ, ಪೂರ್ಣಶ್ರದ್ಧೆ ವಿಶ್ವಾಸಗಳೊಡನೆ ವಿಧೇಯನಾಗಿದ್ದೇ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳ ನಡುವೆ ವಾದ ವಿವಾದಗಳು ಅವುಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಂದ ಮುಂದುವರಿದುವು; ಆದರೆ, ಯಾವ ಹೊಸ ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ, ಚಿಂತನೆಯು ಯಾವ ಹೊಸ ದ್ವಾರಗಳೂ ತೆರೆಯಲಿಲ್ಲ.

ಸಾರ ಸಂಗ್ರಹವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನುಭಾವ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಸಮೀಪ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ತರಲು ಕುತೂಹಲಕಾರಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದುವು. ಇವರಲ್ಲಿ ದಾರಾ ಷಿಕೋ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಅಧ್ವರ್ಯುಗಳು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಣನೀಯವಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಒಬ್ಬ ಪಂಡಿತನಾಗಿ ದಾರಾಷಿಕೋನ ಸಾಧನೆಗಳು ವಿಸ್ಮಯಕರವಾದುವುಗಳಾಗಿವೆ. ಅವನಿಗೆ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಆಳವಾದ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಿತು. ಅವನು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತವಿದ್ದ 52 ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಫಾರಸೀ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿದನು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನುಭಾವಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಬರೆದನು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನುಭಾವ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಿದನು.

ಅವನು ಚರ್ಚಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ವನ್ನೂ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಕುರಿತವುಗಳಾಗಿವೆ. ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ ಭೂತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ಪಡೆವ ಸಾಧನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನುಭಾವಶಾಸ್ತ್ರ ಗಳೆರಡೂ ಏಕರೂಪವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳುವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಅವನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನವು ಮಾನವೀಯ ಮತ್ತು ದೈವಿಕವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಎರಡೂ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ವಿಧದ ಜ್ಞಾನವು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದುದು, ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷತೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆ ಯಿಂದ ಪಡೆದ ಜಗತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನವು, ಎರಡನೆಯದು ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನವು. ಅದು ಬಂಧನದಿಂದ ನಮಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ, ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯದೆಡೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕರೆ ದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯುದರ ಆಧಾರ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು, ಎರಡನೆಯದು ಉದಯಿಸುವುದು ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಶಮನವಾದಾಗ, ಒಂದು ಆಗಂತುಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ, ಇನ್ನೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅವನ್ನು ಜ್ಞಾನ (ಇಲ್ಮ್) ಮತ್ತು ರಹಸ್ಯಜ್ಞಾನ (ಮಾ'ರಿಫತ್) ಎಂದು ಸೂಫಿಗಳೂ, ಲೌಕಿಕ (ಅಪರಾ) ಮತ್ತು ಪಾರಲೌಕಿಕ (ಪರಾ) ಎಂದು ಹಿಂದುಗಳೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ನಿಜದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹಿಂದುಗಳೂ ಮುಸ್ಲಿಮರೂ ಒಂದೇ ತರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳುಳ್ಳವರಾಗಿರುವರೆಂದೂ ಅವನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸತ್ಯವು ಒಂದೇ, ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದೇ ಅದ್ವೈತ (ತೌಹೀದ್). ಅದು ಪರಮ (ಮುತ್ಲಕ್) ಸತ್ಯ, ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯಂ (ಹಕೀಕತ್ ಉಲ್ ಹಕಾಯಿಕ್), ಜ್ಯೋತಿಷಾಂ ಜ್ಯೋತಿಃ (ನೂರ್ ಅಲ್ ನೂರೀನ್) ಆಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಅನ್ಯ ವಾದುದು (ಮಾಸಿವಾ) ಮನದ ಮಾಯೆ, ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸ್ಥಿತಿ (ಮಿಥ್ಯಾ, ಕಲ್ಪನಾ, ಮಾಯಾ, ಮಾಲೂಮೆ ಮಾ'ದೂಮ್, ಮೌಜೂದೆ ಮಾ'ದೂಮ್), ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತ (ಬಾತಿನ್) ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತ (ಜಾಹಿರ್), ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ (ಮುಹೀತ್) ಮತ್ತು ಅಂತರ್ಯಾಮಿ (ಸಾರೀ) ಆಗಿದೆ. ಅದು ಅವರ್ಣನೀಯ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞೇಯ. "ಯಾರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿವನೋ ಅವನನ್ನೇ ಇವನೆಂತು ಅರಿವನು? ಜ್ಞಾತೃವನ್ನೇ ಜ್ಞಾತಗೊಳಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?" ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು ನುಡಿದರೆ, "ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇವರನ್ನು ಅರಿವುದು ಬುದ್ಧಿಯ ಕೆಲಸವಲ್ಲ, ದೇವರ ಮೂಲಕ ವಾಗಿಯೇ ಅರಿವುದು, "ಎಂದು ಅಬುಲ್ ಹುಸೇನ್ ಅಲ್‌ನೂರಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ದೃಷ್ಟಿ ಯಾಗಲೀ, ವಾಕ್ ಆಗಲೀ, ಮೇಧಸ್ಸಾಗಲೀ ಅವನನ್ನು ಭೇದಿಸದು," ಎಂದು ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತು ನುಡಿದರೆ, "ಅತ್ಯುಜ್ವಲವಾದ ಸತ್ಯದ ಸಾರವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಾಗಲೀ, ದರ್ಶನದಲ್ಲಾಗಲೀ ಅಡಕ ಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ,"ವೆಂದು ಜಾಮೀ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೇವಲ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಮ (ಇಸ್ಮ್) ಮತ್ತು ರೂಪ (ಸಿಫತ್) ಗಳಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿರ್ಧರಿತವಾದುದಲ್ಲ; ಅದು ನಿರ್ಧರಿತವಾದಾಗ ತನಗೆ ತಾನೇ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ರೀತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. "ಆತ್ಮವು ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಇನ್ನೊಂದು ಯಾವುದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅದು ವಿಶ್ವಗಳ ನ್ನೀಗ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ' ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಿತು ಎಂದು ಐತರೇಯ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ನಾನು ಅಗೋಚರ ನಿಕ್ಷೇಪವಾಗಿದ್ದೆನು. ಆಮೇಲೆ ನನಗೆ ಜ್ಞಾತವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಂಟಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ನಾನು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ತಂದೆನು," ಎಂದು ಹಾದಿಲೇ ಕುದಸೀ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮ್ಯಗಳಿವೆ. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂದೂ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೀಗಿದೆ:

(1) ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಏಕತ್ವವಾದ ಕೇವಲ; ಆಮೇಲೆ,

(2) ಮಹಾತ್ಮವು ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ; ಆಮೇಲೆ,

(3) ವಿಶ್ವಕರ್ತನಿಂದ ದೈವೀಶಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಭೂತ ಗಳು; ಆಮೇಲೆ,

(4) ಜಡ ಮತ್ತು ಚೇತನಗಳ ಸಂಗಮಸ್ಥಾನವಾದ ಮಾನವ. ಇಬ್ನ್ ಅಲ್ ಅರಬಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಸೂಫೀ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ.

ದಾರಾ ಷಿಕೋನು ದೇವನೆಡೆಗೆ ಮಾನವನ ಆರೋಹಣ ಮತ್ತು ಮಾನವನೆಡೆಗೆ ದೇವನ ಅವರೋಹಣಗಳೆರಡರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾನೆ. ಇಬ್ಬರ ಗುರಿಯೂ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ. ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಶಂಕೆಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಶಾಂತತೆಯನ್ನು ಕಲಕದಿದ್ದಾಗ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನ (ಮರಾಕುಬಾ) ಮತ್ತು ಸಂಯಮ (ಮುಜಾಹಿದಾ) ಗಳೇ ಸಾಧನ ಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ (ಮುಷಾಹಿದಾ) ವೇ ಸಾಧ್ಯ. ಮಾನಸಿಕ ಪರಿಶ್ರಮವು ನಾಲ್ಕು ಭೂಮಿ (ಮಂಜಿಲ್) ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಜಾಗೃತ್ (ನಾಸೂತ್), ಎರಡನೆಯದು ಸ್ವಪ್ನ (ಮಲಕೂತ್), ಮೂರನೆಯದು ಸುಷುಪ್ತಿ (ಜಬರೂತ್) ಮತ್ತು

ನಾಲ್ಕನೆಯದು ತುರೀಯ (ಲಾಹೂತ್). ಕೊನೆಯ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಲ ಕಾಲಗಳ ಎಚ್ಚರ ವಾಗಲೀ, ನಾನು ನೀನೆಂಬ ಭೇದವಾಗಲೀ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅನುಭಾವಿಯು 'ಸೋಹ ಮಸ್ಮಿ ' (ಅನಲ್ ಹಕ್) ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.

ಭಾರತಾದ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಮತ್ತು ಶತಶತಮಾನಗಳ ವರೆಗೆ ಲಕ್ಷಾವಧಿ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ನೈತಿಕ ಮಹತಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಮೌಲಿಕತೆಯನ್ನೂ ನೀಡಿದ ಭಕ್ತಿಪಂಥಕ್ಕೆ ಎರಡು ಉದ್ದೇಶ ಗಳಿದ್ದುವು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಅದು ಧರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯಾಡಂಬರ ಮತ್ತು ಪೂಜೆಯ ಬಾಹ್ಯೋಪಚಾರಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಧರ್ಮವು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಾಚಾರಗಳ, ಉತ್ಸವಗಳ ಮತ್ತು ಅಂಧವಿಶ್ವಾಸ-ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿಷಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮಗಳೆರಡೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಲೀನವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಅದು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಎರಡ ನೆಯದಾಗಿ, ಹಿಂದುಗಳ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಒಡಂಬಡಿಕೆಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿದ್ದ ಮತಭೇದವು ಅತ್ಯಲ್ಪವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ಅವರಿಗೆ ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ದೈವೀ ಪುರುಷರು ಕೈಕೊಂಡ ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದ್ದಿತು. ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಸೇವೆಗಳೇ ಅವರ ಮೂಲ ಸೂತ್ರಗಳಾಗಿದ್ದುವು.

ಈ ಪಂಥದ ಮುಂದಾಳುಗಳು ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉದಯವಾದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಬೀರಿದರು. ಅವರು ಆ ಜನರೊಡನೆ ಅವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಪಂಡಿತರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತೊರೆದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಬಸವ, ಸಿದ್ಧರು, ದಕ್ಷಿಣದ ಶೈವ ವೈಷ್ಣವಸಂತರು, ಕಬೀರ, ನಾನಕ, ಚೈತನ್ಯ, ತುಕಾರಾಮ ಮತ್ತು ಉತ್ತರದ ಅನೇಕರು ಭಕ್ತಿಧರ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರೇಮಧರ್ಮ ವನ್ನು ಹರಡಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಅವನ ಸಗುಣರೂಪ ಗಳಾದ ರಾಮಕೃಷ್ಣರನ್ನೂ ಆರಾಧಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಏಕೇಶ್ವರ ವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಪವಿತ್ರಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ಭಾವನಿರ್ಭರಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಹೃದಯ ವನ್ನು ಜಗದ ಎಲ್ಲ ಅಭಿಲಾಷೆಗಳಿಂದ ಶುದ್ಧೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಗೆ ಮಾನವೇಚ್ಛೆ ಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿ ಬಿಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿದ್ದಿತು. ಶಿಷ್ಯನನ್ನು ಆತ್ಮ ಸಿದ್ಧಿಯ ದುರ್ಗಮ ಪಥದಲ್ಲಿ ದಾರಿತಪ್ಪದಂತೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಲು ಗುರು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವೆಂದು ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿ ಸಿದರು. ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮತ್ತು ಪಂಡಿತರಾದ ಪುರೋಹಿತರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಶ್ರದ್ಧೆ ಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಉಪವಾಸ, ಕ್ಷೇತ್ರಯಾತ್ರೆ, ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಪೂಜಾಡಂಬರ ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯಾಚಾರಗಳನ್ನು ಅವರು ಖಂಡಿಸಿದರು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅವರು ಸರ್ವಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು ಮತ್ತು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು.

ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಾರಸಂಗ್ರಹ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಫೀ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ತತ್ತ್ವಗಳ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಏಕೀಕರಿಸಿದರು, ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅನುಪಯುಕ್ತವೂ ಉದ್ರೇಕಕಾರಕವೂ ಎಂದು ತಮಗೆ ತೋರಿದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಖಂಡಿಸಿದರು. ದೇವರ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಪ್ರೇಮದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಸರಳ ಧರ್ಮವೂ ಮತ್ತು ಅವರ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿತವಾದ ಜೀವನಗಳೂ ಜೀವನ ದರ್ಶನವೊಂದನ್ನು ನೀಡಿದುವು ಮತ್ತು ಉನ್ನತವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಸರಳಜೀವನಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದುವು. ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಇವು ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಳಹದಿ ಯಾಗಿ ಉಳಿದುವು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೪

ಸಿಖ್‌ದರ್ಶನ

೧. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಗುರು ನಾನಕನಿಂದ (ಕ್ರಿ. ಶ. 1469–1538) ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಗುರು ಗೋವಿಂದಸಿಂಗ (ಕ್ರಿ. ಶ. 1666–1708)ನಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಂಡ ಗುರುಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಮತ ಸಿಖ್ ಮತ. ಗುರು ನಾನಕನು ರಚಿಸಿರುವ 'ಗುರು ಬಾನೀ' ಎಂದು ಹೆಸರಾಂತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ **ಸಿಖ್‌ದರ್ಶನ** ಅಡಗಿದೆ; ಇತರ ಒಂಭತ್ತು ಗುರುಗಳು ತಮ್ಮ 'ಶಬ್ದ' (ಸ್ತೋತ್ರ)ಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಐವನೆಯ ಗುರುವಾದ ಗುರು ಅರ್ಜುನನ ಬಂಧುವೂ ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನನೂ ಆದ ಭಾಯ್ ಗುರುದಾಸ್ (ಕ್ರಿ. ಶ. 1554–1606) ಎಂಬ ಪಂಡಿತೋತ್ತಮ ಹಾಗೂ ಸಿಖ್ ಪಂಥಾಗ್ರೇಸರ ಈ ಮತವನ್ನು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

'ಗ್ರಂಥ ಸಾಹಿಬ್' ಎಂಬ ಸಿಖ್ಖರ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ ಹಾಡುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ; ಅದರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಲೂ ಹಾಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗುರು ನಾನಕನೂ ಇತರ ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳೂ ಕವಿತೆಯನ್ನೋ ಹಾಡನ್ನೋ ತಮ್ಮ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿ. ಕವಿತೆ ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಗಳು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಭಾವ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತತೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಇವಿಷ್ಟನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಓದುವವನೂ ಹಾಡುವವನೂ ಅಥವಾ ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಕೇಳುವವನೂ ಸಹ ಆನಂದತುಂದಿಲನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಆತನ ಮನಸ್ಸು ಪವಿತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪದ್ಯದಲ್ಲಡಗಿರುವ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತನ ಬುದ್ಧಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ಆ ಸ್ತೋತ್ರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಲೂ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ದುರ್ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಬಹು ಗಾಢವಾದುದು, ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕವಾದುದು. ಆತನ ಆತ್ಮ ಭಕ್ತಿರಸದಲ್ಲೂ ಆನಂದದಲ್ಲೂ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಸಿಖ್ಖ ಗುರುಗಳ ಸ್ತೋತ್ರಸಾಹಿತ್ಯವಾದ 'ಗುರುಬಾನಿ'ಯಲ್ಲಿರುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರ ತರ್ಕಲಬ್ಧವಾದುದಲ್ಲ; ದೈವಿಕವಾದ ಅಂತಃಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಗುರು ನಾನಕನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:

"ಪ್ರಭುವಿನ ವಾಣಿ ನನಗೆ ಕೇಳಿ ಬಂದ ಹಾಗೆ ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು. ಜೀವಾತ್ಮ ಅನಂತದೊಡನೆ ಶ್ರುತಿಗೂಡಿದಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ಅಂತರ್ಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ ಜನಿತವಾದವು ಈ ಹಾಡುಗಳು. ದೈವ ಪ್ರೇರಿತ ಹೃದಯದ ಉದ್ಗಾರಗಳಿವು. 'ದಿವ್ಯ ದರ್ಶನ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಇವು ತಕ್ಕವು. ಗುರು ನಾನಕನ 'ದರ್ಶನ' ಎಂಬುದು ಆತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ – ಜ್ಞಾನ, ಸತ್ಯ, ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೈವ – ಇವೆಲ್ಲ ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದವು. 'ಸತ್‌ನಾಂ' ಎಂದರೆ ಯಾವುದು

ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವೋ ಅದರ ಹೆಸರಿನೊಡನೆಯೂ 'ಸದಾಚಾರ'ದೊಡನೆಯೂ 'ಸತ್' ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವು ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಪರಮ ಪ್ರಕೃಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಒಂದರಲ್ಲೇ ಸಂಗತವಾಗಿವೆ. ಗುರು ನಾನಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

"ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದದ್ದು ಸತ್; ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಉಚ್ಚತರವಾದುದು ಸದಾಚಾರ." ನೈಜವಾದ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನೇ ಸದಾಚಾರವುಳ್ಳವನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಸಂಪನ್ನ. ಮತ್ತು ಸಾಧುವೇ ನಮಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೇವರ ಕೃಪಾರೂಪವಾದ ಬೆಳಕು ಆತನ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ; ದೇವರ ಪ್ರಸನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಆತ ಪಾತ್ರ.

ಗುರು ನಾನಕನು ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅವು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಇತರ ಪಂಥಗಳ ಸಾಧುಗಳೊಡನೆ ತಾನು ಸಂಭಾಷಿಸುವಾಗಲೂ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗಲೂ ಉದಿಸಿದಂತೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಗುರು ನಾನಕನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಆತನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಲೇಖಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚರ್ಯೆಯ 'ಕಿಮತ್' ಎಂದರೆ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು — ('ಕಿಮತ್' ಎಂಬುದು ಪರ್ಷಿಯನ್ ಶಬ್ದ, ಅದನ್ನೇ ನಾನಕನು ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ) — ಅದರ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮೌಲ್ಯ, ಮಾನವನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ, ಹಾಗೂ ಅದರ ಅನಂತ ಅಥವಾ ದೈವೀ ಮೌಲ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ನಾನಕನಿಗೆ ತುಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆ. ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಮಾನವ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಮಾನವನ ಸ್ವ-ಮಗ್ನತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಅಥವಾ ದಿವ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಮಾನವನ ಸತ್ಯಮಗ್ನತೆ ಅಥವಾ ದೈವಮಗ್ನತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಮೌಲಿಕ ಜೀವನದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಸಾಧ್ಯ – ಇದು ಸ್ವತಃ ದಿವ್ಯ ಮತ್ತು ದೈವದ ದಿವ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವಂಥದು. ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಇಂಥ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ದಾರ್ಶನಿಕ ಸತ್ಯಗಳು, ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಜಗ್ಗದಂಥವು, ಇಂಥವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಉದಾಹೃತವಾಗಿವೆ.

೨. ದೇವರೇ ಪರಮ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪ

ಸಿಖ್ಖರ ವೇದವಾದ 'ಗುರುಬಾನಿ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕರಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅನೇಕ ದೇವ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಸಿಖ್ಖರು ಅನೇಕ ದೇವತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಗಲಿ ಏಕದೇವತಾನುರಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಒಪ್ಪರು ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಂಗತಿ. ಐಕ್ಯೈಕ ದೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಒಲಿದು ಅದನ್ನು ಪ್ರಚಾರಿಸಲು ನಿಂತವರು ಅವರು.

ಸಿಖ್ಖರ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ 1 ಎಂಬ ಅಂಕಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಂದ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದು, ಆದರೆ ಅಂಕಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಆಸರೆಗೊಡವು. ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ ಸಲಕ್ಕೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಗುರು ನಾನಕನು ಅದಕ್ಕೆಯೇ 1 ಎಂಬ ಅಂಕಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಂಕಿಯ ಮುಂದೆ ಓಂ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಅದನ್ನು '1 ಓಂಕಾರ್' ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಓಂ ವಾಚ್ಯನಾದ ದೈವ ಒಬ್ಬನೇ. ಅವನಿಗೆ ಹೆಸರಿಡುವುದಾದರೆ ಆತನನ್ನು 'ಸತ್' ಎಂದು ಕರೆಯಿರಿ. ಆತನೆ ಕರ್ತ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ, ಅಭೀತ, ನಿರ್ಮತ್ಸರ. ಆತನ ಇರವು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟುದಲ್ಲ. ಆತ ಅಜ, ಸ್ವ-ಸ್ಥ. ಗುರು

ಕೃಪೆಯಿಂದ ಆತನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಿಖ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದ 'ಮೂಲ ಮಂತ್ರ' ಅಥವಾ 'ಕಲಿಮಾ' ಇವು. ಈ ಮಾತುಗಳು. ಸಿಖ್ ಧರ್ಮದ ಸ್ವೀಕಾರ ವ್ರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಈ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಐದು ಸಲ ಉಚ್ಚರಿಸಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು, ಆ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಯಾವ ಹೆಸರಿನಿಂದಲಾದರೂ – ಗಾಡ್. ಅಲ್ಲಾ, ರಾಮ – ಕರೆಯಿರಿ, ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಎಂಬ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸ ಸಿಖ್ ಮತದ ತಳಗಲ್ಲು ಮತ್ತು ಸಿಖ್ಖನ ಜೀವಿತದ ಚರಮ ಧ್ಯೇಯವೆಂದರೆ ಆತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಆತನೊಂದಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದಿರುವುದು.

ಗುರು ನಾನಕನೂ ಆತನ ಉತ್ತರವಾದಿಗಳೂ ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಕಾಣದುದೆಲ್ಲವೂ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬನಾದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿವೆ. ಸಂಸಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಆತನಿಗೆ ಮತ್ತಾವ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. "ನೀನೆ ಈ ಬರವಣಿಗೆಯ ಹಲಗೆ, ಲೇಖನ ಕಡ್ಡಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲಿನ ಬರಹವೂ ನೀನೆ. ನಾನಕಾ, ಒಂದನ್ನೇ ಕುರಿತಾಡು; ಎರಡನೆಯದರ ಹೆಸರನ್ನೇಕೆ ಎತ್ತುವೆ? ನೀನು ನೀನೇ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಹರಡಿದ್ದೀಯೆ. ನೀನೆ ಈ ಲೋಕವನ್ನು ವಿರಚಿಸಿದೆ. ನಿನ್ನ ಹೊರತು ಅನ್ಯರಾರೂ ಇಲ್ಲ. ನೀನೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದೀಯೆ, ನಿನ್ನ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ನಿನ್ನ ಗೊತ್ತು ನಿನಗೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದಿದೆ, ಹಾಗೂ ನಿನ್ನ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೀನೊಬ್ಬ ಮಾತ್ರ ಅರಿಯ ಬಲ್ಲೆ. ನೀನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರ, ಅಮೇಯ, ಅಜ್ಞೇಯ, ಆದರೆ ಗುರುವಿನ ಮಾತಿನಿಂದ ನಿನ್ನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಸಾಧ್ಯ."

ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಾಯಾ, ಮೋಹ, ಗುಣಗಳು, ದೇವತೆಗಳು, ದೈತ್ಯರು ಎಲ್ಲ ಆತನ ಸೃಷ್ಟಿ; ಆತನಿಲ್ಲದೆ ಅವು ಉಳಿಯವು. "ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಆತ ತನ್ನ 'ಹುಕಂ' ಅನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ." "ಸ್ವಯಮಾಧಾರ ಪುರುಷನೇ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಲೀಲೆಯನ್ನು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿದವನು. ಆತನು ಮೂರು ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದನು, ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಮೋಹಗಳನ್ನು ಉಲ್ಬಣ ಗೊಳಿಸಿದನು." "ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅನಂತಾವತಾರಗಳನ್ನೂ ಆತನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು, ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಕೋಟಿ ಕೋಟಿ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದವನೂ ಆತನೇ. ಅನಂತಸಂಖ್ಯೆಯ 'ಶಿವ'ರುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಿದವನೂ ಅವನೇ ಮತ್ತು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿರಚಿಸಲು ಅನಂತಕೋಟಿ ಬ್ರಹ್ಮರನ್ನೂ ನಿಯಮಿಸುವವನೂ ಆತನೇ. ನನ್ನ ಪ್ರಭು ಅಂಥ ಪರಮ ಶಕ್ತ. ಆತನ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಾನು ಎಣಿಸಲಾರೆ." "ಮನುಷ್ಯರು ತಾವು ಕೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶಿವನಿಗೆ ಆತನ ಮನಸ್ಸು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆತನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳೇ ಬಳಲಿದ್ದಾರೆ. ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆತನ ಗುಟ್ಟು ಹರಿಯದು. ಅಜ್ಞೇಯನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೀರಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಮನದಂತೆ ಆತನ ಲೀಲೆ. ಕೂಡಿಸುವವನು ಆತನೇ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವವನೂ ಆತನೇ. ಕೆಲವರು ಸಂದೇಹಚಕಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಕೆಲವರು ಆತನಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತ ಈ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿ ದೃಗ್ಗೋಚರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಾಧುಗಳ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ನಂಬು. ಅವರು ತಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡುದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆತ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳಿಗೆ ಮಿಕ್ಕವನು. ನಾನಕನ ಪ್ರಭು ಅನ್ಯರ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನಿರುವಂಥವನು–ಸ್ವಯಮಾಧಾರನು."

"ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳನ್ನೂ ಎಲ್ಲ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುವಂಥದು ಒಂದೇ ಬೆಳಕು. ಅಲ್ಲಿ ಹಾನಿವೃದ್ಧಿಗಳಿಲ್ಲ; ಅದು ಹಾನಿವೃದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಎಂದೂ ಒಳಗಾಗದು." "ಜನನ ಮರಣ ರಹಿತನಾದ ಆ ಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲೇ ನನ್ನೊಲವು ರೂಢಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಆತ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಆತನಿಂದ ಯಾರೂ ವಿರಹಿತರಾಗರು. ಆತ ದೀನದಲಿತರ ಸಂಕಟವನ್ನು ಪರಿಹಾರ

ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ದಾಸರಿಗೆ ಆತನೇ ಸತ್ಯ. ಗುರುವು ನನ್ನನ್ನು ಆತನೊಂದಿಗೆ ಕೂಡು ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಓ ತಾಯೇ, ಅನುಪಮ ಸುಂದರೀ, ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಮಲೆ. ಓ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರೇ, ಪ್ರಭುವನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಸ್ನೇಹಿತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಯಾರಿಗೂ ಸುಖವನ್ನು ತರದ ಮಾಯಾ ಮೋಹ ಸಾಂಗತ್ಯ ಹಾಳಾಗಲಿ. ಆತ ಸರ್ವಜ್ಞ, ಉದಾರಿ, ಉಪಕಾರಿ, ನಿರ್ಮಲ, ಅನುಪಮ ಸುಂದರ–ಆತನ ಒಲುವಿಗೆ ಪಾರವೇ ಇಲ್ಲ; ಆತನೇ ಪರಮಸುಖ, ಪರಮೋಪ ಕಾರಿ, ಅತ್ಯುನ್ನತ, ಅಪ್ರಮೇಯ. ಆತನಿಗೆ ಬಾಲ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ವಾರ್ಧಿಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆತನ ದರ್ಬಾರಿಗೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ, ಆತನ ಹೊಸಿಲೆಡೆ ನಿಂತು ನಾನು ಏನನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ ಅದು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆತನೇ ದರಿದ್ರರಿಗೆ ದಿಕ್ಕು. ಆತನ ದರ್ಶನದಿಂದ ಸಕಲ ಪಾಪ ಗಳೂ ಭಸ್ಮವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ; ಶರೀರ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಶಾಂತಿ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಸಕಲ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನೂ ತೊರೆದು ಏಕ ಮನಸ್ಕನಾಗಿ ಆ ಸದ್‌ಗುಣ ಸಾಗರನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸು. ಆತ ಚಿರತರುಣ. ಆತನ ಕೊಡಿಗೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ್ದಲ್ಲ. ಹಗಲೂ ಇರುಳೂ ಆತನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಣಿಸು; ಆತನನ್ನು ಎಂದೂ ಮರೆಯಬೇಡ."

ಕೆಲವು ಆಲೋಚನಾಪರರು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದೂ ಅಕರ್ತಾರ ನೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದು ಮಾಯೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಲೀಲೆ. ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಇದನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ಈ ಏಕಪ್ರಭುವು ಕಾರಣಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಬೇರಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲೈ ನಾನಕಾ, ಜಲಗಳನ್ನೂ ಮರುಭೂಮಿ ಗಳನ್ನೂ ಭೂಮ್ಯಾಕಾಶಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಪುರುಷೋತ್ತಮನಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ." "ಆತ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೆ ಮೊದಲು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡನು, ಬಳಿಕ ಅಭಿದಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡನು. ಆತನೇ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕು ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ಮವನ್ನೇ ನೋಡಿ ಆನಂದಗೊಂಡನು."

ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪಾಪವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮಂಡಿತವಾಗಿವೆ. ಕೆಲವು ಗುರುಗಳು ಇಬ್ಬರು ದೇವರುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುಣ್ಯ ದೇವತೆ, ಪಾಪ ದೇವತೆ ಎಂದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪಾಪದ ಅಧಿದೈವವಾದ 'ಸೈತಾನ'ನನ್ನು ಶ್ರೇಯೋಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಪುಣ್ಯ ದೇವತೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇವೆ ಎಂದೂ ಅವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಯಾವುದು ನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತದೋ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ರಹಿತ, ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟೋ ಅದು ಅವಿನಾಶಿ. ಆದುದರಿಂದ ಸಕಲ ಪಾಪಹೇತು ವಾದ 'ಮಾಯೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬುಡವೇ ಇಲ್ಲ, 'ಇರವಿಲಿ', ಅಸ್ತಿತ್ವ ಶೂನ್ಯ, ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭಾಯ್ ಗುರುದಾಸನು ಪಾಪದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಉಚಿತವಾದ ಉಪಮೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ, 'ದೇವದಾನವರು ಸಾಗರವನ್ನು ಕಡೆದರು; ಅದರಿಂದ ಜೀವೋತ್ತಾರಕ ಅಮೃತವೂ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಹರಡುವ ವಿಷವೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು" ಎಂದು. ಇದು ಏಕೆ ಈ ರೀತಿಯಾಯಿತು ಎಂಬ ಅಂಶ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯದು, ಆದರೆ 'ವಿಷವನ್ನು ಕುಡಿದರೆ ಸಾಯುತ್ತೇವೆ, ಅಮೃತವನ್ನು ಕುಡಿದರೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬುದು ಯಾರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ? ಗುರು ಅರ್ಜುನನು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಒಂದು ಕುಸ್ತಿಯ ಅಖಾಡಾಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಲೋಭ, ಮೋಹ, ಅಹಂಕಾರಗಳೊಡನೆ ಗುದ್ದಾಡಿದ ಹೊರತು ಆತ್ಮ ಪುಷ್ಟವಾಗಲಾರದು. ನಾವು ಆತ್ಮಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಂದೇ ಈ ಎಡರುಗಳು ನಮ್ಮ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿವೆ. "ಜಗತ್ ಪ್ರಭುವಿನ ಒಬ್ಬ ಸಣ್ಣ ಪೈಲ್ವಾನ ನಾನು. ಆದರೆ

ನನಗೊಬ್ಬ ಗುರು ಸಿಕ್ಕಿದ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ನನ್ನ ತಲೆಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ರುಮಾಲನ್ನೇ ಏರಿಸಿದೆ. ನಾವೊಂದು ಕುಸ್ತಿಪಂದ್ಯಕ್ಕೆ ಅಖಾಡದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದೇವೆ, ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನೋಟಕ. ಡಂಕಗಳನ್ನೂ ನಗಾರಿಗಳನ್ನೂ ಬಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕುಸ್ತಿ ಪೈಲ್ವಾನರು ಅಖಾಡವನ್ನು ಸುತ್ತುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಗುರು ನನ್ನ ಬೆನ್ನನ್ನು ತಟ್ಟಿದ, ನಾನು ನನ್ನ ಐವರು ಎದುರಾಳಿಗಳನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಮೆಟ್ಟಲು ಸಮರ್ಥನಾದೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೆ ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಕವಿದರು. ಆದರೆ ಜೋಲುಮೋರೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅವರೆಲ್ಲ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಬೇಕಾಯಿತು. ಗುರುವನ್ನು ಯಾರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಬಹುಮಾನ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಡೆಯುವ ಲಘುಮತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸಲನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ."

ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಅನಂತ 'ಅಕಾಲ ಪುರುಷ'ನನ್ನು ಪರಮ ಮತ್ತು ಏಕೈಕ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಹ ಪರಮಾರ್ಥದ ಏಕತೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಾಣುಗಳು ಒಡೆದು ಅವು ಅನೇಕ ತರದ ವಿದ್ಯುತ್ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಜೀವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇವರೆಡೂ ಪ್ರಜ್ಞಾರಹಿತ ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುವೆಂದು ಇನ್ನೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಹಾಡಿ ತೋರಿದ ಏಕೈಕ ಪರಮ ಸತ್ಯವಾದದ್ದೇ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತವಾದುದು. "ಆತ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ, ನೋಡುತ್ತಾನೆ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಎಣಿಸಬಲ್ಲವನಾತ. ಆತನೊಬ್ಬ, ಆತ ಅನೇಕ." "ಆತ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ; ಸ್ವತಃ ಸಂಹಾರಕನೂ ಆತನೇ." "ಆತನಿಗೆ ಸಮಸ್ತದ ಅರಿವೂ ಉಂಟು. ಆತ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಬಲ್ಲ ಮತ್ತು ಚಿಂತಿಸಲೂ ಬಲ್ಲ. ಆತ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಧರಿಸಬಲ್ಲ." ಎಲ್ಲ ಜೀವದಲ್ಲೂ ಇರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಆತನಿಂದ ಪ್ರವಹಿತವಾದುದು. ಎಲ್ಲ ಜೀವದಲ್ಲೂ ಬೆಳಕುಂಟು; ಆ ಬೆಳಕಿನ ನೆಲೆ ಆತ. "ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಆತನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ತೊಯ್ದು ಹೋಗಿದೆ." "ಮೇಲು ಕೀಳೆನ್ನದೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ ಜ್ಯೋತಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವದಲ್ಲೂ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾನೆ ದೇವರು. ನೀರಿನಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ, ಮರುಭೂಮಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ಪ್ರಭು. ಆ ಸದ್ಗುಣಸಾಗರನ ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾನೆ ನಾನಕ್. ನಿಜವಾದ ಗುರು ಸಕಲ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನೂ ಪರಿಪರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದೂ ಅಸಕ್ತನಾಗಿದ್ದರೂ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ." ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ 'ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತುಂಬಿರುವಿಕೆ' ಮತ್ತು 'ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿರುವಿಕೆ' ಎಂಬೀ ವಿರುದ್ಧ ಗುಣಗಳು ಸಮನ್ವಿತವಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಪಂಚದ ಒಗಟನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ದೇವರೆಂಬುದು ಒಂದು ಪೂರ್ವಕಲ್ಪಿತ ಭಾವನೆಯೇ, ಅಥವಾ, ಅದಕ್ಕೇನಾದರೂ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟೇ? ಆತ ನಿಜವಾಗಿ ಇದ್ದಾನೆಯೇ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಪುನಃ ಪುನಃ ಅವರು ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ನಮಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವಂತೆ ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಂದೇಹಪಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತನ ಇರವಿನಲ್ಲೂ ನಾವು ನಿಶ್ಚಿತರಾಗಿರಬಲ್ಲೆವು. ಪರಮಾರ್ಥ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇದೆ ಎಂಬುದು ಅನುಭವದಿಂದ ವೇದ್ಯವಾಗಬೇಕಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಆಗದು. "ಅಪ್ರಮೇಯನನ್ನು ಅಳೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಆತ ನಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಾಗೆ ಅಳೆಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾವನೂ ಯಾವುದೂ ಆತನಿಂದ ಹೊರಗಾಗಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ?" ಆದರೆ ಆತ ಚಿಂತನಾತೀತನಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಗರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅಳವಡದಿದ್ದರೂ, ಆತ ಇದ್ದೆ ಇದ್ದಾನೆ. "ಓ ಸಾಧುಗಳೇ,

ಪ್ರಭು ಸೇವಕರೇ, ಭ್ರಾತೃಗಳೇ, ನಿಜ ಗುರುವಿನ ಸಾಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಕಿವಿಗೊಡಿರಿ – ಅದೃಷ್ಟ ಶಾಲಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಎಡೆಗೊಡುತ್ತಾರೆ. ಗುರುದೇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪವಿತ್ರವೂ ಉದಾತ್ತವೂ ಆದ ಮಾತುಗಳ ಅಮೃತವನ್ನು ನಾನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಪಾನ ಮಾಡಿದೆ. ಆಗ ಬೆಳಕು ಮೂಡಿತು. ಸೂರ್ಯ ಇರುಳನ್ನು ಓಡಿಸಿದ ಹಾಗೆ ನನ್ನ ಕತ್ತಲೆಯೂ ಮಾಯ ವಾಯಿತು. ಗುರುವಿನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ನಾನು ನನ್ನೀ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದಲೇ ಆ ನಿಷ್ಕಳಂಕನೂ ದುರ್ಜ್ಞೇಯನೂ ಅದೃಶ್ಯನೂ, ಜ್ಞಾನಾಗೋಚರನೂ ಆದ ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡೆ." "ನನ್ನ ಪ್ರೇಮಪುತ್ಥಳಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲ ಕಣ್ಣುಗಳು ಈ ಭೌತಿಕ ಚಕ್ಷುಸ್ಸುಗಳಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನ ವಾಗಿವೆ." ಐದನೆಯ ಗುರುವು ಈ 'ದಿವ್ಯ ದರ್ಶನ'ವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ.

"ನಮ್ಮೊಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಅದೇ ಅನಂತನೇ ವಾಸವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಾಮಿ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರೆ ಗಳನ್ನೂ ತುಂಬಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಆತ ಭೂಮಿಯನ್ನು ತುಂಬಿದ್ದಾನೆ, ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಪಾತಾಳ ವನ್ನು, ಸಮಸ್ತ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಸಹ; ಅವುಗಳ ಆಧಾರವೂ ಕೂಡ ಆತನೇ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಹುಲ್ಲುಗರಿಯಲ್ಲೂ ಆತನೇ ನೆಲಸಿರುವುದು. ಆತನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಎಲ್ಲವೂ ನಡೆಯು ತ್ತಿದೆ. ಗಾಳಿಯಲ್ಲೂ ನೀರಿನಲ್ಲೂ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲೂ ಆತನಿದ್ದಾನೆ. ನಾಲ್ಕು ದಿಗ್ಭಾಗಗಳನ್ನೂ ದಶದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವವನು ಆತ. ಆತನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಯಾವ ಜಾಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಗುರುಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಇದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊ, ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದು, ಆತನನ್ನು ವೇದ ದಲ್ಲಿ ಕಾಣು, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ. ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ನಕ್ಷತ್ರ ಮಂಡಲಗಳ ತುಂಬ ಆತನೆಯೇ. ಸ್ವಾಮಿಯ ಮಾತನ್ನೇ ಎಲ್ಲರೂ ಆಡುವುದು. ಸಮಸ್ತ ಶಕ್ತಿಯುತನಾಗಿ ಆತ ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ. ಆತನಿಗೆ ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಆತನ ಗುಣಗಳು ಅಮೂಲ್ಯ. ತೇಜಃಕಾಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತನ ಬೆಳಕೇ ತುಂಬಿದೆ. ಸ್ವಾಮಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಅವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಓ ನಾನಕಾ, ಗುರುಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಯಾರ ಸಂದೇಹಗಳು ನಾಶಹೊಂದಿವೆಯೋ ಅಂಥವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇಂಥ ನಂಬುಗೆ ಬರುತ್ತದೆ." ಗುರು ನಾನಕನು ಈ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹೀಗೆ ರೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ: "ನಿನಗೆ ಸಹಸ್ರ ಸಹಸ್ರ ನೇತ್ರಗಳಿವೆ, ಆದರೆ ಯಾವೊಂದು ಕಣ್ಣೂ ನಿನ್ನದಲ್ಲ. ನಿನಗೆ ಸಹಸ್ರ ಸಹಸ್ರ ರೂಪಗಳಿವೆ, ಆದರೆ ಯಾವೊಂದು, ರೂಪವೂ ನಿನ್ನದಲ್ಲ. ನಿನಗೆ ಸಹಸ್ರ ಸಹಸ್ರ ಪಾದಗಳಿವೆ; ಯಾವೊಂದು ಪಾದವೂ ನಿನ್ನದಲ್ಲ. ನಿನ್ನ ದಾಗಿ ನಿನಗೊಂದು ಮೂಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹಸ್ರಾರು ಮೂಗುಗಳು ನಿನಗುಂಟು. ನಿನ್ನ ಈ ಲೀಲೆಗೆ ನಾನು ಮುಗ್ಧನಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ."

ದೇವರಿದ್ದಾನೆ; ಆತ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೂ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಜೀವನದ ಪರಮಧ್ಯೇಯ; ಸಾರಾಂಶದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಸಿಖ್ ಮತದ ತತ್ತ್ವ.

೩. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉದ್ದೇಶ

ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ಏಕೆ" "ಹೇಗೆ" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ತೊಡಗಲಿಲ್ಲ. ದೇವರು ಇಚ್ಛಿಸಿದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅವರು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆತನ ಹುಕುಮಿನ ಮೇರೆಗೆ ಸಮಸ್ತ ಜೀವ ರಾಶಿಯೂ ನಿರ್ಮಿತವಾಯಿತು; ಆತನ ಆಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಕಾರವೇ ಸಮಸ್ತ ವಿಕಾಸದ ಕ್ರಮವೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲದ ಕಾಲವೂ ಒಂದಿತ್ತು. "ಅಸಂಖ್ಯೇಯವಾದ ಯುಗ ಗಳ ಪರಿಯಂತ ಬರಿ ಕತ್ತಲೆಯೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತುಂಬಿತ್ತು; ಆಗ ಭೂಮಿ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಅಂತರಿಕ್ಷ ವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗಿದ್ದುದು ಕೇವಲ ಸ್ವಾಮಿಯ ಇಚ್ಛೆ. ಆಗ ಹಗಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ರಾತ್ರಿಯೂ

ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಚಂದ್ರನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ." "ತನಗೆ ಇಷ್ಟ ಬಂದಾಗ ಸ್ವಾಮಿ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ," ಆದರೆ "ಇದು ಯಾವಾಗ ಬಂದಿತೆಂಬ ವಿಷಯ ಮಾತ್ರ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯದು." "ಆ ಗಳಿಗೆ ಯಾವುದು, ಆ ಕಾಲ ಎಂಥದು, ಅದು ಯಾವ ದಿನ – ಚಾಂದ್ರ ಮಾನದ್ದೇ ಸೌರಮಾನದ್ದೇ, ಆಗಿನ ಋತು ಯಾವುದು, ತಿಂಗಳಾವುದು, ಈ ವಿಶ್ವ ಯಾವ ಮುಹೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು? ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಇದು ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯ: ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ವಿಷಯ ಕಾಜಿಗಳಿಗೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ; ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಕುರಾನಿನಲ್ಲಿ ಸಮೂದಿಸದೆ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯೋಗಿಗಳಿಗೂ ಆ ಚಾಂದ್ರಮಾನ – ಸೌರಮಾನ ದಿನ ತಿಳಿಯದು, ಆ ಋತು, ತಿಂಗಳೂ ಮಿಕ್ಕವರಾರಿಗೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಗೊತ್ತುಂಟು." "ಇವುಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಆದಿ ಎಂಥದು? ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ಭಾವನೆ ಅವನ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಸುಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಆತ ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದ? ಹೇಳುವೆಯಾ?" ಎಂದು ಸಿದ್ಧರು ನಾನಕನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ, ಆತ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. "ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಆಶ್ಚರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆಯೂ ಸಹ ಆತ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ನಿಂತಿದ್ದನು."

ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನಾದಿ ಎಂತಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಳಯಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಪುನಃ ಪುನಃ ಬಹಳ ಸಲ ಜರುಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮಗ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರು ಅರ್ಜುನನು ಒಬ್ಬ ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕನ ಮಾಟ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. "ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕ ತನ್ನ ಕಲೆಯನ್ನು ತೋರಿಸು ವಾಗ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನೂ, ವೇಷಗಳನ್ನೂ ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಿತ್ತೊಗೆದ ಬಳಿಕ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು ಆತನೊಬ್ಬನೇ. ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ನಾಶ ಗೈದವನು ಯಾರು? ಅವೆಲ್ಲ ಯಾರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದವು, ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದವು? ಜಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತರಂಗಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ. ಚಿನ್ನದಿಂದ ಅನೇಕ ಒಡವೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ತರದ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿದ್ದಾಯಿತು, ಆದರೆ ಹಣ್ಣು ಮಾಗಿದಾಗ ಅದೇ ಬಿತ್ತವೇ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಿದ್ದಿತು. ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಆಕಾಶ ತುಂಬಿದೆ, ಪಾತ್ರೆಯೊಡೆದ ಮೇಲೆ ಈ ಆಕಾಶ ಆ ಆಕಾಶದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶಂಕೆ, ಲೋಭ, ಸಂಗ ಇವೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯ ವಿಕಾರಗಳು. ಶಂಕೆ ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವ ಆತನೊಬ್ಬನೇ, ಆತ ಅವಿನಾಶಿ, ಆತನಿಗೆ ಮರಣವಿಲ್ಲ. ಆತ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಗುರು ಅಹಂಕಾರದ ಕಶ್ಮಲವನ್ನು ತೊಳೆದು ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ನಾನಕನೀಗ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಪದವಿ ಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ."

ಕೆಲವು ಧ್ಯಾನಶೀಲರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕಂಡದ್ದೆಲ್ಲವೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಲೇ ಇವೆಯಾದರೂ ಅವು ಅಸ್ತಿತ್ವ ರಹಿತವಲ್ಲ ಎಂಬು ದಾಗಿ ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಆತ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪ; ಆದುದರಿಂದ ಆತನು ಗೈದು ದೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೇ." ಆತನ ಕರ್ಮ ಸತ್, ಆದುದರಿಂದ ಆತನ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಸತ್. ಸತ್ ಮೂಲದಿಂದ 'ಸತ್' ಆದುದೇ ಆವಿರ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ." "ನಿನ್ನ ವಿಶ್ವ ಸತ್, ಅದರ ಅಂಗಗಳೂ ಸತ್. ನಿನ್ನ ಲೋಕಗಳು ಸತ್, ನಿನ್ನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್" "ಈ ಸಂಸಾರವು ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪನ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಆ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪನೇ ಅದರೊಳಗೆ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾನೆ." ಆದುದರಿಂದ ನಾವೊಂದು ಅಸತ್ ಆದ ಸ್ವಪ್ನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಮಾತೇ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನ

ಎಂಬುದು ಸತ್. ಎಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬೆಂಗಡೆಯೂ ಒಂದು ಪರಮೋದ್ದೇಶವಿದೆ. ಒಬ್ಬಾತ ತನ್ನ "ನಾನುಂಟುತನ"ವನ್ನು ನಾಶಗೈದಾಗ ಮಾತ್ರ ಆ ಉದ್ದೇಶ ಆತನಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವು ವೈಚಾರಿಕ ಪಂಥಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಜತೆಗೆ ಮತ್ತೆರಡು ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು, ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮರು ಎಂಬವನ್ನು, ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬ ಕುಂಬಾರ ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಆತನಿಗೆ ಜೇಡಿಮಣ್ಣು ಮತ್ತು ಚಕ್ರ ಮೊದಲಾದ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ದೇವರು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆತನಿಗೆ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸಾಧನಗಳೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳಿಗೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. "ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳೂ ಎಲ್ಲ ವರ್ಣಗಳೂ ಒಬ್ಬ ಸ್ವಾಮಿಯಿಂದಲೇ ಆದವು. ಗಾಳಿ ನೀರು ಬೆಂಕಿಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಜೋಡಣೆಯೂ ಆತನಿಂದಲೇ. ಅವು ಆತನ ಬಗೆಬಗೆಯ ಬಣ್ಣಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊ. ಪರಮಾಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ವಸ್ತು ಒಂದೇ, ಏಕೈಕ; ಆದರೆ ಇಂಥ ನಿಶ್ಚಯ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಗುರುವಿನ ಮೂಲಕ ಕೇವಲ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ." "ನೀನೆ ಆ ವೃಕ್ಷ, ನಿನ್ನ ಕೊಂಬೆಗಳೇ ತಳಿತು ಹೂತಿವೆ. ಅದೃಶ್ಯನಾಗಿದ್ದವನು ಈಗ ಗೋಚರನಾಗಿದ್ದೀಯೆ, ನೀನೆ ಸಾಗರ, ನೊರೆಯೂ ನೀನೆ, ಗುಳ್ಳೆಯೂ ನೀನೆ. ನಿನ್ನ ಹೊರತು ಮತ್ತಾರೂ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳರು, ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕರು. ನೀನೆ ಸೂತ್ರ, ನೀನೆ ಮಣಿಗಳೂ ಸಹ. ನೀನೆ ಗಂಟು, ಮತ್ತು ತಲೆಯ ನಾಯಕಮಣಿ. ಆದಿಯಲ್ಲೂ ಮಧ್ಯದಲ್ಲೂ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲೂ ಅದೇ ಆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಮಿಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಹೊರತು ಮತ್ತಾರೂ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳರು." ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ, ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ, ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜಕ ಕಾರಣನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಯೋಜನ ತಾನೆ ಏನು? "ಸ್ವಾಮಿಯು ಸಾಧುವಿಗೋಸ್ಕರ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ." ಇದರರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡಲು ಈ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟವಾಗಿದೆ, ಎಂದು. ಸಿಖ್ಖರ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಸಂತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಅಕಾಲ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಸಂಗತನಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅನ್ವಿತವಾಗಿದೆ. ಪರಿಪೂರ್ಣ ಮನುಷ್ಯನ ವರ್ಣನೆಯೂ ಇದೇ ತೆರದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ದೇವರೊಬ್ಬ ಮಹಾಧನಿಕ, ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರೂ ಆತನಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಯಿಸಬಾರದು: ಅದನ್ನು ನೂರು ಪಟ್ಟು ಬೆಳಸಲು ನಾವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು; ನಾವು ಮರಳಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಮಿ ನಮ್ಮನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಆದರದಿಂದ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಿದ್ದಬೇಕು.

೪. ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ 'ನಾನುತನ'

"ಮಾನವ, ನೀನು ಜ್ಯೋತಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ನಿನ್ನ ಹುರುಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊ" – ಸಿಖ್ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ 'ನಾನುತನ'ದ ಭಾವನೆಯ ಮೂಲ ಸೂತ್ರವಿದು. ಜೀವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲೂ ವಿಧ ವಿಧ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ತಿಳಿದ ಹಾಗೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನ ಪ್ರಕೃಷ್ಟತಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. "ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ನಿನ್ನ ಸೇವೆಗಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಈ ಭೂಮಿಗೆ ನೀನೆ ಒಡೆಯ." ನಿರ್ಜೀವ ಜಡದಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಜೀವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ ಎಂಬ ಮತವನ್ನು ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ಓ ನನ್ನ ಶರೀರವೇ, ನಿನ್ನನ್ನು ದೇವ ತನ್ನ ಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ ತುಂಬಿದನು: ನೀನಾಗ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದೆ." ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಮನುಷ್ಯ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು

ಮಾನವಪುರುಷನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದುದೇಕೆಂದರೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. "ಈ ಜಗತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲುಂಟಾಯಿತು" ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಯೋಗಿಯು ಹಾಕಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ, ನಾನಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಈ ಜಗದ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ" ಎಂದು. ಇದನ್ನು ಗುರು ನಾನಕನು ತನ್ನ ಅಸರಾಗದ 'ಅಸ-ದಿ-ವರ್' ಎಂಬ ಕಥನ ಕವನ ದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. "'ನಾನುಂಟುತನ'ವೇ (ಅಹಮಸ್ಮಿತೆ) ಎಲ್ಲ ಮಾನವ ಚೇತನವನ್ನೂ ತುಂಬಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸುವ ಶೃಂಖಲೆ ಅದು. ಇದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು? ಇದನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದು ಹುಟ್ಟಿ ತನ್ನ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಿರುವುದು ದೇವರ ಇಚ್ಛೆ. ಇದೊಂದು ತಳವೂರಿರುವ ರೋಗ, ಆದರೆ ಇವಕ್ಕೊಂದು ಮದ್ದಿದೆ. ದೇವರು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿ ದರೆ, ಗುರು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಮಾನವ ನಡೆಸಿದರೆ, ಇದರ ನಿವಾರಣೆ ಸಾಧ್ಯ. "ಓ ದೇವ ಸೇವಕರೆ, ನಾನಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಕೇಳಿರಿ, ಈ ರೋಗ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ."

ಸಾರಾಂಶವಾಗಿ, ಜೀವಾತ್ಮ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಜ್ಞಾ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬುದ್ಬುದಗಳೇಳುತ್ತವೆ. ಇವೇ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜೀವಾತ್ಮಗಳು, ಅವು ತಮ್ಮ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾ ಅನೇಕ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಬೆಳಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಕರ್ಮವನ್ನು 'ವಿಯೋಗ' ಎಂದೂ ಕರೆಯು ವುದುಂಟು, ಎಂದರೆ, ಬೇರ್ಪಡಿಕೆಯ ಕೆಲಸ ಎಂದು. "ಬೇರೆ ಇರುವಿಕೆ" "ಪ್ರತ್ಯೇಕಾಸ್ತಿತ್ವ" ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮಮಕಾರವನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮದು ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನೆಲ್ಲ ಇತರರು ಬಂದು ದೋಚಿಕೊಂಡಾರೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ಅವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಬದುಕಿನ ಹೋರಾಟ' ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಗಮನವಿಟ್ಟಾಗ, ಈ ಹೋರಾಟ ಘೋರತರವಾಗುತ್ತಾ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. "ಅಹಂಕಾರ ಪ್ರವೃತ್ತ ಕರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮ ಕೊರಲಿಗೆ ಉರುಲನ್ನು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ನಾವು 'ನಮ್ಮದೆ'ಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಂಟಿ ಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಕಾಲಿಗೂ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ಬಿಗಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ." "ಆಸೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಸೆರೆಮನೆಯ ಕತ್ತಲ ಕೋಣೆ; ನನ್ನ ದುರ್ಗುಣಗಳೇ ನನ್ನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿರುವ ಪಾಶಗಳು." "ಓ ನಾನಕ್, ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ದುರ್ಗುಣಗಳಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟೂ ಅವನ ಕೊರಲಿಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ನೇಣುಗಳು." ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯ ತನ್ನ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೊತ್ತುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಗೈದದ್ದೇ ಆದರೆ ಅದೇ ನಮಗೆ ರೂಢಿಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತ ಪರಿಸರಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಓಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮ ಗಳು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪಳಕಕ್ಕೆ ನಾವು ದಾಸ ರಾಗುತ್ತೇವೆ. ತನ್ನ 'ರಾಗಮರು'ವಿನಲ್ಲಿ ಗುರುನಾನಕ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ:

"ಮನಸ್ಸೇ ಕಾಗದ, ನಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳೇ ಶಾಯಿ. ಸುಗುಣ ದುರ್ಗುಣಗಳೇ ಅಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತವಾಗುವ ಎರಡು ಬರಹಗಳು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ತಮ್ಮ ದಾರಿಗೆ ಎಳೆಯುತ್ತವೆ. ದೇವರೇ, ನಿನ್ನ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳು ಅನಂತ. ಓ ಹುಚ್ಚು ಮನುಷ್ಯ, ದೇವರನ್ನು ಮರೆಯುವುದರಿಂದ ನಿನ್ನ ಸದ್ಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ಹಳಸಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೀನು ಯಾಕೆ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ? ಹಗಲೂ ಇರುಳೂ ನಿನ್ನನ್ನು ತಮ್ಮ ಗಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ

ಬಂಧಿಸುವ ಬಲೆಗಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ನೀನು ಆ ತುತ್ತನ್ನುಣ್ಣುತ್ತಾ ಸುಖಪಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಪ್ರತಿ ದಿನವೂ ನೀನು ಬದ್ಧನಾಗುತ್ತಿದ್ದೀಯೆ. ಎಲೈ ಮೂಢ, ನೀನು ಮುಕ್ತನಾಗುವ ಉಪಾಯ ನಿನಗೆ ತಿಳಿದಿದೆಯೇ? ಶರೀರ ಒಂದು ಕುಲುಮೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಅದರಲ್ಲಿನ ಕಬ್ಬಿಣ, (ಕಾಮ ಕ್ರೋಧ ಲೋಭ ಮೋಹ ಅಹಂಕಾರಗಳೆಂಬ) ಪಂಚಾಗ್ನಿಗಳು ಅದನ್ನು ದಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ನಿನ್ನ ಪಾಪಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಿವೆ, ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಬೇಯುತ್ತಿದೆ, ಕಾತರವೆಂಬ ದುರ್ಗುಣದ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ."

ಈ ಸಂಕಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಗುರು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಈ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಜೀವಾತ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆ ಮಹಾಸಾಗರದ ಬುದ್ಬುದಗಳೆಂಬುದರ ವಿಸ್ಮೃತಿ. ಶರೀರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ; ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಜ್ಯೋತಿಯೊಂದೇ. "ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ತೇಜ ತುಂಬಿದೆ; ಆ ತೇಜ ಅವನೇ. ಆತನ ತೇಜಸ್ಸೇ ಸಕಲವನ್ನೂ ತುಂಬಿರುವಂಥದು," ಈ ಅಂಶ ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆದದ್ದೇ ಆದರೆ ಆತನ ಜೀವ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಕೊನೆಯದರಲ್ಲಿ, ಗುರು ನಾನಕನು ಆ ಕುಲಮೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಅರುಹುತ್ತಾನೆ.

"ಕರಗಿ ಕಿಮಿಟವಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮರಳಿ ಚಿನ್ನವಾಗಿ ಮಾಡಲು ಮಾನವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ, ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಗುರುವೊಬ್ಬನನ್ನು ಆತ ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ, ಆ ಗುರು 'ನಾಮ'ದ ಅಮೃತವನ್ನು ಆತನ ಬಾಯಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ, ಆಗ ಆತನನ್ನು ದಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಪಂಚಾಗ್ನಿಗಳು ತಣ್ಣಗಾಗುತ್ತವೆ. ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆತ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳ ಏಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಆತನ ಮಾತಿನ ಭಾರ ಬೀಳುತ್ತದೆ. 'ಒಬ್ಬನೇ ತಂದೆಯ ಮಕ್ಕಳು ನಾವೆಲ್ಲ.' 'ಅಲ್ಲನು ಮೊದಲು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ಎಲ್ಲ ಜೀವ ಜಾತವೂ ಆತನಿಂದಾದವು. ಒಂದೇ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಿತು – ಒಳ್ಳಿತೂ ಸಹ, ಕೆಡಕೂ ಸಹ," ಬಳಿಕ "ಸಂಯೋಗ" ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಎಂದರೆ, ತನ್ನ ಮೂಲದೊಡನೆ ಜೀವಾತ್ಮ ಬೆರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವಿಕೆ, ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ; "ವಿಯೋಗ–ಸಂಯೋಗ"ಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಜೀವನದ ಆಗು ಹೋಗುಗಳೆಲ್ಲ ಜರಗುತ್ತವೆ.

೫. ಗುರು – ಆತನ ಆವಶ್ಯಕತೆ

ಈ ನಿರಾಸೆ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದ ಮಾನವರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಲು ಗುರುವೊಬ್ಬ ಬೇಕು. ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳಿಗೆ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ – ದೇವರು ಸ್ವತಃ ಭೂಮಿಗಿಳಿದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮನುಜರಿಗೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಲು ತನ್ನ ಸೇವಕರನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರಿಗೂ ಗುರುವಿಗೂ ಬೃಹದಂತರವಿದೆ; ಗುರುಗಳನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಕರೆದರೆ ಅದೊಂದು ಮಹಾದೋಷ. ಗುರುವನ್ನು ದೇವರೆಂದೆಣಿಸುವ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಗುರುಗೋವಿಂದಸಿಂಗನು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ನಿಷ್ಠುರವೂ ಆದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ನನ್ನನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಹೇಳುವ ಜನ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ನಾನೊಬ್ಬ ದೇವರ ಸೇವಕ, ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಲೀಲೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ನಾನು ಆತನ ದಾಸ; ಇದರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ." ಆದರೆ 'ಗುರು' ಯಾರು? "ಯಾವನು ಸತ್ಯ ಪುರುಷನನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದಾನೋ ಆತನೇ ನಿಜವಾದ 'ಗುರು', ಸದ್ಗುರು. ಆತನ ಸಹವಾಸದಲ್ಲಿದ್ದು ಕೊಂಡು ಪ್ರಭುವಿನ ನಾಮಸಂಕೀರ್ತನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಶಿಷ್ಯ ಉದ್ಧಾರವಾಗುತ್ತಾನೆ." "ಸದ್ ಗುರುವಿಗೆ ಉಘೇ, ಉಘೇ. ಪರಮಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡವನಿಗೆ, ಯಾರ ದರ್ಶನದಿಂದ

ದಿಂದ ಕಾಮುವಶಗುತ್ತದೋ ಮನಸ್ಸು ಮೈಯೂ ತಂಪಾಗುತ್ತದೋ ಅಂಥವನಿಗೆ ಉಘೇ. ಉಘೇ. ಸದ್ ಗುರುವಿಗೆ, ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸಮಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾತನಿಗೆ. ಉಘೇ, ಉಘೇ, ಗುರುವಿಗೆ, ನಿರ್ಮತ್ಸರನಾದವನಿಗೆ, ತುಲ್ಯನಿಂದಾಸ್ತುತಿಗೆ. ಉಘೇ, ಉಘೇ. ಸದ್ಗುರುವಿಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೇ ನೆಟ್ಟ ಮನಸ್ಸಿನವನಿಗೆ. ಉಘೇ, ಉಘೇ, ಸದ್ ಗುರುವಿಗೆ. ಯಾವನು ನಿರಾಕಾರನೂ ಅನಂತನೂ ಆದವನೊಂದಿಗೆ ಒಂದುಗೂಡಿದ್ದಾನೋ ಆತನಿಗೆ. ಉಘೇ, ಉಘೇ, ಸದ್ ಗುರುವಿಗೆ, ಸತ್ಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವರನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವಂಥಗೆ. ನಾನಕ್, ಉಘೇ ಉಘೇ ಎನ್ನು, ಸದ್ಗುರುವಿಗೆ. ಆತನ ನಾಮದ ಅಮೃತವನ್ನು ಯಾವನು ನಮಗೆರೆಯುತ್ತಾನೋ ಅಂಥವನಿಗೆ." "ಸದ್ಗುಣಾಕರನೂ ಸುಹೃತ್ತೂ ಆದ ಸದ್ಗುರುವನ್ನು ಸಂಧಿಸು. ತನ್ನ 'ನಾನುಂಟುತನ'ವನ್ನು (ಅಹಮಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು) ನಾಶಗೊಳಿಸಿರುವ ಆ ಪ್ರೇಮ ಪಾತ್ರ ಸದ್ಗುರುವನ್ನು ಸಂಧಿಸು. ತನ್ನ ಉಪದೇಶಗಳಿಂದ ಯಾವನು ಈ ಲೋಕವನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೋ ಅಂಥ ಗುರುವೇ ಸುಕೃತಶಾಲಿ." ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿರುವ ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿವ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮ ಯಾವನೋ ಆತನೆ **ಗುರು.**

ಶಿಷ್ಯ ಗುರುವಿನಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಲವಾದ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡಬೇಕು. ಸಿಖ್ ಉಪದೇಶದ ಪ್ರಕಾರ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗುರುವಿನ ವಶಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಶಿಷ್ಯಪಡುವ ಆತ್ಮಾನುಭವವೇ ಆತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನ. ಇದನ್ನು ನವಜನ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. "ನಾನು ಗುರುವಿನಿಂದ ಮರುಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದ ಬಳಿಕ ನನಗೆ ಪುನರ್ಭವವೇ ಇಲ್ಲವಾಯಿತು." ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯ ತನ್ನ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದ ಹಾಗೆ ನಡೆಯಲಾಗದು, ಗುರುವು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಡೆಯಬೇಕು. ಅಂಥ ಶಿಷ್ಯ ತನ್ನ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಆಸೆ ಮತ್ತು ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮಿಂದಿನ ಎಸಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಆಸೆಗಳ ಮತ್ತು ರೂಢಿಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ನಾವು ಒಳಗಾಗದೆ ಗುರುವಿನ ಮಾತಿನಂತೆ ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ನಶಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. "ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮದ ಭಾರ ತೊಲಗಿತು. ನಾವು ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲವೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಗುರುವಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ನಮಗೆ ಸಾಗರದ ದಡ ಸಿಕ್ಕಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ." "ನಾನಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕರ್ಮನಿಯಮಕ್ಕೆ ಆತ್ಮ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸದ್ಗುರು ದೊರೆತ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಲ್ಲ." "ಗುರುವಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲಸಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಶಿಷ್ಯ, ಗುರುವಿನ ಇಚ್ಛಾಧೀನನಾಗಬೇಕು. ಆತ ತನ್ನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು, ಮನದಲ್ಲಿ **ಹರಿ**ಯನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ಗುರುವಿಗೆ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಿಷ್ಯ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಯಾವನು ಕರ್ಮವೆಸಗುತ್ತಾನೋ ಆತನಿಗೆ ಪ್ರಭು ದೊರೆಯುತ್ತಾನೆ."

ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಲೋಕವನ್ನಾಗಲಿ ಕುಟುಂಬವನ್ನಾಗಲಿ ಯಾವನೂ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಿಖ್ಖನು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಾನು ಜೀವಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ತಾನು ಸಂಪಾದಿಸಿದುದನ್ನು ಇತರರೊಡನೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು ವಿಧಾಯಕವಾಗಿದೆ. "ಯಾವನು ತಾನು ದುಡಿದು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ತಾನು ಉಂಡು ಮಿಕ್ಕವರಿಗೂ ಹಂಚಿಕೊಡುತ್ತಾನೋ ಅಂಥವನಿಗೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗ ಗೊತ್ತು." ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಬಂಧಕ; ಆದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥರಹಿತ ಕರ್ಮ ಎಲ್ಲ ಬಂಧನಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಆದರ್ಶ ಸಿಖ್ ಪಂಥಿಯು ಯಾವ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕು. "ಸತ್‌ಬೋಧೆಯುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸು ಇತರರಿಗೆ ಹಿತವೆಸಗುವುದರಲ್ಲಿ ಉತ್ಸಾಹ ತಳೆಯುತ್ತದೆ." ಗುರುವಿನ ಮಾತಿನಂತೆ ನಡೆದರೆ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಅನ್ಯೂನವಾದ ನೀತಿ ಸಂಪನ್ನತೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. "ಪರಧನ ಪರವನಿತಾ ಸ್ಪೃಹೆಯಿಂದ ದೂರನಾದವನ ಬಳಿಯಲ್ಲೇ ದೇವರಿದ್ದಾನೆ." "ಸುಂದರಳಾದ ಪರಪತ್ನಿಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಆಕೆಯನ್ನು ಆತ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರಂತೆಯೇ ಕಾಣಬೇಕು. ಹಿಂದುವು ಗೋಮಾಂಸ ವನ್ನೂ ಮಹಮ್ಮದೀಯನು ಹಂದಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನೂ ಪರಿತ್ಯಜಿಸುವಂತೆ ಆತನೂ ಸಹ ಪರಧನವನ್ನು ಪರಿತ್ಯಜಿಸಬೇಕು. ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳ ವ್ಯಾಮೋಹದಿಂದ ಇತರರನ್ನು ವಂಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಹಿಂಸಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಮನಗೊಡಬಾರದು. ಹೊಗಳಿಕೆಗಾಗಲಿ ಚಾಡಿ ಮಾತು ಗಳಿಗಾಗಲಿ ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಆತ ಇತರರನ್ನು ತೆಗಳಬಾರದು. ಆತನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ದೊರೆತರೆ, ತನ್ನ ಗರ್ವದಿಂದ ಇತರರನ್ನು ಘಾತಿಸಬಾರದು. ಅಂಥ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಗುರುಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಶಾಂತಿ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಆತನಿಗೆ ರಾಜಯೋಗಿಗೆ ಲಭಿಸುವ ಸುಖ ಸಂತೋಷಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ."

ಈ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. **ಗುರು**ವಿನ ಶರೀರ **ಗುರು**ವಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಆತನ ನುಡಿಯೋ ಅದೇ **ಗುರು.** "ಮಾತೇ ಗುರು, ಗುರುವೇ ಮಾತು, ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಅಮೃತವೂ ಅಡಗಿದೆ. ಮಾತು ಏನು ಹೇಳು ತ್ತದೋ ಅದರಂತೆ ಶಿಷ್ಯ ನಡೆದರೆ, ಆತನನ್ನು ಗುರುವೇ ಸಂಸಾರ ಸಾಗರದಿಂದ ದಾಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಗುರುವಿನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಪ್ರಣಮಿಸುವುದರಿಂದಲಾಗಲಿ ಗುರುವಿನ ಸಂದರ್ಶನ ದಿಂದಾಗಲಿ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾವ ಪುಣ್ಯವೂ ಲಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ." ಪ್ರಾರಂಭಿಗಳೂ ಶಿಷ್ಯರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಗುರುವನ್ನು ಪೂಜಿಸಲೆಂದೇ ಬರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಹರಿನಾಮ ಕೀರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ನಿಜವಾಗಿ ಗುರುವಿನ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೊ ಅಂಥವರ ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಗೋಷ್ಠಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹರಿ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾನೆ. "ಗುರುವಿನ ಮಾತಿನಂತೆ ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೋ." ನಮಗೆ ಬೇಕಾದುದು ಹೃದಯ ಪರಿವರ್ತನೆ, ಕೇವಲ ಮತ ಸ್ವೀಕಾರವಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಮಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. " 'ಪಂಥ'ವನ್ನು ಅರಿತವನು 'ನಾನುಂಟು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಸಿರುವುದಿಲ್ಲ." ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಂ ಗಳೂ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ನಿರಸ್ತಗೊಳಿಸಲು ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗಾಗದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ "ಒಂದು ಕೋಟಿ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಗೈದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಗೈದಿದ್ದಾದರೆ, ಆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಗೈದ ದಣಿವು ಮಾತ್ರ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ."

೬. ಸಂಯೋಗ (ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಮಿಳಿತವಾಗುವುದು)

ಈಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅತೃಪ್ತಿ ಸೂಚಿಸುವುದು, ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಶಾಂತಿಯನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಮನೋಭಾವವನ್ನೇ ತಳೆಯುವುದು – ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ: ಸಿಖ್ ಧರ್ಮ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ಶ್ರದ್ಧೆ, ಸಮಾಹಿತ ಚಿತ್ತತೆ, ಶಾಂತ ಮನಸ್ಸು, ವಿಶ್ವಪ್ರೇಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಜೀವಾತ್ಮನ ಮುಕ್ತಿಗೂ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾದ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿಖ್ ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಅತಿ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಅತೃಪ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮನುಷ್ಯ ಏನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರ.

ಜಡ ಮತ್ತು ಜೀವಗಳ ನಡುವೆ ಎದ್ದಿರುವ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನು ಪ್ರೇಮ ಕೆಡವಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ; ಅದು 'ನನ್ನತನ'ವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆ, ಅರಳಿಸುತ್ತದೆ, ಮನದ ಕುಗ್ಗನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ, ಸಕಲ ದುಃಖಗಳಿಗೂ ಯಾತನೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾದ ದ್ವೈವೀ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅವಕಾಶಕೊಡದಿರುವ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗ, ಅನಾಸಕ್ತಿ, ಎಲ್ಲ ದೈವಚಿತ್ತವೆಂದು ಸುಮ್ಮನೆ ಸಹಿಸುವಿಕೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಓಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಸಿಖ್ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಲೂ ಗೇಯ ರೂಪದಲ್ಲಿವೆ; ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು 'ಪದ'ದ, ಎಂದರೆ ಸ್ತೋತ್ರದ, ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು 'ಗುರುದ್ವಾರ'ದಲ್ಲೂ 'ಸಂಕೀರ್ತನ'ವು ಪೂಜೆಯ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿದೆ. ಗುರುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಶಿಷ್ಯನೂ ತನ್ನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಾನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗದ ಹಾಗೆ ತನ್ನ ನಿಶ್ಚಿತವನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಸತ್ಸಂಗ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿತ್ಯವೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆತ 'ಕೀರ್ತನೆ'ಗೆ ಕಿವಿಗೊಡಬೇಕು. "ಕೀರ್ತನವು ಅಮೋಘವಾದ ರತ್ನ." ಸಂಗೀತ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೃದುವಾಗಿ ಮಾಡಿದಾಗ ಅದು ಗುರುವಚನಾಮೃತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಅನುವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸೇವೆಗೈದಾಗ ಆತ ತನ್ನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ನಾಶಗೈಯುತ್ತಾನೆ; ಆಗ ಗುರುವಿನ ಚರಮ ಪರಮ ಪ್ರಸಾದವಾದ 'ನಾಮ' ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ನಾಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಸಿಖ್ಖರ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಅದೊಂದು ಅಭಿಧಾನ, ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶ್ವಾಧಾರವಾದ ಸಕಲ ವ್ಯಾಪೀ ಆತ್ಮವನ್ನು ಅದು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಾಮ'ದ ಸಂತತ ಸ್ಮರಣೆ 'ನನ್ನತನ'ವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧ್ವಂಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. "**ನಾಮ**ವೂ ಅಹಂಕಾರವೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳು, ಅವು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಕಡೆ ಇರಲಾರವು. ಶಿಷ್ಯನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ **ನಾಮ**ವನ್ನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಆತ ಕೊನೆಯ ಹಂತವನ್ನು ತಲಪುತ್ತಾನೆ. ಕಿರಣ ಸೂರ್ಯನೊಡನೆ ಮಿಳಿತವಾಯಿತು, ನೀರು ನೀರಿಗೆ ಹರಿಯಿತು. ಜ್ಯೋತಿ ಜ್ಯೋತಿಯೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿತು, ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು." ಸತ್ಸಂಗದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಲಭಿಸುವ ಅನಾಸಕ್ತ ಕೈಂಕರ್ಯದಿಂದ, ಶಿಷ್ಯನು **ಕೀರ್ತನೆಗೂ ಹೆಸರಿಗೂ** ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಸಮಗ್ರ **ಸಂಯೋಗ** ಆತನದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪರಮಸ್ಥಿತಿ, ಅವರ್ಣನೀಯ ದಿವ್ಯಾನಂದ, "ಪ್ರೇಮಾನಂದ ತುಂದಿಲಳಾದ ನೂತನ ವಧು ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಲಾರಳೋ", ಆಕೆಯ ಪತಿಯೂ ಸಹ ಆಕೆಯ ಸಖಿಯರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥನೋ ಹಾಗೆಯೇ, 'ಸಂಯೋಗ'ದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳಾತ ದೇವರೊಡನೆ ತನ್ನ ಮಿಳನ ಸುಖವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಶಿಷ್ಯನು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿ, ನಾಮಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಲೀನನಾಗಿ, ಇತರರಿಗೂ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ, ತನ್ನ ಜೀವಿತದ ಪರಮಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಆತ ಮುಟ್ಟಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಆತ ಸುಖದುಃಖಾತಿಗನಾಗುತ್ತಾನೆ. "ಸುಖವನ್ನೂ ದುಃಖವನ್ನೂ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆ." ಆತನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗುರು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ತಾನೇ ನಾಮೋಚ್ಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡೆಂದು ಪ್ರೇರಿಸುವ **ಗುರು**ವಿನ ಶಿಷ್ಯನ ಪಾದಧೂಳಿಗೆ ತವಿಸುವವ ನಾನು." "ಧರ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದವನೇ ನಿಜವಾದ ಶಿಷ್ಯ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆತನೇ ನನ್ನ ಒಡೆಯ, ನಾನೇ ಆತನ ಶಿಷ್ಯ."

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೦

(ಅ) ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

೧. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ, ನವಜಾಗೃತಿ ಮತ್ತು ಪುನರ್ನಿಯೋಜನೆ

ಭಾರತವು, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈಗ ನವಜಾಗೃತಿಯ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ನವಜಾಗೃತಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಬೆನ್ನಿಗೆ, ನವನಿರ್ಮಾಣದ ನಾಂದಿಯಾಗಿ, ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತವಿಂದು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನದನ್ನೆಲ್ಲ, ಧರ್ಮ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ, ಮತ್ತೆ ಊರ್ಜಿತಗೊಳಿಸುವಷ್ಟರಿಂದ ತೃಪ್ತವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತಿದೆ; ಅವುಗಳ ಪುನರಾಲೋಚನೆಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟನ್ನೋ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಿದೆ, ಎಷ್ಟನ್ನೋ ಹೊಸ ರೀತಿಯಿಂದ ಅರ್ಥಯಿಸುತ್ತಿದೆ, ಮಿಕ್ಕವನ್ನು ಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಕಾಲಸ್ಥಿತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಿಸುವ, ಮಾರ್ಪಡುವ, ಮೇಣದ ಒಂದು ಗುಣ ಅದರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಸ್ವಭಾವ. ಈ ಗುಣವೇ ಪ್ರಗತಿಗೆಲ್ಲ ಅಂತಿಮ ನಿಮಿತ್ತವಾದ್ದರಿಂದ, ಭಾರತವು ಪ್ರಗತಿಯ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ತನಗಿರುವ ಅಂತಸ್ಸತ್ವವನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ "ಸರ್ವಗ್ರಾಸಿಯಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ"ವೆಂದು ಮೆಕ್ನಿಕಾಲ್ ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನೇ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದೆ ಹೋಗಿರುವ ಅಂಶವಿದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದರ ಬಾಹ್ಯ ಹಾಗು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನೇ ಅವರು ಇದೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಾಹ್ಯರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆದಿರುವ, ಅಂತಸ್ಸಾರವಾದ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಭಾರತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಾಲ್ಕು ಸಹಸ್ರ ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ, ಅದೆಷ್ಟೋ ಆಘಾತಗಳನ್ನು, ಆಕ್ರಮಣಗಳನ್ನು, ಅಂತಃಕಲಹಗಳನ್ನು, ಸಂಕ್ಷೋಭೆಗಳನ್ನು, ಎದುರಿಸಿಯೂ ಬದುಕಿರುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಇವರೇ ಮುಂತಾದ ಲೇಖಕರನೇಕರು ಆಚ್ಚರಿಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವಾಳದ ಮುಖ್ಯಾಂಗವಾಗಿ, ಎಲ್ಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಸತ್ವವಿದೆಯಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರಣವಡಗಿದೆ.

ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಗಮನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವುಂಟಾಯಿತು. ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮಪರೀಕ್ಷೆಗೆ, ಹಾಗು ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮದ ವಿಚಾರಗಳೊಡನೆ ಸ್ವವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸುವ ಕಡೆಗೆ, ಇದೇ ಪ್ರೇರಿಸಿತು. ಪಶ್ಚಿಮದೇಶೀಯರಾದ ಪ್ರಾಚ್ಯ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಗಳೂ, ಧರ್ಮಪ್ರಚಾರಕರೂ, ಭಾರತದ ಭಾಷೆಗಳ, ಧರ್ಮಗಳ, ಇತಿಹಾಸದ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ, ಅಧ್ಯಯನವನ್ನಾರಂಭಿಸಿದ್ದು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಸ್ವಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಉಷಃಕಾಲ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಪ್ರಸಾರವು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು, ಬಲಿಷ್ಠವಾದುದು, ಯಾವದೆಂದು ಹುಡುಕುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಅವರನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸಿತು. ಎಡೆಬಿಡದೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರೂ ವಿಚಾರಪರರೂ ಸುರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಟೀಕೆಗಳು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ, ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನುಸುಳಿ

ಕೊಂಡಿದ್ದ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಮನಗಾಣಿಸಿದುವು; ಮುಖ್ಯ ಅಮುಖ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ಅವರನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸಿದುವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಐಹಿಕವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ, ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಯಾಣ ಅಭ್ಯುದಯಗಳೊದಗಬೇಕು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತ ಸೌಖ್ಯಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು, ಎಂಬುದೇ ಅದರ ಗುರಿ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತಾ ವಿಚಾರಸರಣಿಯೂ ಕಾಲಿಟ್ಟು ಭಾರತದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರ್ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಗತ್ಯಗೊಳಿಸಿತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಸೇರಿ ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪುನರುತ್ಥಾನವನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪುನರ್ವಿವೇಚನೆಯನ್ನೂ ತಂದಿವೆ; ಪುನರ್ವಿವೇಚನೆಯ ಜತೆಗೆ ಪುನಸ್ಸಂಧಾನವನ್ನೂ ತಂದಿವೆ. ಈ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ—ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ; ಯದ್ಯಪಿ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವುದೂ ದುಸ್ತರ. ಅವುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಪ್ರಮುಖ ರೂಪಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾತ್ರ.

೧. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಆಂದೋಲನಗಳು

ಕ್ರೈಸ್ತ ಟೀಕೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ–ಬ್ರಿಟಿಷರ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸುಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ಕೂಡಲೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಪ್ರಚಾರಕರಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ದೊರೆಯಿತು. ಅವರು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಂತಸ್ಸಾರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ; ಅವರಿಗೆ ಕಂಡುದು ಹೊರಗಿನಿಂದ ನೋಡುವವನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುವಂತಿದ್ದ ಕಲಸುಮೇಲೋಗರ ಮಾತ್ರ:–ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಯೋಗ ತತ್ತ್ವದೊಡನೆ ಕೂಡಿಹೋಗಿದ್ದ ಅತಿ ಕ್ಷುದ್ರ ಪೂಜೆ, ಯಾಗಾದಿಗಳ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣ; ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ದೇವಾಂಶವುಂಟೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಜತೆಜತೆಗೇ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳ ಅತ್ಯಧಮ ರೂಪಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣ ಸನ್ನಿವೇಶ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಪ್ರಚಾರಕರು ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆದರು; ಧರ್ಮಾಂತರಕ್ಕೆ ಜನರನ್ನೊಲಿಸುವ ತಮ್ಮ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಈ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಇವರು ಎಷ್ಟೋ ವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಚಿಕಿತ್ಸಾಲಯಗಳನ್ನೂ ಆರಂಭಿಸಿದರು; ಇವುಗಳಿಂದಲೂ ಜನರಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಕಲ್ಯಾಣಪರವಾದ ಭಾವನೆಗಳ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ನೆರವಾಯಿತು.

ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೇ ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಸ್ಲಾಂ, ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಧರ್ಮ ಇದಲ್ಲ. ಅದು ಇಲ್ಲಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಸಹಜ ವಿಕಾಸವಾಗಿದ್ದು, ತಾನು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಪರಿಸರಣದ ಹಳೆಯ ರೀತಿಗಳನ್ನೆಷ್ಟೋ ಇನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಮಾನವನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯೇ ಅದರ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವ; ಅಂತರಾತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನೇ ಅದು ಜೀವನದ ಪರಮಧ್ಯೇಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ಮೂಲಭೂತ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪುವ ಪೂಜಾಪಂಥವೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ, ಉತ್ತೇಜಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಫಲವಾಗಿ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಗಳೂ ಉಳಿಯುವಂತಾದುವು. ಮೂರ್ತಿಯೆಂದರೆ ಭಗವಂತನ ಪ್ರತೀಕವೆಂಬ ಹೊಸ ವಿವರಣೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ. ಹೀಗೆ, ಒಡ್ಡೊಡ್ಡಾದ ಪೂಜಾವಿಧಿಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಒಂದು ಅಂತಸ್ಸಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯ

ರೂಪಗಳೇ ಉಳಿದುವು; ಅವುಗಳ ಅಂತರಾರ್ಥದ ಅರಿವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಕ್ಕೆ ತಪ್ಪಿ ಹೋಯಿತು.

ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು ಪರಿತ್ಯಜಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸುಧಾರಿಸುವುದು ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಂದೋಲನ ಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವು. ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜ–ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಸುಧಾರಣೆಯಾಗ ಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ೧೮೨೮ರಲ್ಲಿ, ರಾಜಾ ರಾಮ ಮೋಹನ್ ರಾಯ್ 'ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜ' ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿದ್ದ ಆತನು ಬಹುದೇವತಾರಾಧನೆ, ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆ, ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದನು; ಪರಿಶುದ್ಧ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆ ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಬೋಧಿಸಿದನು. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತನು ಏಕೇಶ್ವರವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದನು. 'ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವವೂ; ಆದರೂ ಅಮೇಯ'ನೆಂಬ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರದೆನ್ನಲಾಗುವ ವಿಶ್ವದೇವೈಕ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧ. ಈ ಬೋಧೆಗಳಲ್ಲೊಂದೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರಿಗೆ ಹೊಸದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ: ಆಕ್ಷೇಪಣೀಯವಾಗಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಮ ಮೋಹನ ರಾಯ್ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ; ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಆತನು ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಭೇದಗಳನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಿದನು; ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಪುನರ್ವಿವಾಹವನ್ನು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ತಂದನು. ಅಮಾನುಷವಾದ 'ಸತಿ' ಅಥವಾ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವಂತೆ ೧೮೨೯ರಲ್ಲಿ ಲಾರ್ಡ್ ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಗ್‌ನನ್ನು ಒಡಂಬಡಿಸಿ ದನು. ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜವು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಒಂದು ಸುಧಾರಿತ ಚರ್ಚಿನಂತಾಯಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರಾನುಯಾಯಿಗಳು ಮತ್ತು ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಹಿಂದುಗಳು ಮಾತ್ರ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ದ್ದರೂ, ಮಹರ್ಷಿ ದೇವೇಂದ್ರನಾಥ ಟಾಗೋರ, ಕೇಶಬ ಚಂದ್ರ ಸೇನ, ಜಗದೀಶಚಂದ್ರ ಬೋಸ, ಪ್ರೊಫುಲ್ಲ ಚಂದ್ರ ರಾಯ, ಬ್ರಜೇಂದ್ರನಾಥ ಸೀಲ, ಮತ್ತು ರಬೀಂದ್ರನಾಥ ಟಾಗೋರ ರಂತಹ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿದ್ದರು.

ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಸಮಾಜ–ಇದೇ ಬಗೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಸುಧಾರಿತ ಸಂಘ ಮುಂಬಯಿಯ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಸಮಾಜ. ಇದು ೧೮೬೭ರಲ್ಲಿ ಡಾ॥ ಆತ್ಮಾರಾಮ ಪಾಂಡುರಂಗ ಅವರಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸ ಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜದಂತೆ ಇದೂ ಏಕೇಶ್ವರತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ; ಭಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿ ಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸರ್ ಆರ್. ಜಿ. ಭಾಂಡಾರಕರ, ಜಸ್ಟಿಸ್ ರಾನಡೇ, ಸರ್ ಎನ್. ಜಿ. ಚಂದಾವರಕರ ಮತ್ತು ರಮಾಬಾಯಿ–ಇವರು ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾಗಿದ್ದರು.

ಆರ್ಯಸಮಾಜ–೧೮೭೫ರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿ ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿಗಳಿಂದ ಆರ್ಯಸಮಾ ಜವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು. 'ವೇದಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿರಿ' ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿದ ದಯಾನಂದರನ್ನು ಲೂಥರ್‌ನಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೋಲಿಸುವುದುಂಟು. ಇವರು ವೈದಿಕಧರ್ಮವನ್ನು ಪುನರು ಜ್ಜೀವಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು: ಯಜ್ಞದ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರು; ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ ಯನ್ನೂ ಜಾತಿಭೇದಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಹಿಂದುಗಳ ಧರ್ಮಾಂತರವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ, ಆಗಲೇ ಧರ್ಮಾಂತರಗೊಂಡವರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವೀಕರಿ ಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ. ಇವರು ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಟೊಂಕ ಕಟ್ಟಿದ ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಹೆಣಗಿದರು. ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಮ್ಮ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲೂ ಶಕ್ತರಾದರು.

'ಥಿಯೋಸಾಫಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿ' ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಸಮಾಜ-ಭಾರತದ ನವೋದಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೆರವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಥೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಸಮಾಜ. ಭಾರತಕ್ಕೆ 'ಥಿಯಾಸಫಿ' (=ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ)ಯನ್ನು ತಂದವರು ಮ್ಯಾಡಮ್ ಬ್ಲಾವಟ್‌ಸ್ಕಿ ಮತ್ತು ಕರ್ನಲ್ ಆಲ್‌ಕಾಟ್. ೧೮೮೬ರಲ್ಲಿ ಅಡ್ಯಾರ್ (ಮದ್ರಾಸ) ಈ ಸಂಘದ ಕೇಂದ್ರವಾಯಿತು. ಥಿಯಾಸಾಫಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೂ ತನ್ನ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆಯುವ ವಿಶಾಲ ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಒಂದು ಶಾಖೆ ಯೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇತರರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತಹ ಎಷ್ಟೋ ಸದಂಶ ಗಳುಂಟೆಂಬ ವಿಷಯ ಹಿಂದುಗಳಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಸಂದೇಶದ ರೂಪವನ್ನಾಂತು ಬಂದಿತು. ಆ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮುಂದಾಳುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷ ಪ್ರಮುಖಳೆನಿಸಿದ್ದ ಮಿಸೆಸ್ ಆನೀ ಬೆಸೆಂಟ್ 'ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಗಳು ವಿಶ್ವದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉತ್ತಮ ಧರ್ಮಗಳು' ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಹಿಂಜರಿಯಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಕಕ್ಷಿಗಳ ಟೀಕೆಗಳನ್ನೆದುರಿಸಲು ಹಿಂದುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಕೂಡುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ನೆರವಿತ್ತಿತು; ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯುವುದಕ್ಕೂ, ಅದರ ಅಸಹ್ಯ ಬೈರೂಪಗಳನ್ನು ಬಿಸುಡುವುದಕ್ಕೂ ಇದು ಹಿಂದುಗಳನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸಿತು. ಮುಖ್ಯವಾದ ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿ ಸಲು ಥಿಯೊಸಾಫಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿ ಆರಂಭಮಾಡಿತು.

'ಸಂಘ'ದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳು ಲೆಡ್‌ಬೀಟರ್ ಬರೆದಿರುವ 'ಥಿಯಾಸಫಿಯ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕ' **(ಟೆಕ್ಸ್ಟ್‌ಬುಕ್ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ)**ದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಭಗವಂತನ ಅಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಐಕ್ಯ, ಇವೇ ಅದರ ಕೇಂದ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು. "ಅದರ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಉಪದೇಶಗಳು ಜೀವಂತ ಇಲ್ಲವೆ ಗತಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಉಪದೇಶಗಳೇ ಸರಿ: ಭಗವಂತನ ಏಕತ್ವ, ಅವನ ಆವಿರ್ಭಾವದ ತ್ರಿರೂಪತ್ವ; ಜಡದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಅವತರಣ, ತನ್ಮೂಲಕವಾಗಿ ಚೈತನ್ಯಗಳ–ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಇವು ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ–ಕ್ರಮಿಕ ವರ್ಗಗಳು; ಚೇತನವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ದೇಹಾಂತರ ಪರಿಷ್ಕಾರ ಎಂದರೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮಗಳ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ವಿಕಾಸ, ನಿಯತಿಯ ಅವಾರ್ಯ ನಿಯಮದ, ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ನಿಯಮದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮದ ಅಧೀನತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರಗತಿ; ಈ ವಿಕಾಸದ ಪರಿಸ್ಥರಣ, ಎಂದರೆ, 'ಭೌತಿಕ, ಭಾವಾತ್ಮಕ, ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ' ಜಗತ್ತುಗಳು ಅಥವಾ 'ಭೂಮಿ, ಅಂತರಿಕ್ಷ, ಸ್ವರ್ಗ'ಗಳು; ದಿವ್ಯಗುರುಗಳ, ಅಥವಾ ಅತಿಮಾನುಷ ಸಿದ್ಧರ–ಶ್ವೇತ ಭ್ರಾತೃವರ್ಗ, ಕುಲದ ಜ್ಯೇಷ್ಠ ಭ್ರಾತೃಗಳು, ಎಂದೂ ಇವರನ್ನು ಕರೆಯುವದುಂಟು–ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಇತ್ಯಾದಿ."[1] ಹೀಗೆ, ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಅನೇಕ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳು ಥಿಯಾಸಫಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಅದು ತನ್ನ ಮತಕ್ಕೆ ಆಕರ್ಷಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಸೋಜಿಗವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್-ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕಸುಧಾರಣೆ ಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕೇವಲ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರಾಗಿದ್ದವರನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, 'ನೀವು ಮೊದಲು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ಮುಖ್ಯ-ಅಮುಖ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಕಲಿಯಿರಿ' ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿದ ಮೊದಲಿಗರೇ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರು. ಇವರು ೧೮೯೭ರಲ್ಲಿ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್ನನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಶೂದ್ರನೊಬ್ಬನು ವೇದಗಳನ್ನೋದಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ವಿಧವೆ ಯೊಬ್ಬಳು ಮತ್ತೆ ಮದುವೆಯಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೊಬ್ಬನನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಹಿಂದುವಲ್ಲದವನನ್ನು ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಸತ್ಯವಾದ ಹಿಂದೂಧರ್ಮ

ವೇನೂ ಹಾಳಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಮಿಕ್ಕವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿತು. ಆದುದರಿಂದ, ಹೊಸ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗಿನಿಂದ ಮಾರ್ಪಡಿಸಬಲ್ಲ ಸುಧಾರಣೆಗಳಾಗಬೇಕು; ಹೊಸ ಸಂಘಗಳು ಹೊಸದಾದ ಭೇದಗಳನ್ನೂ ಜಾತಿಗಳನ್ನೂ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಪುನರ್ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುವಂತಾಗಿ ಅದರ ಐಕ್ಯಕ್ಕೇ ಅಪಾಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಾರದು, ಎಂದು ವಿವೇಕಾನಂದರು ಬೋಧಿಸಿದರು. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಷನ್ ಯಾವಾಗಲೂ ಜಾತಿ, ಪಂಥ, ಕುಲ ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೀತಿಯಿಂದ ದೂರಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಹೊಸದಾಗಿ ಈ ಭೇದಗಳನ್ನು ತಂದಿಡದೆ ಎಷ್ಟರವರೆಗೆ ತನಗೆ ಶಕ್ಯವೋ ಅಷ್ಟರವರೆಗೂ ಸನಾತನಧರ್ಮದೊಡನೆ ಸಹಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ, ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕೂಡ, ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅದರ ಸ್ತುತ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯ. ಅದು ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ಲಾಘ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದೆಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಂದೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಶಿಷ್ಯರು ವಿವೇಕಾನಂದರು. ರಾಮಕೃಷ್ಣರು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ತರ್ಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣವಿರಲಿಲ್ಲ; ಪ್ರಾಚೀನ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಅತ್ಯಲ್ಪವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಕಲ್ಕತ್ತಾದ ಹತ್ತಿರ 'ದಕ್ಷಿಣೇಶ್ವರ'ದ ಕಾಳೀ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಾಧಾರಣ ಅರ್ಚಕರಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಭೆ ಅಗಾಧವಾಗಿದ್ದಿತು; ದೇವಿಯ ಉಪಾಸನೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಅಂತರಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿದ್ದರು. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅವರು ಒಂದು ಚರ್ಚಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮಶೀದಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ನಡೆಸಿದರು. ಅವರು ಉಪದೇಶಿಸಿದುದು ಸರ್ವಮತಗಳ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ. ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳ ಬುನಾದಿಯಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸತ್ಯವೊಂದು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರಾದರೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನವರು ಕಂಡರು. ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಠವು ಶಾಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳಿಂದಲೂ, ಜಾತಿಗಳಿಂದಲೂ, ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಸಹ, ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವೇಕಾನಂದರು ಮಠದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಒಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಸುಧಾರಣೆಯೆಂದರೆ ಒತ್ತಾಯದ ಸಮಾಜಸೇವೆ; ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನವಶಿಷ್ಯನು ಇದನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕು; ಅನಂತರವೂ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಮಾಡುವರು. ಕ್ರೈಸ್ತ ಪ್ರಚಾರಕ ಮಂಡಲಿಗಳಿಂದ ವಿವೇಕಾನಂದರಿಗೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆ ದೊರೆಯಿತು. ಬಡಬಗ್ಗರ ಸೇವೆಯನ್ನು ದರಿದ್ರ-ನಾರಾಯಣನ ಆರಾಧನೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ; ಭಗವಂತನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲಿಯೂ ನಿವಾಸಮಾಡುವನೆಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಸತ್ಯದ ಪುನರನ್ವಯವೇ ಇದಾಗಿದೆ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಠವು ಉತ್ತಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ; ವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಧರ್ಮಾರ್ಥ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ; ಚಿಕಿತ್ಸಾಲಯಗಳನ್ನೂ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಶಾಲೆಗಳನ್ನೂ ತೆರೆಯುತ್ತಿದೆ; ಕ್ಷಾಮಪರಿಹಾರಾದಿ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ನಿಸ್ಸ್ವಾರ್ಥ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಭೂತದಯಾಮೂಲವಾದ ಸೇವೆಗೈಯಲು ಸಂನ್ಯಾಸವೇನೂ ಬಾಧಕವಲ್ಲ; ವಸ್ತುತಃ

ನಿಸ್ವಾರ್ಥತೆಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಅದು ಉತ್ತಮ ತರಪೇತಿಯನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲದೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು, ಈ ನವೀನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು, ತೋರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ.

೩. ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತಿಬಂಧ–ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಉದಯದ ಫಲವಾಗಿ, ಸಮರ್ಥ ಹಾಗೂ ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಭಾರತವು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ನಾಯಕರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿಸಿದ್ದ ಆಮುಷ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಒಂದು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೆಂದು ತೋರಿಬಂದಿತು. ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೆ ಕಾರಕವಾಗುವಂತೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಪುನರ್ನಿಯೋಜನೆ ಆವಶ್ಯಕವಾಯಿತು.

ಟಿಳಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಹೊಸ ಗೀತಾ-ವಿವರಣೆ–ಭಗವಂತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ 'ಕರ್ಮಮಾರ್ಗ'ವೇ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ ಮಾರ್ಗವೆಂಬುದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶವೆಂದು ವಿವರಿಸಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು ಲೋಕಮಾನ್ಯ ಬಾಲ ಗಂಗಾಧರ ಟಿಳಕರು. ಏಕೆಂದರೆ ಭಗವಾನ್ ಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕರ್ತೃತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ಕರ್ಮಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನಾಚರಿಸುವಂತೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ; ವಿಷಣ್ಣನಾದ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖನಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದು ಅದರ ಗುರಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಗೀತೆಯೆಲ್ಲವೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವೆನಿಸೀತು.

'ಮಾರ್ಗ' (ಮೋಕ್ಷದ ದಾರಿ) ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದ್ದು, ಅನಂತರ ಕಾಲದ ಬೌದ್ಧರಿಂದ 'ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಳಿಸುವಿಕೆ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ', 'ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ', 'ಕರ್ಮಮಾರ್ಗ' ಎಂಬೀ ಮೂರನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿತು. ಕರ್ಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸ, ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧದ ಪರಿತ್ಯಾಗ, ಇವು ಮೊದಲ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ, ಮೂರನೆಯದು ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯನ್ನು–ತಾನು ಭಗವಂತನ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರನೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ತಾನೇ ಕರ್ಮಗಳ ಕರ್ತಾರನೆಂದಲ್ಲ–ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, 'ಆಚಾರ್ಯ'ರಲ್ಲಿ ಹಲವರು–ಶಂಕರ ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜರೂ ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತಾರೆ–'ಕರ್ಮಮಾರ್ಗ'ದ ಉಪಯುಕ್ತತೆಗೆ ಕಡಿಮೆಯ ಬೆಲೆ ಕೊಟ್ಟರು; ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಐಹಿಕ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅನಾದರವನ್ನೇ ತಳೆಯುತ್ತ ಬಂದರು. ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಃಪತನಕ್ಕೆ ಹೇಳಲಾಗುವ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ.

ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ವೀರೋಪಾಸನೆಯ ಪುನರುತ್ಥಾನ–ಬಂಗಾಲದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ನಾಯಕರು ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಎಣಿಸಿದರು. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂಗಾಲವು 'ಶಕ್ತಿ'ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಉಪಾಸನೆಯ ನೆಲೆವೀಡಾಗಿದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನ 'ಶಕ್ತಿ'ಯ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಜಗತ್ತಿನ ಘೋರ ಹಾಗೂ ಸಂಹಾರಕ ಅಂಶದೊಡನೆ ಐಕ್ಯ ಹೇಳುವುದುಂಟು; ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿವಧೆಗೆ ಪ್ರವೇಶವೂ ಉಂಟು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿಯೂ (ಮುಂಬಯಿ) ವಿಶೇಷತಃ ಯೋಧರ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಈ ಉಪಾಸನಾಪ್ರಕಾರವು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ

ಮರಾಟರಲ್ಲಿ .ಮಹಾವೀರನಾದ ಶಿವಾಜಿಯು ಭವಾನೀ ದೇವಿಯನ್ನು ಆರಾಧಿಸಿದುದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಕ್ರಾಂತಿಕಾರರು ಧೈರ್ಯ ಶೌರ್ಯಗಳ ಆವಾಹನೆಗೆ, ಪ್ರಚಂಡ ದಿವ್ಯ ಶಕ್ತಿಯ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ತಂದರು. 'ಭೀತಿಯಿಲ್ಲದೆ, ಆಸೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಕರ್ಮಮಾಡು ಎನ್ನುವುದೇ **ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ** ಸಂದೇಶ'ವೆಂಬ ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಗೀತೆಯೂ ಅವರಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕ ಸೆಲೆಯಾಯಿತು. ಮಾತೃಭೂಮಿಯು ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಜಗನ್ಮಾತೆಯ ಸಾಕಾರ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಆಕೆ 'ಭಾರತಮಾತೆ'ಯಾದಳು, ಪೂಜೆಗೆ ವಿಷಯವಾದಳು. ಈ ಮಾತೆಯ ಸೇವೆಯೇ ಅವರ ಧರ್ಮವಾಯಿತು. ಮಾತೃಭೂಮಿಯ ದಾಸ್ಯ ವಿಮೋಚನೆಗಾಗಿ ಶತ್ರುವಧೆಯೂ ಯೋಗ್ಯವೇ ಎಂದು ಅವರು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತ, ಕರ್ತವ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಬಂಧುಗಳನ್ನೇ ಆದರೂ ಕೊಲ್ಲೆಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ **ಗೀತೆ**ಯ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಡತೊಡಗಿದರು.

ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿ–ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಭಾವನಾಸಮುಚ್ಚಯಗಳಿಗೆ ಹೊಸದೊಂದು ತಿರುವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟರು ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಹಿಂಸೆ ಒಂದು ಪಾಪ. ಒಳಗಿನ ದೌರ್ಬಲ್ಯ, ಭಯ, ಮತ್ತು ಮಾನವನಲ್ಲಡಗಿರುವ ದಿವ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಅಶ್ರದ್ಧೆ – ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವೇ ಹಿಂಸೆ. ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಮನುಷ್ಯನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು, ತಾನೇ ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೆಯ ಉದ್ದೇಶದ ಸಾಧನೆಗೇ ಆಗಲಿ, ಕೆಟ್ಟ ಸಾಧನದ ಬಳಕೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೂ ಸಾಧಿತವಾದ ಗುರಿಯನ್ನೂ ಕೂಡಿಯೇ ಕೆಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂಸೆಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಅವರು ಖಂಡಿಸಿದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ, ವಿಶೇಷತಃ ಗೀತೆಯ, ಬೋಧೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಕೂಡ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರು.

ಭಾರತೀಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದ ಹಾಗೂ ಸಾಮ್ಯವಾದಗಳ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳು–ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮತ್ತು ಅಮೆರಿಕನ್ ರಾಜ್ಯಭಾರಕ್ರಮಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾವನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ಯವಾದಗಳ ಭಾವನೆಗಳೂ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಉಚ್ಚ ಮತ್ತು ನೀಚ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿವೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದೊಡನೆ ತದ್ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ಘರ್ಷಣೆಯುಂಟಾಗುವ ಭಯವಿಲ್ಲ, ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಒಂದು ಮಹದಂತರವೆಂದರೆ ಇವು ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ. ಕ್ರಿಸ್ತನು 'ಸಿರಿವಂತನಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಒಂಟೆಯು ಸೂಜಿಯ ಕಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಷ್ಟೇ ದುಷ್ಕರ'ವೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದು ನಿಜವೇ ಆದರೂ, ಕೆಲವೊಂದು ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕ್ರೈಸ್ತ ಪೀಠಗಳ ಇತಿಹಾಸವೆಲ್ಲ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಉಪದೇಶದ ಪರಿತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕೋರೈಸುವ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಪೀಠವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟೋ ಬಾರಿ, ಎಷ್ಟೋ ಕದನೋನ್ಮುಖವಾಗಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ರಾಜಕಾರಣದೊಳಗೆ ಕಾಲಿಟ್ಟು, ತನಗೂ ಶಿಲುಬೆಯ ಮೇಲೆ ಸತ್ತ ಆ ಗ್ಯಾಲಿಲಿಯನ್‌ನಿಗೂ, ಅರ್ಥಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತಹ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದೆ. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ, ಯೂರೋಪಿನ ಜನಸಾಮಾನ್ಯವು ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ, ಮತ್ತು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವೈಭವವೆಂದು ಭಾವಿಸತೊಡಗಿತು; ಅದರ ಆಮುಷ್ಮಿಕ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ಅಂಶವಿರಬೇಕೆಂದು ಸಂಶಯ ಪಡಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಕೂಲಿಗಾರನು ಬಂಡವಾಳಗಾರನ ವಿರುದ್ಧ ಏನೇ ಹೇಳಲಿ, ಕಾವಿಯುಟ್ಟ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು ಬಂಡವಾಳಗಾರರ ನಿಯೋಗಿಯೆಂದಾಗಲಿ, ಎಂದಾದರೂ ಹಾಗೆ ನಿಯೋಗಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿ

ಸಲ್ಪಡುವ ಸಂಭವ ಇದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಆಲೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಭಾರತೀಯರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠರಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ, ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ಯವಾದಗಳು ಭಾರತ ದಲ್ಲಿ ರೂಢಮೂಲವಾಗಲಾರವು, ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಕ್ಷೇಮಕರವಲ್ಲ, ಅವು ವಿಫಲವಾಗ ಬಹುದು; ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಲ್ಲ. 'ಧರ್ಮನಿಷ್ಠ' ಎಂಬ ಪದವೇ ಸಂದಿಗ್ಧಾರ್ಥಕ: ಅದರ ಅರ್ಥ 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ'ವೆಂದಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಭಾರತೀಯರು ದೃಢವಾಗಿ ಕೆಲವು ಬಾಹ್ಯರೂಪಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವರೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ತೊಲಗಿಸಬಹುದು; ಆಗಲೂ ಭಾರತೀಯರು 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ' ರೆನಿಸಲು ತಕ್ಕವರಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಮ್ಯವಾದದ ದೇಹಾತ್ಮವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಹುದು. ಪಂಡಿತ ಜವಹರಲಾಲ ನೆಹರೂ ಅವರು ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ 'ಭಾರತ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು' (India and the World) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿ ದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ, ಭಾರತವು ಸೋವಿ ಯಟ್ ರಶ್ಯಾ ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವ ನೂತನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಬಹು ದಾದರೂ, ಅದು "ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಜನತೆಯ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ಬಗ್ಗುವಂತೆ ಅಚ್ಚನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು" ಹಾಗೆ ಮಾಡೀತು. ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಸತ್ಯವೇ ಇದು.

೪. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಆಂದೋಲನಗಳು ಭಾರತದ ಸಮಕಾಲೀನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ–ಅವರು ಪ್ರೌಢ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದವ ರಿರಲಿ, ಸೇರದವರೇ ಇರಲಿ–ಒಂದು ಆವೇಶಮಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಒದಗಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಕೂಡ ಎಲ್ಲ ಪ್ರವಾಹಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರಚೋದಿತರಾಗಿರುವ ರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಅವುಗಳ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರು ಕೂಡ ಎಲ್ಲ ದಿಶೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಬಳೆಯಿಸಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಭಾರತದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಗಳ ಮುಂದೆ ಇದಿರಿಗಿರುವ ಹೊಸ ಕೆಲಸದ ಮನವರಿಕೆ ಅನೇಕರಿಗೆ ಬಹುತರವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರು ವದು ಆಶಾಜನಕವಾದ ಚಿಹ್ನೆ.

ಟಾಗೋರರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ–ರಬೀಂದ್ರನಾಥ ಟಾಗೋರರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕವಿಗಳು; ವೃತ್ತಿಪೂರ್ವಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಸುಸಂಗತ ದರ್ಶನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಟಾಗೋರರು ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವ ವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯದಿದ್ದರೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳು. ಸಮಕಾಲೀನರಾದ ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರಂತೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತ ನಿವೃತ್ತಿ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇವರು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಕೆಲವೊಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತಿಳಿದಂತೆ ಜಗತ್ತು 'ಮಾಯೆ'ಯ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿಭೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಪಾತ ದೃಶ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲ ದ್ವಂದ್ವ ಹಾಗೂ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಂಜಸ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತದೆ. ಟಾಗೋರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:-

ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಿರಬಹುದು; ಈಶ್ವರನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ 'ಮಾಯೆ'ಯಿರಬಹುದು. ಆದರೂ ಅದು ಈಶ್ವರನ ಕಲಾಕೃತಿ; ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬ ಕಲೆಗಾರ. ಪಟದ ಮೇಲೆ ಮೂಡಿರುವ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಹೊರತು, ಬರಿದಾದ ಪಟದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ.

ತರ್ಕಶುದ್ಧವಾಗಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಸ್ತು ಅಥವಾ 'ಬ್ರಹ್ಮ'ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಟಾಗೋರರು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಕೂಡ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಸ್ತು ಪರಮಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಸುಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತದೆ. ಟಾಗೋರರ ಅಭೇದವಾದವು ಹೀಗೆ ಸಗುಣತತ್ವಪರವಾಗಿದೆ. ಪರಿಮಿತ ಜೀವಗಳಾದ ನಾವು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ನಿರ್ಗುಣಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾರೆವು; ಏಕೆಂದರೆ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಪರಿಮಿತವೂ ಆದ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ಆ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ವಸ್ತುವಿಗೂ ತನ್ನ ಪರಿಮಿತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು "ಅಪರಿಮಿತನನ್ನು ಪರಿಮಿತಗೊಳಿಸುವಿಕೆಯೇ ಸಗುಣ ಪುರುಷತ್ವ. ಈಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವಾಗ ಸಾಕಾರ ಪುರುಷನೇ ಸರಿ."

ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿಯಮಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಹಾನಿಯಮ. ನಾವು ನಿಯಮಗಳೆನ್ನುವುದೆಲ್ಲ ಅನೇಕತ್ವದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಆತನ ಏಕತ್ವದ ಪ್ರತಿಚ್ಛಾಯೆಗಳೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಪರಿಮಿತ ಜೀವನು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿ, ಅವನೊಡನೆ ಏಕೀಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದುದಾದರೆ, ಈ ನಿಯಮಗಳೊಂದೂ 'ಜೀವ'ನ ಕರ್ಮವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಂತೆ, 'ಜೀವ'ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪರಿಮಿತಗೊಳಿಸುವಂತೆ, ಭಾಸವಾಗವು. ಅವನೊಡನೆ ಏಕೀಭಾವ ಪಡೆಯುವದೆಂದರೆ ಪ್ರೇಮದ ಮೂಲಕ ಅವನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಲೀನಗೊಳಿಸುವದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಪ್ರೇಮವೇ ಸತ್ಯ. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ-ಜ್ಞೇಯಗಳ ಭೇದ ನಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಜಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಡಾ॥ ಭಗವಾನ್‌ದಾಸ ಮತ್ತು 'ನಿಷೇಧ'ಗ್ರಾಸಿಯಾದ ಅವರ ಅದ್ವೈತ–ಜಗತ್ತನ್ನು ಬರಿಯ 'ಅಸತ್' ಪದಾರ್ಥವೆಂದು, ಸತ್ತ್ವಶೂನ್ಯವೆಂದು, ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು, ಪರಿಗಣಿಸಲು ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಮನೋವೃತ್ತಿಯೇ ಡಾ॥ ಭಗವಾನ್‌ದಾಸರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಸರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ: ಏಕೆಂದರೆ, "ನಾನು" ಮತ್ತು "ಇದು" ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು "ನಾನು" ಎಂಬಂಶವನ್ನು ಉಂಟೆಂದರು; "ಇದು" ಎಂಬಂಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲದೆ ಇರಲಾರದು. ಪರಮಾರ್ಥವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಎರಡನ್ನೂ ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ "ನಾನು" ಎಂಬುದೇ "ಇದು" ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥ ವಸ್ತುವಿನ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸುವುದಾದರೆ–"ನಾನು-ಇದು-ಅಲ್ಲ" **(ಅಹಂ-ಏತತ್-ನ = ಅಹಮೇತನ್ನ)** ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

"ನಾನು" ಮತ್ತು "ಇದು" ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ "ಶಕ್ತಿ" ಅಥವಾ "ನಿಷೇಧ". ಈ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂಬಂಧ, ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅವಯವಿಯ ಅವಯವಗಳ ನಡುವೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ. "ನಾನು-ಇದು-ಅಲ್ಲ" ಎಂಬುದೊಂದು ಅಖಂಡ ವಸ್ತು; ಮೂರು ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳ ಬರಿಯ ಸಮುಚ್ಚಯವಲ್ಲ. "ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ನಿಯಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲನಿಯಮ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಪರಿಣಾಮಾತೀತ, ಕಾಲಾತೀತ, ದೇಶಾತೀತ, ಪರವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ; ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಗಳೂ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಪಸರಿಸುತ್ತವೆ; ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಐಕ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ". ಡಾ॥ ಭಗವಾನ್‌ದಾಸರು ಈ "ಶಕ್ತಿ"ಯನ್ನು "ಮಾಯೆ"ಯೆಂದೂ ಕರೆದು, "ಇದೆ" "ಇಲ್ಲ" ಇವುಗಳ ಸಮವಾಯವೆಂದು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ;

"ಇದೆ" "ಇಲ್ಲ" ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಲೇಖಕರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿರಬೇಕು, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ನೆರವು ನೀಡುವಂತಿರಬೇಕು, ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ಲೇಟೋ ರಿಪಬ್ಲಿಕ್‌ನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಭೇದಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ, ಅವರು ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರೀ ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ–ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಥಿಯೊಸೊಫಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯ ಕೇಂದ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆನಿಸಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಯಾವುದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಾಗಿಲ್ಲ. 'ತಾನೇ ತನ್ನ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೆಣಗಬೇಕು, ಯಾವುದೇ ಪರಕೃತ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಲಭಿಸದು' ಎಂಬ ಹಿಂದೂ "ಸಾಧನೆ"ಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇವರು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಗುರುಕೃಪೆಯಾಗಲಿ, ಪೂಜಾಚಾರವಾಗಲಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠೆಯಾಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಹಾಯ ನೀಡಲಾರವು. ತನ್ನ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿಯೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸತ್ಯವಡಗಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನೇ ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಪರವಸ್ತು. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂಬುದು ಸೃಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಿರಸನವಾದಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ: ಅವನ ತುಮುಲ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕೆಳಗಿನ ರೂಪಗಳ ಅಚೇತನ ಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದಾರಂಭವಾಗಿ "ನಾನು"ವಿನಲ್ಲಿ ಸಚೇತನ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವವರೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. "ಸತ್ಯ" ಅಥವಾ "ಈಶ್ವರ"ನನ್ನು ನಮ್ಮಿಂದಾಚೆಗೆ ಇರುವ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ.

ಈ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವು ದ್ವಂದ್ವಾತೀತವಾದುದು: ಮನುಷ್ಯನು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಐಕ್ಯ ಪಡೆಯುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. "ನದಿಯು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಹರಿಯುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪರತತ್ತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಯಬೇಕು" ಅಷ್ಟೇಕೆ, ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನು ಕಡೆಗೊಮ್ಮೆ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಲಯಗೊಳಿಸುವಂತೆ ನಿಯೋಜಿಸುತ್ತದೆ: ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಮುಕ್ತಿಯು ವಸ್ತುಸಿದ್ಧವಾದ ಸತ್ಯ.

ತೋರಿಕೆಯ "ನಾನು" "ನಾನಲ್ಲ"ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ! ಇದು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ 'ಆತ್ಮಸಂವೇದನ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆತ್ಮಸಂವೇದನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತ ಕಡೆಗೆ ಆತ್ಮಸಂವೇದನವೂ ಕೂಡ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುವ ಯೋಗವೇ ಇದು. "ಸಂವಿತ್ತಿಯು ಅಹಂಕಾರವಷ್ಟೆ, ನಮ್ಮ ಸಂವಿದ್ವಿನಾಶವಾದ ಕ್ಷಣವೇ, ಆತ್ಮಸಂವೇದನ ವಿನಿರ್ಮುಕ್ತವಾದ ಪರವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿ.

ಶ್ರೀ ಅರೊಬಿಂದೊ ಘೋಷ್–ಅರೊಬಿಂದೊ ಘೋಷರು ಅನುಷ್ಠಾನ ನಿಷ್ಠ ಯೋಗಿಗಳು, ಅನುಭಾವಿಗಳು. ಅವರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಕಾಸವಾದದಿಂದಲೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚೋನ್ಮುಖಿ ವಿಚಾರದಿಂದಲೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಅದ್ವೈತದ ಶೈವ ಹಾಗು ಶಾಕ್ತ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದರು. ಅವರ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಕಾಣಬಹುದು. **'ತಂತ್ರ'**ಗಳು 'ಮಾಯೆ'ಯನ್ನು ಬರಿಯ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ: ಅದೊಂದು ಭಾವಪದಾರ್ಥವೆಂದೂ, ಶಿವನ 'ಶಕ್ತಿ'ಯೆಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಶಿವಾ ಪರಿಶುದ್ಧನಿಗೆ ಅಪ್ರೋಚಿಪ್ಪಿದಂತೆ 'ಶಕ್ತಿ'

ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತ ತನ್ನೊಳಗಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅರೊಬಿಂದೊ ಅವರು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ **ಗೀತೆ**ಯನ್ನು ಪುನರ್ನಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ದೇವರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವುದೇ ಅವರ 'ಯೋಗ'ದ ಗುರಿ. 'ಜೀವ'ನು ಪರಮಾತ್ಮ (ಶಿವ)ನಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅಭಿನ್ನನಾದ್ದರಿಂದ, ಅವನು ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ, ಮತ್ತು 'ಶಕ್ತಿ'ಯ ಪರಿಣಾಮದ ಫಲ. ಜಡವು ಶಕ್ತಿಯೊಳಗಿಂದ ವಿಕಾಸವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅದು ಪುನರಪಿ ಶಕ್ತಿಯೊಳಗೆ ಐಕ್ಯಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯೂ ಉಂಟು. ಈ ವ್ಯಾಪಾರ ಚಕ್ರಗತಿಯಿಂದ ಆವರ್ತಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅರೊಬಿಂದೊ ಅವರು ಜಡದಿಂದ ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುವವೆಂಬ ನವೀನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಷ್ಣವು ಬೆಂಕಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಅಭಿನ್ನವೋ ಹಾಗೆ ಶಕ್ತಿ ಶಿವನಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ) ಅಭಿನ್ನ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಂತೆಯೇ ಸಂವಿನ್ಮಯ. ಜಡವು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು, ಆರಂಭದ ಶಕ್ತಿವಿಕಾಸದ ಪ್ರತಿಮುಖ; ಜಡದಿಂದ ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ವಿಕಸಿಸುವ ಅನುಕ್ರಮವೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಮ. ಜಡವು ಪ್ರಾಣದ ಉತ್ತರೋತ್ತರ ರೂಪಗಳಾಗಿ ತಾನೇ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣವು ಮನಸ್ಸಾಗಿಯೂ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಜೀವನ' ಮನಸ್ಸು; ಇದರ ಆಚೆಗೆ ಪರತರವಾದ ಮೂರು ಮನೋಭೂಮಿಕೆಗಳುಂಟು:—ಊರ್ಧ್ವ ಮಾನಸ (Overmind), ಅತಿಮಾನಸ (Supermind) ಮತ್ತು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ. ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವೇ ಸಾಧನೆಯ ಅಂತಿಮ ಗುರಿ. ಅದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ. ಮಾನವನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿವನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾಗಿ, ಶಿವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ತಾನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ; ಮಾನವನು ಅತಿಮಾನವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಅತಿಮಾನವ ನೀಟ್ಸೆಯ ಅತಿಮಾನವನಂತೆ ಆತ್ಮಪ್ರಶಂಸಾಪರನೂ ಮೇಲೆ ಬೀಳುವವನೂ ಆದ ಅಹಂಕಾರಿಯಲ್ಲ; ತನ್ನ ಅಹಂಭಾವವನ್ನೇ ಶಿವನಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿ. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಲೀನನಾದಂಥವನು. ಆತನು ಆತ್ಮ-ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಮುದ್ರಿಸಲು ಹೆಣಗುವವನಲ್ಲ.

ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಕೆ. ಸಿ. ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ–ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಕೆ. ಸಿ. ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಕೇವಲಾದ್ವೈತದ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದಾಗಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಾಗಲಿ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನವಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದರ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಂಟನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಅವರು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಬುದ್ಧಿ' (Reason) ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಂಟನ ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದವು ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲ. ಕಾಂಟನ ಪ್ರಕಾರ. ಬುದ್ಧಿಯ ಅಂಗಗಳೊಂದೂ ಶುದ್ಧ-ವಸ್ತುಗಳ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅಜ್ಞೇಯ. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಕಾಂಟನನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ. ಅವಾಙ್ಮನಸಗೋಚರವಾದರೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಅಜ್ಞೇಯವಲ್ಲವೆಂಬ ಉಪನಿಷತ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ ಅವರ ಗಹನವಾದ ಸರಣಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ; ಆದರೆ ಕೇಂದ್ರವರ್ತಿಯಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಪರಾತ್ಪರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸಕಲವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವ ಧೋರಣೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ನಿರ್ವಾಚ್ಯ. ನಿರ್ವಾಚ್ಯವು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ: ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ನಿರ್ವಾಚ್ಯ. ಎಂದು. ಕೇವಲ ವರ್ತಮಾನದ ನಿರೂಪಣೆಗಾಗಿ ಬಳಸುವ ವಚನ ಮತ್ತು

ಯಾವುದು ಕೇವಲ ವಚನಸ್ವರೂಪವೋ. ಎಂದರೆ ಯಾವುದು ಎಂದೂ ವಚನವಿಷಯವಾಗದೋ. ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ನಿರ್ವಾಚ್ಯ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಚನಸ್ವರೂಪವಾದುದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ವಚನ ಇಲ್ಲವೆ ಸಾರ್ಥಕ ವಚನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಸತ್ಯ'ವು ಕೇವಲ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಾಚ್ಯ, 'ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವ' ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ವಚನಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ನಿರ್ವಾಚ್ಯ ಮತು 'ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಸ್ತು' ಸಾರ್ಥಕ ವಚನಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ನಿರ್ವಾಚ್ಯ. "ಇವುಗಳಲ್ಲೊಂದೂ ವರ್ತಮಾನವಾಗಿ ವಾಚ್ಯವಾಗದು; 'ಸಂಗತಿ' ಮಾತ್ರ ವರ್ತಮಾನವಾಗಿ ವಾಚ್ಯವಾದೀತು." ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವ್ಯಾಪಾರದ ವಿಷಯಗಳು 'ಸತ್ಯ', 'ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವ', 'ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಸ್ತು' ಮತ್ತು 'ಸಂಗತಿ' ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಸತ್ಯ'ಕ್ಕೂ 'ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವ'ಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಷ್ಟೆ: ಎರಡನೆಯದು ಆನಂದಮಯ; ಮೊದಲನೆಯದು ಅಲ್ಲ.

ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಮತ್ತು ಆಂತರ ಅನುಭವದ ಅದ್ವೈತ–ಇವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲನೇಕರು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದೆ ಇದ್ದರೂ. ಶಂಕರರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೇ. 'ಮಾಯೆ'ಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿವರಣಪರವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಇವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಆದಿಸೃಷ್ಟಿ ಅನಿರ್ದೇಶ್ಯವೆಂಬುದಷ್ಟೇ ಅದರರ್ಥ ಹೊರತು, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ, ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿಲ್ಲ, ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಇವರು ಜಗತ್ತನ್ನು 'ಸತ್' ಹಾಗೂ 'ಅಸತ್'ಗಳ ಸಂಮಿಶ್ರಣವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಒಲವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸತ್' ಅಲ್ಲ, 'ಅಸತ್' ಕೂಡ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅದ್ವೈತದ ಉತ್ತರಕಾಲೀನ ತರ್ಕನಿಷ್ಠ ವಿವರಣಕಾರರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇವರಿಗಷ್ಟು ರುಚಿಸದು. ಶಂಕರರೇ ಸ್ವತಃ ಒಮ್ಮೆ ಅಧ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸತ್ಯ ಅನೃತಗಳ ಮಿಥುನೀಭಾವವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ; ('ಸತ್ಯಾನೃತೇ ಮಿಥುನೀಕೃತ್ಯ') ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆನ್ನಬಹುದು.

ಶಂಕರರ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಪರತತ್ತ್ವವೆಂದೂ. ರಾಮಾನುಜರ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ವಿವರಿಸಿ, ಶಂಕರ ರಾಮಾನುಜರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ಈಶ್ವರ'ನು ಪುರುಷರೂಪಿ. ಪರತತ್ತ್ವ ಅಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯ; ಪರತತ್ತ್ವ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ. ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿ ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಪರತರ: ಜ್ಞಾತೃ-ಜ್ಞೇಯಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಅದು ಮೀರಬಲ್ಲುದು. ನಮ್ಮ ತರ್ಕವಿಚಾರ ಪರಿಮಿತ; ಮತ್ತು ಅದು ತರ್ಕದೂರವಾದ ಪರತತ್ತ್ವದ ಗ್ರಹಣೆಗೆ ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ. ತನ್ನ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಪರತತ್ತ್ವಕ್ಕೇ ಅಂಟಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವ-ಪರ ಭೇದಗಳನ್ನು ಬಿಡಲಾರದ ತರ್ಕಬುದ್ಧಿಯ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಅಳವಡುವಂತೆ ಎರಕವಿಟ್ಟ ಪರತತ್ತ್ವವೇ ಈಶ್ವರ. ಆದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ; ಇದು ತರ್ಕಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ನೇರವಾದ ("ಸಾಕ್ಷಾತ್") ಅನುಭವ ಪ್ರಕಾರ. ಇದು ಅಬೌದ್ಧಿಕವಲ್ಲ; ಅತಿಬೌದ್ಧಿಕ.

ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. (ಸರ್ವಮುಕ್ತಿ); ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವಿದೆಯೆಂದು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ (ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮುಕ್ತಿ). ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯೇನೂ ಹೊಸದಲ್ಲ; ಅದ್ವೈತದ ಉಪ-ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ವಾಚಸ್ಪತಿಗಳು ಇದನ್ನು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದರು. ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಕಾರಣ. ಜಗತ್ತು ಇರುವ ತನಕ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗದೆ ಅವನು ಈಶ್ವರನಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸೃಷ್ಟನಾದ ಜೀವನು ಈಶ್ವರನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ

ನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೇ ಐಕ್ಯಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಮೋಕ್ಷವಾಗದ ಒಬ್ಬ ಜೀವನುಳಿದಿರುವವರೆಗೂ ಜಗತ್ತು ನಷ್ಟವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಅಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಆದೀತು; ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿದ ಜೀವರು ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಳಯವಾಗುವ ವರೆಗೂ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಪ್ರಯತ್ನ ದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಲು ಶಕ್ಯವೆನ್ನುವರು. ವಸ್ತುತಃ, ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯ ಸುಧಾರಣಾ ಬುದ್ಧಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ; 'ಈಶ್ವರನು ಒಂದು ಪವಾಡ ದಿಂದಲೋ, ಅದ್ಭುತದಿಂದಲೋ ಜಗತ್ತನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ: ಮನುಷ್ಯ ತೆಪ್ಪನೆ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರಾಯಿತು'. ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದು ಅವಿವೇಕವಾದೀತು. ಈಶ್ವರನು ತನ್ನಿಂದ ಸೃಷ್ಟರಾದ ಮನುಷ್ಯರ—ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕರಾದ ವಿಭೂತಿಗಳ—ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲಸಮಾಡಬೇಕಷ್ಟೆ. ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಅವತಾರವಾದವು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಸತ್ಯ ಇದೇ. ಅಂತಹ ಮನುಷ್ಯರು ದೇವಾಂಶದ ಕಿಡಿಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪಡೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

1. ಅಂಡರ್‌ಹಿಲ್: ಭಾರತದ ಸಮಕಾಲೀನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ, ಪು. 206.
2. ಪು. 209.

ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಫಾರ್ಕುಹಾರ್: ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನವೀನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಂದೋಲನಗಳು.

ಅಂಡರ್‌ವುಡ್: ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ.

ಶರ್ಮ, ಡಿ. ಎಸ್.: ಹಿಂದೂ ನವಜಾಗೃತಿ.

ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಮತ್ತು ಮ್ಯೂರ್‌ಹೆಡ್: ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ.

ದತ್ತ, ಡಿ. ಎಮ್.: "ವಿಶ್ವದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೊಡುಗೆ", ಫಿಲೊಸಾಫಿಕಲ್ ರೆವ್ಯೂ, ನವೆಂಬರ್, 1948.

ರಾಜು, ಪಿ. ಟಿ.: "ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ: ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆ", ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ದಿ ಗಂಗಾನಾಥ ಝಾ ರಿಸರ್ಚ್ ಇನ್ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್, I. ii-iv.

ರಾಜು, ಪಿ. ಟಿ.: "ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಒಂದು ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ". ಪ್ರೋಗ್ರೆಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಕ್ ಸ್ಟಡೀಸ್.

ರಾಜು, ಪಿ. ಟಿ.: "ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿ ಅವರ ಆದರ್ಶವಾದ", ದಿ ವಿಶ್ವಭಾರತೀ ಕ್ವಾರ್ಟರ್ಲಿ, ಜನವರಿ, 1941.

ರಾಜು, ಪಿ. ಟಿ.: "ರಬೀಂದ್ರನಾಥ ಟಾಗೋರರ ಆದರ್ಶವಾದ", ದಿ ವಿಶ್ವಭಾರತೀ ಕ್ವಾರ್ಟರ್ಲಿ, ಜನವರಿ, 1941.

ರಾಜು, ಪಿ. ಟಿ.: "ಡಾ॥ ಭಗವಾನ್ ದಾಸರ ಆದರ್ಶವಾದ", ದಿ ಹಿಂದೂಸ್ತಾನ್ ರೆವ್ಯೂ, 1940.

ರಾಜು, ಪಿ. ಟಿ.: "ಸರ್ ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರ ಆದರ್ಶವಾದ", ದಿ ಕಲ್ಕತ್ತಾ ರೆವ್ಯೂ, ಆಗಸ್ಟ್, 1940.

ರಾಜು, ಪಿ. ಟಿ.: "ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಆದರ್ಶವಾದ", ತ್ರಿವೇಣಿ, ನವೆಂಬರ್, ಡಿಸೆಂಬರ್, 1940.

ರಾಜು, ಪಿ. ಟಿ.,	"ಶ್ರೀ ಅರೊಬಿಂದೊ ಘೋಷರ ಆದರ್ಶವಾದ", ದಿ ಆಂಧ್ರ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಕಾಲೇಜ್ ಮ್ಯಾಗಜೀನ್, ಅಕ್ಟೋಬರ್-1940.
ಆಂಡ್ರೂಸ್., ಸಿ. ಎಫ್	ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು.
ಹೆಬರ್, ಲಿಲಿ:	ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಕ್ಷೋಭೆ.
ಟಾಗೋರ್:	ಸಾಧನಾ.
ಟಾಗೋರ್:	ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ.
ಟಾಗೋರ್:	ಮಾನವ ಧರ್ಮ.
ದಾಸ್, ಡಾ॥ ಭಗವಾನ್:	ಶಾಂತಿಯ ವಿಜ್ಞಾನ.
ಘೋಷ್, ಅರೊಬಿಂದೊ:	ದಿವ್ಯ ಜೀವನ.
ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ಕೆ. ಸಿ.:	ದಿ ಸಬ್ಜಕ್ಟ್ ಆಫ್ ಫ್ರೀಡಮ್.
ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್:	ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಆದರ್ಶವಾದಿಯ ದೃಷ್ಟಿ.
ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್:	ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ.
ಜೋಡ್, ಸಿ. ಇ. ಎಮ್.:	ಪೂರ್ವದಿಂದ ಪ್ರತಿಘಾತ.
ಲೆಡ್‌ಬೀಟರ್:	ಥಿಯಾಸಫಿಯ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ.
ಟೈಲರ್:	ಸಾಧು ಸುಂದರ್ ಸಿಂಗನ ಸಂದೇಶ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೦ (ಮುಂದುವರಿದುದು)

ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ (ಆ)

೧

ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ಉದಯವೆಂದಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ವಾದರೂ ಔರಂಗಜೇಬನ ಅವಸಾನಾನಂತರದ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ ಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಐರೋಪ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭಾವವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಬೆಳೆ ದುದೂ, ಭಾರತದ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗಳ ಶಕ್ತಿಯು ತದನುಗುಣವಾಗಿ ಹ್ರಾಸವಾದುದೂ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ಪಂದೇವಾಷದ ಯುದ್ಧವು ನಡೆದ ವರ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಪಾಣೀಪತ್ತಿನ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯುದ್ಧವೂ ನಡೆಯಿತು. ಅವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಭಾರತದ ಉಪಖಂಡದ ಭಾವೀ ರಾಜನೈತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಗತಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದುವು.

ಈ ಕೋಲಾಹಲಮಯ ಕಾಲದ ಆಂದೋಲನಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳ ಹೋರಾಟಗಳು ಮಹಮ್ಮದೀಯ ಸಮಾಜದ ಪುನರುತ್ಥಾನಕ್ಕಾಗಿ ಸನಾತನ ನೂತನಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಷಾಹ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರ ಉದಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣ ವಾದುವೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವನು ಬಿತ್ತಿದ ಬೀಜವು ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂಕುರಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅವನು ತೀರಿದ ಮೇಲೆ ಅವನ ಪ್ರಭಾವವು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಅವನು ತೀರಿದ ತರುವಾಯ ಒಂದು ಶತಮಾನದೊಳಗಾಗಿ ಅವನ ಬೋಧನೆಗಳು ರಾಯ್ ಬರೇಲಿಯ ಮೌಲ್ವಿ ಸೈಯದ್ ಅಹಮದರು, ದಿಲ್ಲಿಯ ಮೌಲ್ವಿ ಮಹಮ್ಮದ ಇಸ್ಮಾಯಿಲರ ಧುರೀಣತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಆಂದೋಲನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಫಲ ಕೊಟ್ಟುವು. ಸೈಯದ್ ಅಹಮದನು ಷಾಹ ವಲಿಯುಲ್ಲಾನ ಹಿರಿಯ ಮಗನಾದ ಷಾಹ ಅಬ್ದುಲ್ ಕಾದರನ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿದ್ದನು. ನೈಜ ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ರಾಜ್ಯ ವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಿ ಇಸ್ಲಾಮ ಮತದ ಸತ್ವವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವಿತಗೊಳಿಸುವುದೇ ಈ ಆಂದೋ ಲನದ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಿತು. ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸನೂ, ಪಳಗಿದ ಮಾತುಗಾರನೂ, ತನ್ನ ಸ್ನೇಹಿ ತನೂ, ತನ್ನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿದವನೂ ಆಗಿದ್ದ ಮೌಲ್ವಿ ಮಹಮ್ಮದ ಇಸ್ಮಾಯಿಲರೊಡನೆ ಸೈಯದ ಅಹಮದರು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದ ವಾಯವ್ಯ ಭಾರತವನ್ನೇ ಈ ಆಂದೋಲನದ ಸಂಘಟನೆಗಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅಲ್ಲಿಯ ಭೌಗೋಲಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದ್ದಿತು; ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ಮುಸ್ಲಿಮರ ತಂಡವೊಂದು ಅವರ ಬಾವುಟದ ಕೆಳಗೆ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿತು.

ಈ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ಸಂಕುಚಿತ ಮತೀಯತೆ–ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ಮರುಹುಟ್ಟಿ ಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು. ಇದರ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಷಾಹ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರಂತೆ ಈ ಹೇತುವಿನ ಕೊನೆಯ ಹಿರಿಯ ಹುತಾತ್ಮರಾದ ಷಾಹ ಇಸ್ಮಾಯಿಲರೂ ಅತ್ಯಂತ ತತ್ತ್ವನಿಷ್ಠರೂ ವಿಶಾಲಹೃದಯರೂ ಆದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರವಂತ ರಾಗಿದ್ದರು. ಮತಮತಗಳ ಮೈತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೂ ವಿಶ್ವಾಸವಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ಒಂದೇ ದೈವೀ ಪ್ರೇರಣೆಯೇ ಎಲ್ಲ ದೊಡ್ಡ ಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲಾಧಾರವೆಂಬ ತಮ್ಮ ಮನವರಿಕೆಯನ್ನವರು

ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದರು. ಬಾಹ್ಯರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಚಾರ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳುಂಟು: ಆದರೆ ಇವು ಹೊರಗಿನ ಹೊದಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಿಗೆ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಈ ಹೊದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತ ಬಂದಿದೆ.

ಷಾಹ ಇಸ್ಮಾಯಿಲರು ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಂಥವಾದ 'ಅಬಕತ್'ದಲ್ಲಿ ದೇವರ್ಷಿ ಸಿದ್ದೀಕರ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ: "ಅವನು 'ತೋರಾ' (ಹಳೆಯ ಒಡಂಬಡಿಕೆ) ನಂಬುವವರ ಮಧ್ಯ ದಲ್ಲಿದ್ದು ಅವರ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನಾಗಲು ಆಹ್ವಾನಿತನಾದರೆ ಅವನು ಮೋಜೆಸನ ಶಾಸನಕ್ಕನು ಗುಣವಾಗಿ ತನ್ನ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಕೊಡುವನು: ಇದರಂತೆಯೇ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನರಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಂತೆ ತೀರ್ಪುಕೊಡುವನು; ಕುರಾಣದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುರಾಣವನ್ನನುಸರಿಸಿ ತನ್ನ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನೀಯುವನು. ನಿಜಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಮಾನವರು ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲ ಹಿರಿಯ ಮತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದಿವ್ಯತೆಯೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದವರನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲಿರಿ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಾಧುಗಳು, ಯಹೂದೀಯರ ರಾಬ್ಬಿಯರು, ಗ್ರೀಕರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಝೋರಾಸ್ಟ್ರಿಯರು, ಹಿಂದೂ ಯೋಗಿಗಳು, ದಿವ್ಯಜೀವನವತ್ತ ಅವರ ಸಾರ್ಕೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಆತ್ಮರಂಗದಲ್ಲಿ ಸುಸ್ಥಿರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆ ರಂಗದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಹಿರಿಯ ಮತಗಳೂ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ. ಉಗಮದಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುವು. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುವಿಚಾರಗಳ, ಕೆಟ್ಟ ರೂಢಿಗಳ ದೂಷಿತಾಂಶಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಬೆಳೆದುವು. ವಿಪರ್ಯಸ್ತ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗಳಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಮತಗಳೂ ವಿಕೃತವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಆಯಾ ಮತಗಳ ಬೋಧೆಗಳ ಮೂಲ ಸತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದವರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗಳು ಮೂಲ ಮತಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೊಂದು ಮತದ ಮೇಲೆ ಕವಿದಿರುವ ಕಿಲ್ಮಿಷವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದೂ, ಅದರ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ, ಸಾರವನ್ನೂ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದೂ ಋಷಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಆತ್ಮರಂಗದಲ್ಲಿ ಮೂಲಶುದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಅವನ ಆತ್ಮ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ವಹಾಬೀ ಆಂದೋಲನವೆಂದು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬಗೆದರು. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮೌಲ್ವಿ ಸೈಯದ ಅಹಮದರು ಅರಬಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದುದು ನಿಜ; ಅವರು ವಹಾಬೀ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡಿದ್ದುದೂ ನಿಜ: ಆದರೆ ಅವರು ನೇಜ್ದದ ಮುಹಮ್ಮದ ಬಿನ್ ಅಬ್ದುಲ್ ವಹಾಬರ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಬ್ಬರ ಅಂತಿಮ ಧ್ಯೇಯವು ಅದೇ ಆಗಿದ್ದಿತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ವಿಚಾರಪ್ರಣಾಲಿಯನ್ನೂ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನೂ ಪರಕೀಯಾಂಶಗಳಿಂದ ಪರಿಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಇಸ್ಲಾಮಿನ ನೈಜವಾದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಸಮಗ್ರ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕೊಡಲು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಈ ಎರಡೂ ಆಂದೋಲನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮ್ಯಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಆಂದೋಲನವು ವಹಾಬೀ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಫಲಿತಾಂಶವೆಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಎಡೆಯಿತ್ತಿದೆ. ನಿಜಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಈ ಆಂದೋಲನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಇದರ ಬೇರುಗಳಿರುವುದು ದಿಲ್ಲಿಯ ಷಾಹ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರ ಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ—ನೇಜ್ದದ ಮುಹಮ್ಮದ ಬಿನ್ ಅಬ್ದುಲ್ ವಹಾಬರ ಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಷಾಹ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಬಗೆಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಅನಭಿಜ್ಞತೆಯೂ ಮತ್ತು ಅವರಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದವರೊಡನೆ ಮೌಲ್ವಿ ಸೈಯದ ಅಹಮದರ ಸಂಬಂಧವೂ ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ.

ಇಂದಿಗೂ ವಿಚಾರವಂತರನ್ನೂ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರರನ್ನೂ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಧರ್ಮಜ್ಞರನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಲಿರುವ ಈ ವಲಿಯುಲ್ಲಾ ಆಂದೋಲನವು ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಪರಿವರ್ತನೆ ಇಲ್ಲವೆ ಕ್ರಾಂತಿಯ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಫಲಕಾರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಆಂದೋಲನಗಳಲ್ಲಿ ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸಿತದು. ಗತಿಸಿದ ಮೌಲಾನಾ ಉಬೇದುಲ್ಲಾ ಸಿಂಧಿ (೧೮೮೧–೧೯೪೪) ಯವರು ಈ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಅದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದುದಾಗಿದೆಯೆಂಬ ವಿಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದರು, ದುಡಿದರು. ಇಂಥ ಸಮಾಜವು ಎಲ್ಲ ದೊಡ್ಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಬಲ್ಲುದು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಭೆಯಂತೆ ಬೆಳೆವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ನೀಡಬಲ್ಲುದು. ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ರಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಅವಿಭಕ್ತಂ ವಿಭಕ್ತೇಷು' ಎಂಬುದೇ ಕಟ್ಟಳೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ಜನಾಂಗಗಳ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಬೇಕು. ಮಾನವತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವರ್ಣ ನೀರಸ ಏಕರೂಪತೆಯಿರಬೇಕೆಂದು ದೇವರು ಇಚ್ಛಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಕುರುಹು. ಸಂಕುಚಿತ ಹೃದಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನೆಂಬುದು ಶಬ್ದವಿರೋಧ.

೨

ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಜೀವನಗಳ ಪುನರ್ರಚನೆಯ ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ೧೮೫೭ನೆಯ ವರ್ಷಕ್ಕೇ ನಾವು ಬರಬೇಕು. ಆಗ ದಂಗೆಯು ಅದಾಗಲೇ ತತ್ತರಿಸುತ್ತಲಿದ್ದ ಸಮಷ್ಟಿ ಶರೀರವನ್ನು ಪುಡಿ ಪುಡಿ ಮಾಡಿತು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಾವಿನೇಟು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ಹೊಸ ವಿಜಿಗೀಷು ಮತ್ತು ಅದಮ್ಯ ಶಕ್ತಿಯು ಸಪ್ತಸಾಗರಗಳಾಚೆಯಿಂದ ಬಂದಿತು. ಅದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸೈನಿಕ ವಿಜಯವಲ್ಲವೆಂದೂ. ಪಶ್ಚಿಮವು ಪೂರ್ವದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಆಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಿತೆಂದೂ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ ಮತ್ತು ಸರ್ ಸೈಯದ್ ಅಹಮ್ಮದ ಖಾನರಂಥ ದೊಡ್ಡ ಆಲೋಚಕರು ಮತ್ತು ಸುಧಾರಕರಿಗೆ ಬಹು ಬೇಗನೆ ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ಪರಕೀಯರ ವಿರುದ್ಧ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ದೊಂಬೆ ಹೂಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತು ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನೇ ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮವು ತಂದಿದ್ದ ಹೊಸ ಬೆಲೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಡನೆ, ಅದನ್ನು ಹಾನಿಕಾರಕವೂ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧಕವೂ ಆದ ಹೊರೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದಾದರೆ, ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ ವಿವೇಕದ ದಾರಿಯಾದೀತು. ಈ ದೊಡ್ಡ ಆಲೋಚಕ ಮತ್ತು ಸುಧಾರಕರಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯಗಳು ಬಹಳ ಇವೆ. ಇಬ್ಬರೂ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಧರ್ಮಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾರಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದ ವಿದ್ವಾಂಸರು; ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಭಾರವನ್ನು ತೆಗೆದೊಗೆಯಲು ಹೆಣಗಿದರು; ಇಬ್ಬರೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು; ಇಬ್ಬರೂ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅತಿ ಪವಿತ್ರವೂ, ಅತ್ಯುನ್ನತವೂ ಆದ ಆಸ್ತಿಕವಾದವು ವಿಚಾರಪರವಾದ ಮತವೆಂದೂ ಮತ್ತು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಧರ್ಮವೆಂದೂ

ನಂಬಿದ್ದರು; ಇಬ್ಬರೂ ಪರಿವರ್ತನ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಯಾವ ಸಮಾಜವೂ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಲಾರದೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು; ಇಬ್ಬರೂ ಧರ್ಮವು ಗೊಡ್ಡುನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ಮಾನವತೆಯ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಗಾಮೀಶಕ್ತಿಯಾಗದೆ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಉತ್ತಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮುನ್ನಡೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಬಲ್ಲ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು.

ಸರ್ ಸೈಯ್ಯದ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ಖಾನರು ಇಸ್ಲಾಂ ಮತತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿಚಾರವಾದ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವಾದಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅರ್ಥವಿಸತೊಡಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಇಸ್ಲಾಂ ಮತವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸಮಾಜವನ್ನೂ ಅಸಹ್ಯಕರವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣತೆಯ ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅದು ಮುಲ್ಲಾ–ವಿರೋಧೀ ಆಂದೋಲನವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಮುಲ್ಲಾ ಸಮಾಜವೆಲ್ಲ ಅವರ ಸುಧಾರಣೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಭಂಗಿಸಲು ಒಂದಾಯಿತು, ಮುಂದಾಯಿತು. ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾದ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಇರಿಸಿಯೂ ಮೂಲ ಇಸ್ಲಾಮುವು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದಿದ್ದ ಸೈಯದ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ಖಾನರ ಮನೋಭಾವವು ಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಹಿಂದೆ ಪಶ್ಚಿಮವು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾರವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಂತೆ ಪೂರ್ವವು ಆಧುನಿಕ ಐರೋಪ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಅವರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಂಧ ಅನುಚರರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಭಾರತೀಯರ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಪೀಳಿಗೆಗಳು ಶೋಚನೀಯವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ನ್ಯೈಚ್ಯಭಾವವನ್ನೂ ಅವರು ಅನುಭವಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲೂ ಸಮಾನ ಸ್ವಭಾವದ ಚೇತನಗಳ ತಂಡವೊಂದನ್ನು ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಅವರ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆದುರಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದ ಪ್ರತಿಗಾಮೀ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವರ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಗೆ ದೊರೆಯಬೇಕಾದಷ್ಟು ಗೆಲವು ಅವರಿಗೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅಲೀಗಢವು ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳ ನಾಯಕರನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇನೋ ಮುಂದುವರಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅವರಾರೂ ಅದರ ಸ್ಥಾಪಕನ ಎತ್ತರ ಏರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಸಭ್ಯತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕ್ರಮ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ರಮೇಣ ಬ್ರಿಟಿಶರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದ ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರವು ಮುಕ್ತವಾಗಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅವರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಮೆಕಾಲೇಯವರು ತಮ್ಮ ೧೮೩೫ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಿಕ್ಷಣ ವಿಷಯಕ ಸೂಚನಾಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಲ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರಬರುತ್ತ ಕಪ್ಪು ಇಂಗ್ಲೀಷರನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅವರು ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿ ಆಳಲ್ಪಡುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬೇಡುವರೆಂದೂ ಭವಿಷ್ಯ ನುಡಿದಿದ್ದಂತೆ ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನರಾದ ಸೈಯ್ಯದ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ಖಾನರೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಸ್ವಗೌರವಸಿಷ್ಠ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಅಬಾಧಿತ ಬೆಲೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿವಾದಗಳೊಡನೆ ಸಮನ್ವಯಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ, ಅಗತ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ನಂಬಿದ್ದರು. ಷಾಹ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರಂತೆ ಅವರು ಅನುಭಾವಿಗಳಾಗಲೀ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರರಾಗಲೀ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭಕಾಲದ ಆ ಹಿರಿಯ ಆಲೋಚಕರಂತೆ ಇವರೂ ಶುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ವಿಚಾರಪರವಾದುದು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದುದು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು.

೩

ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಮತ್ತು ಕುರಾಣದ ವಿಚಾರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೈಯ್ಯದ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ಖಾನರ ಭಾಷ್ಯದ ತರುವಾಯ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಭಾಷ್ಯವೆಂದರೆ ಮೌಲಾನಾ ಅಬುಲ್ ಕಲಾಮ್ ಆಜಾದರದು. ಅವರು ಬಹುಮುಖ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಸಾಹಿತಿ ಯೆಂದೂ, ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮಿಯೆಂದೂ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಪರಕೀಯರ ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ದೇಶವನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿಯೂ ಧುಮುಕಿ ದರು; ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಒಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ರಾಜನೈತಿಕ ನಾಯಕರಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಕುರಾಣ ಹಾಗೂ ಇಸ್ಲಾಮುಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವೂ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣವೂ ಆದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಾಗಿಯೂ ಮೆರೆದರು. ಅವರ ಆರಂಭದ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ಹಾಗೂ ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದು ದಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಸತ್ವವನ್ನೂ ಅರಿತು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅವರು ಅನುಭವಿಸದಿದ್ದ ಸಂಶಯವಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗಾಗ ಅವರು ಸಂಶಯ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ದುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಅವರು ಕುರಾಣ ಪ್ರಣೀತ ಇಸ್ಲಾಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಚಲ ವಾದ ಮತ್ತು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾದ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಹೊರಬಿದ್ದರು. ಸೈಯ್ಯದ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ಖಾನರಂತೆ ಅವರು ನಿಜವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವೈರವಿರುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಸೈಯ್ಯದ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ಖಾನರಿಗೆ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವೂ ಮತ್ತು ಧಾರಾಳವೂ ಆದ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಂದೋಲನಗಳ ಪರಿಚಯವು ಆಜಾದರಿಗಿದ್ದಿತು.

ಒಂದು ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಚಾರಕೋನವು ಸೈಯ್ಯದ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ಖಾನರತ್ತ ಒಲಿದಿದೆ ಯಾಗಿ ಷಾಹ್ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರ ಆಂದೋಲನದ ಸರಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಇವರೂ ಒಂದು ಕೊಂಡಿ ಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಾಗಲೇ ನಾವು ಧರ್ಮದ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಮತಮತಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಐಕಮತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಷಾಹ್ ವಲಿಯುಲ್ಲಾ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನು ಯಾಯಿಗಳ ಭಾವನೆಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಷಾಹ್ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರು ಮತ್ತು ಷಾಹ್ ಇಸ್ಮಾಯಿಲರು ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರ ವಿಧಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಗಳ ಆಚೆ ಒಂದೇ ದೈವೀಶಕ್ತಿಯೂ ಮತ್ತು ಮೂಲವೂ ಇದೆಯೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ನಾವಿದಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳೂ, ನಡವಳಿಕೆಯ ಒಡಂ ಬಡಿಕೆಗಳೂ ಮತ್ತು ಪೂಜಾ ವಿಧಾನಗಳೂ ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯದ ಹೊರಗಿನ ಹೊದಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಾಗಿ ವಾದವಿವಾದ ಬೇಡ. ಅಬುಲ್ ಕಲಾಮರು ಇಸ್ಲಾಮವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಧರ್ಮ ವಲ್ಲವೆಂದೂ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಯೂ ವಿಶ್ವಾತೀತನಾಗಿರುವ ಒಬ್ಬ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಮರಣಾನಂತರದ ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳ ವಿಶ್ವಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಹೆಸರೆಂದೂ ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಸಕ್ರಿಯ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಮುನ್ನೆಚ್ಚರಿಕೆಗಳೇ ಈಶ್ವರನ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಇವೇ ಸತ್ಯ ಶಿವ ಸುಂದರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮದಿಂದಲೇ ನಿಯಮ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಅಬುಲ್ ಕಲಾಮರು ಇಸ್ಲಾಮುವು ವಿಶ್ವಧರ್ಮವೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣ ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು, ರೂಢಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಹಿರಿಯ ಆಧುನಿಕ ಅನುಯಾಯಿ ಗತಿಸಿದ ಮೌಲಾನ ಉಬೇದುಲ್ಲಾ ಸಿಂಧಿಯವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಷಾಹ್ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಆಲೋಚಕರಿಗೆ ಇಸ್ಲಾಮಿನ ನಿಯಮಗಳು, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವೆಂದೂ, ಅವು ದೇಹದ ಮೇಲಿನ ಹೊದಿಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಸ್ಲಾಮದ ಪ್ರಾಣವೆಂದೂ ನಂಬಿದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣರಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿರೋಧವು ಉಂಟಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತುರ್ಕೀಯರು ಮಾತ್ರ ಶಾಸನರಚನೆಯು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಚಿರಂತನವಾದ ಮತ್ತು ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದೂ, ಅದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯೊಡನೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕೆಂದೂ ನಂಬಿರುವರಲ್ಲದೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿ ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಬುಲ್ ಕಲಾಮ್ ಆಜಾದರು ತುರ್ಕಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಶಾಸನರಚನೆಯನ್ನು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಪ್ರಗತಿಯು ಅಪ್ರತಿಬಂಧಕವೂ ನಿರಾತಂಕವೂ ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಕೆಮಾಲೀಯ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ಹಾರ್ದಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಪಾಂಡಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಇಸ್ಲಾಮುವು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಅಬುಲ್ ಕಲಾಮರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಏಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ರಚನೆಗಾಗಿ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಭಾರತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಬೇರಾಗಿಸಿದ್ದುದು ಅಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಅನೇಕಮುಖಿಯಾದ ಮಾನವತೆಯ ಏಕೀಕರಣವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ರಂಗಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಉದಾರವಾದ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಬಹುದೆಂದೂ ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಅವರು ವಹಿಸಿದ ಧುರೀಣತ್ವವು ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತೆಂದೂ ಮತ್ತು ಮತಮತಗಳ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಒಳಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶ್ವಧರ್ಮ ಇಸ್ಲಾಮೆಂದು ಅವರು ಅರ್ಥವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಧರ್ಮದ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಮಾನವಕುಲದ ಐಕ್ಯತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವರಿಗಿದ್ದ ವಿಶ್ವಾಸವೇ ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಎಲ್ಲ ಆಂದೋಲನಗಳನ್ನೂ ಸಹಿಸದಂತೆ ಮಾಡಿರಬಹುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ನಿಜ. ಅವರ ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಮತ್ತು ಕುರಾಣದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗಳೂ ಮತ್ತು ಅವರ ವಿಶ್ವಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಎಲ್ಲ ಉದಾರಮತವಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಹುವಾಗಿ ಹಿಡಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಭಾಷ್ಯವು ಇಸ್ಲಾಮಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವರಿತ್ತ ದೊಡ್ಡ ದೇಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ.

೪

ಸಮಕಾಲೀನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಆಲೋಚಕರೆಂದರೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕವಿ ಸರ್ ಮುಹಮ್ಮದ್ ಇಕಬಾಲರೆಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಕಬಾಲರು ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಸುಧೈವಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ೧೮೭೩ರ ಫೆಬ್ರುವರಿ ತಿಂಗಳು ೨೨ನೆಯ

ತಾರೀಕು ಹುಟ್ಟಿ. ೧೯೩೮ರ ಏಪ್ರಿಲ್ ತಿಂಗಳ ೨೧ನೇ ತಾರೀಕಿಗೆ ಕಾಲವಾದರು. ಅವರು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಾಪಕರೆಂದು ಆರಂಭಿಸಿ ೧೯೦೮ರಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿದ ಮೇಲೆ ನ್ಯಾಯವಾದಿಗಳಾದರು. ಬಹಳ ಚಿಕ್ಕ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕವಿಗಳೆಂದು ಹೆಸರಾದರು. ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೇ ಅವರ ಕಾವ್ಯವು ವಿಚಾರಪ್ರಚುರವಾಗಿದ್ದಿತು; ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳ ಸಂಗಮವಾಗಿದ್ದಿತು. ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮಹತ್ತಮವಾದ ಕಲೆಯನ್ನು ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು. ಇವರ ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಕವನಗಳು ಉರ್ದೂ ಅಥವಾ ಹಿಂದುಸ್ತಾನೀ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹಾಡಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. "ಹಿಂದೂಸ್ತಾನ್ ಹಮಾರಾ" ಎಂಬ ಇವರ ಕವಿತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರಿದೆ. ಭಾರತವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದ ರಾತ್ರಿ ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನ ಪರಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹಾಡಲಾಯಿತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಚಿತಾಭಸ್ಮವನ್ನು ಗಂಗಾನದಿಯಲ್ಲಿ ವಿಸರ್ಜಿಸುವಾಗ ನಡೆದ ವೀಕ್ಷಕ ವರದಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇವರ ಇನ್ನೊಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಹಾಡಲಾಯಿತು. ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಪ್ರಾರಂಭೋತ್ಸವದಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಕಿಸ್ತಾನಿಗಳು ಇವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೇ ಹಾಡಿದರು. ಮಹಾಕವಿಯ ಆತ್ಮವು ಹೇಗೆ ರಾಜಕೀಯ ವಿಭಜನೆಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ಮೇಲೇರುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಇವರು ಐರೋಪ್ಯ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಯನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡುವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರು. ಪಶ್ಚಿಮವು ನೀಡಬಲ್ಲ ಒಳ್ಳಿನ ಅರಿವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಐರೋಪ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಆತ್ಮಗಳನ್ನೇ ಛಿನ್ನವಿಚ್ಛಿನ್ನಗೊಳಿಸಿದ್ದ ಔದ್ಯಮಿಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಘರ್ಷಣಗಳ ಪರಿಚಯವೂ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಅವರು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೇ ಅವರಿಗೆ ಇಸ್ಲಾಮದ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವದ ಅಬಾಧಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವಿದಿತವಾದುವೆಂದರೆ ವಿರೋಧಾಭಾಸವೆನಿಸಬಹುದು. ಅವರು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನವಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೀಸಲಾಗಿಸಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಯುರೋಪಿನಿಂದ ಮರಳಿದ ಮೇಲೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಮುಸಲ್ಮಾನರ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನದ ಪತನವು ಅವರ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಆಘಾತವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು ಮತ್ತು ಅವರು ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಕುಸಿಯುತ್ತಿರುವ ಸತ್ವದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಲು ಮೊದಲು ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ, ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸುವಾಗಲೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮಗಳ ಚೈತನ್ಯದಾಯಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತುಂಬಿದರು. ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಗಾಗಿ ಅವರು ಇಸ್ಲಾಮದ ನವೀನ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು; ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಭಾವನೆಯ ಬಲವಾದ ಆವೇಶವನ್ನಿತ್ತರು. ಇದರಿಂದ ಅವು ಎಲ್ಲರ ಎದೆಯ ತಂತಿಗಳನ್ನು ಮೀಟಲು ಸಮರ್ಥವಾದುವು.

'ಅಸ್ರಾರೆ ಖುದೀ' (ಮಮಕಾರದ ಗುಟ್ಟು) ಎಂಬುದು ಪ್ರೌಢ ಫಾರಸೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಇವರ ಮೊದಲನೆಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕಾವ್ಯ. ಇದಾದ ಮೇಲೆ ಇದರಷ್ಟೇ ಸುದೀರ್ಘವೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವೂ ಆದ ಎರಡನೆಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕಾವ್ಯ 'ರಮೂಜೆ ಬೇಖುದಿ' (ನಿರ್ಮಮತೆಯ ಗುಟ್ಟು) ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಇವರು ಆತ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ದಾರ್ಶನಿಕ ಧ್ಯೇಯವಾದದ. ನೀತ್ಸೆಯ ಬಲಾ

ಕಾಂಕ್ಷೆಯ, ಬರ್ಗ್‌ಸನ್ನನ ಜೀವಶಕ್ತಿ ಸಂಭ್ರಮದ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ವಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣವಿದೆ. ತಮ್ಮ ನಾಡನ್ನು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಬಲ್ಲ ಭಾವಾವೇಶದ ಗೀತೆಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಬರೆಯುತ್ತ ಹೊರಟರು. ತಾವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ದೂರಿಕೊಂಡುದುಂಟು. ಆದರೆ, "ನಾಡಿನೆದೆಯ ನರಗಳನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಬಲ್ಲ ಕವನವೂ ಕೃತಿಯೇ" ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೆ ಅವರ ಜೀವನವೊಂದು ಚಿರಂತನ ಕೃತಿ. ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ನ್ಯಾಯವಾದಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜನರಿಗಾಗಿ ಹೊಸ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. "ನಾನು ನಾಡಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತೇನೆ; ಆದರ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ", ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿದ್ದಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರ ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದ ಅಂಗವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಒಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಗಯಟೇಗೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಗಯಟೇ ಹೆಚ್ಚು ಬಹುಮುಖ ಪ್ರತಿಭೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರೂ, ಜರ್ಮನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಅವರ ಪ್ರಭಾವವು ಪ್ರಬಲವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದುದಾಗಿದ್ದರೂ, ಇಕಬಾಲರು ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಡನೆ ಬೆರೆತು ಹೋದಷ್ಟು ಗಯಟೆಯವರು ಜರ್ಮನ್ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯ ಅಂಗವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯೆನಿಸದು.

ಕೆಲವೇ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಬೋಧನೆಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಗಳಂತೆ ಅವರೂ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಜೀವಂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡಿವೆ ಮತ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಉನ್ನತವಾದುದನ್ನೂ, ಆಳವಾದುದನ್ನೂ ನಮಗೆ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಷಾಹ್ ವಲಿಯುಲ್ಲಾರಂತೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗುರು ರೂಮಿಯವರಂತೆ ಅವರು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬಲ್ಲಿದರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ತುಯ್ತವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಅನುಭಾವವು ಜೀವನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕಾಮನೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಿಲ್ಲ; ಕಾಮನೆಯ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣ, ಉಜ್ವಲೀಕರಣ ಮತ್ತು ದೈವೀಕರಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವರು. ಅವರು ಜನರಿಗೆ ದೇವರನ್ನು ಯಾಚಿಸಿರಿ ಎಂದು ಹೇಳದೆ ನಿಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಿರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, "ದೇವರೂ ಮಾನವನನ್ನು ಅರಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ".

ಇಕಬಾಲರ ವಿಚಾರಸರಣಿ ಹಾಗೂ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಭಾರತದ ಜೀವಂತ ಹಾಗೂ ಚಾಲಕಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಅವರ ಪ್ರಥಮ ಹಾಗೂ ನೇರವಾದ ಕೋರಿಕೆಯು ತಾವು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ರೂಪಾಂತರಿಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸರ್ವಗ್ರಾಹಿಯಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಾರ್ವದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಅವರಿಗೆ ವಿಶ್ವಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಫಿಕ್ಟೆ ಮತ್ತು ಮ್ಯಾಝಿನಿಯರನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜರ್ಮನಿಯ ಮತ್ತು ಇಟಲಿಯ ಆತ್ಮವನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವುದೂ, ಅವರ ಮಾನವತ್ವವನ್ನೂ ದೇವತ್ವವನ್ನೂ ಎಚ್ಚರಿಸುವುದೂ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ, ಆಲೋಚಕರೂ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಆದ ಅವರು ಸಾಧುವಾದ ಹಾಗೂ ವಿಶಾಲವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ, ನೈತಿಕ ತಳಹದಿಯನ್ನೂ ಹಾಕಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವರು ವರ್ಗಭಾವನೆಯನ್ನು ಉದ್ರೇ

ಕಿಸಿ ಕಲಹಪರ ಹಾಗೂ ಸಂಕುಚಿತ ಆತ್ಮಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಜೀವನದ ಧ್ಯೇಯವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣ ಆತ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ಆದರ್ಶವನ್ನೂ ಕೊಡುವುದೇ ಅವರ ಮನೀಷೆಯಾಗಿದ್ದಿತು.

ಇಕಬಾಲರ ಮಾನವೀಯ ಹಾಗೂ ದೈವೀಗೀತೆಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವಾಗ ಮತ್ತು ವಾಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಹಿಂದುಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ವಿಕಾಸದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗಾಢ ಹಾಗೂ ಮಹೋನ್ನತ ಕೃತಿಯೆಂದು ಅವರು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದ ಅಮರ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಸದುದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಯುದ್ಧಮಾಡುವುದು ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಪಾಂಡವ ಪ್ರಮುಖನಿಗೆ ಮನಗಾಣಿಸಿ ಕೊಡಲು ಕೃಷ್ಣನು ದಾರ್ಶನಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಮಗ್ರ ಪ್ರಸರದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಹರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಅದು ಎರಡು ವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಯುದ್ಧದ ಪ್ರಸಂಗ. ಯಾವ ದೇಶದ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಇಂಥ ಯುದ್ಧಗಳು ವಿರಲವೇನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಮಹಾತ್ಮನು ಮಾನವತೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಮರ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅರುಹಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡನು. ಭಾರತದ ಸಮಕಾಲೀನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥದೇ ಒಂದು ಘಟನೆ ಒದಗಿದ್ದಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರವು ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು ಮಂಕಾಗಿರುವುದನ್ನೂ, ಅವನತ ಪರಂಪರೆಗಳ ಮತ್ತು ಜೀವನ ನಿರಾಕರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಇಕಬಾಲರು ವೀಕ್ಷಿಸಿದರು. ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಮೂಲಸತ್ವವೂ ಶಾಶ್ವತವಾದ ವಿಶ್ವಸತ್ಯದ ಸತ್ವವೂ ಒಂದೇ ಎಂದೂ, ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಅದು ಜೀವನದ ಉತ್ತಮೀಕರಣದ ಕಾಙ್ಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲುದೆಂದೂ ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಕಾಙ್ಕ್ಷೆಯು ಕ್ಷೀಣವಾದಾಗಲೇ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಗರ್ಭಿತ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಸುಪ್ತ ಇಲ್ಲವೆ ನಷ್ಟವಾದಾಗಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ನಶಿಸಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತವೆ.

ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ರೂಪರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೊಡ್ಡ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕವಿಯ ಕಾರ್ಯಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಅವರ ಹಿರಿಮೆಯ ಗುಟ್ಟೇನು? ಜೀವನದ ಆಂದೋಲನಗಳ ತೋರಿಕೆಯ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಹಿರಿದಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಬಲ್ಲ ಅವರ ಆತ್ಮದ ಮತ್ತು ಮತಿಯ ಹಿರಿಮೆಯಲ್ಲಿದೆ ಆ ಗುಟ್ಟು ಎಂಧು ತೋರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಭಯವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಯನ್ನು ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅವರು ಸ್ವಾಗತಿಸುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಅವರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಂಥದಿಂದ ತನಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ತೋರಿಬಂದುದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ನಾನಾ ವರ್ಣಗಳ ಸುಂದರ ಗುಚ್ಛವನ್ನು ಹೆಣೆಯುವ ಸಾರಸಂಗ್ರಹ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಯಾವ ಹಿರಿಯ ಆತ್ಮವೂ ಬರಿಯ ಸಾರಸಂಗ್ರಹಿಯಲ್ಲ; ಸಾರಸಂಗ್ರಹ ಬುದ್ಧಿಯೊಂದೇ ಇಕಬಾಲರನ್ನು ಅಂಥ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ದೊಡ್ಡ ಅನುಭಾವಿ ರೂಮಿ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿಕ ಡಾರ್ವಿನೀಯ ವಿಕಾಸವಾದದ ಪುರಸ್ಕರ್ತ ನೀತ್ಸೆಯಂಥ ಹಿರಿಯ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ನೀತ್ಸೆಯ ಅತಿಮಾನವನ ಕಲ್ಪನೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅತಿದಾನವತೆಯಲ್ಲಿ ಅವನತವಾಗಿ ಮಾನವನ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಉದಯಿಸಿದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುಲಗೆಟ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಉಪೇಕ್ಷಿತ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ನೀತ್ಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಇಕಬಾಲರು ಅವನಿಗೆ ಆಸ್ತಿಕನ ಹೃದಯ ಹಾಗೂ ನಾಸ್ತಿಕನ ಮತಿಯಿದ್ದಿತೆಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದುದೆಂದೂ ಮತ್ತು ಸಾಧುವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಡನೆ

ಒಂದಾಗಬಲ್ಲುದೆಂದೂ. ಕೂಡಿ ರೂಪಾಂತರವಾಗಬಲ್ಲುದೆಂದೂ ಇಕಬಾಲರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಮಾನವಕುಲವನ್ನು ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ರೂಮಿಯೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ನೀತ್ಸೆಯ ಜರದುಷ್ಟ್ರನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ; ಆದರೆ, ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗಗಳು ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿರುವ ಅಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

ಇಕಬಾಲರ ಭವ್ಯ ಫಲಕದ ಮೇಲೆ ಕಪ್ಪು ನೆರಳುಗಳೂ ಚಿತ್ರದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಬರ್ಗ್‌ಸನ್ನರ ಸೃಜನಶೀಲ ವಿಕಾಸವಾದದ ಪರಿಣಾಮವು ಇಕಬಾಲರ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವರು ಬರ್ಗ್‌ಸನ್ನ ಮತ್ತು ಇತರ ಅನುಭಾವಿಗಳಂತೆ ಕೇವಲ ತಾರ್ಕಿಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಅಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರು. ಅಂತರ್ಬೋಧದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಜೀವಿತದ ಅಂತರಾಳವನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಾರದು ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಅನಂತ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಸಂಭ್ರಮದೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರನು. ಈ ಶಕ್ತಿಸಂಭ್ರಮವು ಆಸ್ತಿಕರ ದೇವರು ಮತ್ತು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿತಿಶೀಲ ಹಾಗೂ ಗತಿಶೀಲವಾಗಿರುವುದೆಂದು ನಂಬಿರುವ ಹಿರಿಯ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದುದೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಮಾನವತೆಯನ್ನು ಗತಿಶೀಲಗೊಳಿಸುವುದೇ ಇಕಬಾಲರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣ ಅವರು ಗತಿಶೀಲ ಕೇವಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟರು. ಮಾನವನು ನಿಜವಾಗಿ ಮಾನವನೂ ಮತ್ತು ದಾನವನೂ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಆ ಗತಿಶೀಲ ಕೇವಲದ ಚಲನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಬೇಕು.

ವಿಕಾಸವಾದವೇ ಇಂದಿನ ಯುಗಧರ್ಮವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಕಬಾಲರ ಸಮಕಾಲೀನ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ ಮತ್ತು ಆಲೋಚಕರೂ ಆದ ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದರು ಹಿಂದುಗಳ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗತಿಶೀಲ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಕಾಸವಾದದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅರವಿಂದರು ತಮ್ಮ ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭೌತವಾದವನ್ನೂ ಮತ್ತು ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ಯವಾದಗಳನ್ನೂ ತಬ್ಬಿಕೊಂಡು ಜೀವನದ ಯಾವ ಬದಿಯನ್ನೂ ಅಸ್ಪೃಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಅಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿ ಉಳಿಸದ ಸಮೀಕೃತ ಮಾನವೀಯ ವಿಕಾಸದ ನವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮನುಕುಲಕ್ಕೆ ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಹಿರಿದಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದರ್ಶನದಿಂದ ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದರು ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ಸನಾತನ ನೂತನಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ಸುಸಂಬದ್ಧ ಸಮಸ್ತತೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಕಬಾಲ ಮತ್ತು ಅರವಿಂದರಲ್ಲಿ ಅಂತರವೊಂದಿದೆ: ಇಕಬಾಲರು ಅಪರೋಕ್ಷವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಉಪಾಸಕರಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅಂತರ್ಬೋಧಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಹತ್ವಕೊಡುವ ಅವರು ಅನುಭಾವದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನವು ಕವಿದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಅರವಿಂದರು ವೇದಾಂತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ; ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ನೇರವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದು ಅದರಂತೆ ಜೀವಿಸಿದ ಭಾರತದ ಪೂರ್ವದ ಋಷಿಗಳ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಇಕಬಾಲರು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಹೊರಟು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಆಗಿ ತೋರುವ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಂತಿದೆ. ಸತ್ಯವು ಈಶ್ವರನಂತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದಂತೆ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಹಿರಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಲೋಚಕರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ.

ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಭಾರತವು ಇಬ್ಬರು ಮಹಾಪುರುಷರಿಗೆ ಜನ್ಮವಿತ್ತಿತ್ತು. ಅವರೇ ನಾನಕ ಮತ್ತು ಕಬೀರರು. ಇಬ್ಬರೂ ಆಸ್ತಿಕರಾದ ಅನುಭವಿಗಳು. ಕವಿಗಳು ಮತ್ತು

ಕ್ರಾಂತಿಕಾರರು. ಒಬ್ಬರು ಹಿಂದುಗಳಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮಹಮ್ಮದೀಯರಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿದರು. ಇಬ್ಬರೂ ಕೊನೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆದರು. ಮುಂಬರುವ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಹಾತ್ಮರು ಹುಟ್ಟುತ್ತ ಹೋಗುವರೆಂದೂ. ಮಾನವ ಕುಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಪರಮಸತ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಟ್ಟುಗಳಿಂದ ನಿಲುಕಿಸಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಸಾರಿ ಹೇಳುವರೆಂದೂ ಭವಿಷ್ಯ ನುಡಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರವಾದಿಯೂ ಸಾಮಂಜಸ್ಯ ಶೋಧಕ. ಕಾಲವೂ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಅವರ ಸಾರ್ಕೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಪಲ್ಲಟಿಸಲಿ, ಅವರ ದೇವರು ಮಾತ್ರ ಒಬ್ಬನೇ. ಇಕಬಾಲಕರ ಮೇಲೆ ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ವಿಕಸನಶೀಲ ಅನುಭಾವಿ ರೂಮಿಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ. "ಸಂಕುಚಿತ ಆತ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಭಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಹಿರಿಯ ಆತ್ಮಗಳೂ ಒಂದುಗೂಡುತ್ತವೆ, ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಸಮಾಜವಾಗುತ್ತವೆ."

ವಿಭಾಗ IV

ಚೀಣೀಯ ಮತ್ತು ಜಪಾನಿಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ

ಚೀಣೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು

ಎಚ್. ಈ. ಡಾಕ್ಟರ್ ಲೋ ಜಿಯಾ-ಲುಯೆನ್,
ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಚೀಣೀಯ ರಾಯಭಾರಿಗಳು, ಇವರಿಂದ

ಕನ್ಫೂಷಿಯನ್ ವಾದ ಮತ್ತು ತೆಯೋ ವಾದ

ಫಂಗ್ ಯು-ಲಾನ್, ಬಿ.ಏ., ಪಿ.ಎಚ್‌ಡಿ., ಎಲ್‌ಎಲ್.ದಿ.,
ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಟ್ಸಿಂಗ್ ಹುಆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಪೇಕಿಂಗ್ (ಚೀಣ), ಅವರಿಂದ

ಚೀಣೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಮೇಲೆ ಭಾರತದ ಪ್ರಭಾವ

ಪ್ರಬೋಧಚಂದ್ರ ಬಾಗ್ಚಿ, ಎಂ.ಏ. (ಕ್ಯಾಲಿ.), ಡಾಕ್ಟರ್ ಏ. ಲೆಟ್ರೆ (ಪ್ಯಾರಿಸ್),
ಸಂಶೋಧನಾಧ್ಯಯನಗಳ ನಿರ್ದೇಶಕರು, ವಿಶ್ವಭಾರತೀ, ಶಾಂತಿನಿಕೇತನ, ಅವರಿಂದ

ಚೀಣದ ಬೌದ್ಧಮತದ ಹತ್ತು ಪಂಥಗಳು

ಸುಕುಮಾರ ದತ್ತ, ಎಂ.ಏ., ಪಿ.ಎಚ್‌ಡಿ. (ಕ್ಯಾಲಿ.),
ದಿಲ್ಲಿಯ ರಾಮಜಾಸ್ ಕಾಲೇಜಿನ ಪೂರ್ವದ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರು, ಅವರಿಂದ

ಜಾಪಾನೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ

ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಡಿ. ಟಿ. ಸುಜುಕಿ, ಕಮಕುರಾ, ಜಾಫಾನ, ಅವರಿಂದ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೧

ಚೈನಾ ಭಾವನೆಯ ಸಾಧಾರಣ ಸ್ವರೂಪ

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಒಂದು ದೇಶದ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾನಾ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ದುಷ್ಕರವಾದ ಕೆಲಸ.

ಹಲವು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಿಶಾಲವಾದ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನರ ಭಾವನೆಯ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿಯ ವಾತಾವರಣ ಯಾವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎಂಬುದು ನಾವು ಮೊದಲು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ. ಕುಎನ್‌ಲೂ ಎಂಬುವನು (೧೬೩೨ – ೧೭೮೭) ಹಳದಿ ನದಿಯನ್ನು ಸುಮಾರಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜನರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಹೇಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತನ್ನ ವಿದ್ವತ್ ಪೂರ್ಣವಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವನು. ಔತ್ತರೇಯರ ಸ್ವಭಾವ ವ್ಯವಹಾರವಾದುದು ಮತ್ತು ಸಹಜವಾದುದು. ದಕ್ಷಿಣಾತ್ಯರ ಸ್ವಭಾವ ಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾದುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದುದು ಎಂದು ಬೇಕಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಜೇಮ್ಸ್‌ನ ಪದಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದರೆ ಔತ್ತರೇಯರನ್ನು ಗಟ್ಟಿ ಮನಸ್ಸಿನವರು (tough minded) ದಕ್ಷಿಣಾತ್ಯರನ್ನು ಮೃದುಹೃದಯರು (tender minded) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಂತಹ ನಿರ್ಣಯಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾತ್ಮಕವಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ, ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಪ್ಪು ಭಾವನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದರೂ, ವಾತಾವರಣದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ದೇಶಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಎರಡೂ ದೇಶಗಳ ಜ್ಞಾನವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಬಹುದು. ಇದು ಒಂದು ದೇಶದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ವೃದ್ಧಿಮಾಡಬಹುದು; ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾರ್ಗ ವನ್ನೇ ಬದಬಾಯಿಸಿ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವಂತೆಯೂ ಮಾಡಬಹುದು. ಚೈನಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಸಂಗಮ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಆರನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಕಾಲವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ಈ ಐಕ್ಯತೆಯ ನಿಯೋಗ ಮುಂದುವರಿದು ಒಂದುನೂರು ವರುಷಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಚಿಂಗ್ ವಂಶ ದವರು ಚೈನಾ ದೇಶವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳ ಬಹುದು. ಇದಾದ ಮೇಲೆ ಹಲವು ವರುಷಗಳ ವರೆಗೆ. ದೇಶ ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದ್ದುದ ರಿಂದ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದ ಜನಾಂಗದ ಮಿಶ್ರದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಯಾವ ಉತ್ತೇಜನವನ್ನೂ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಕ್ರಿ. ಶ. ಮೂರನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೆ ಭರತಖಂಡದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ನಿಕಟವಾದುದ ರಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಹದಿನೇಳು ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೇ ಆದಿಭಾಗದ ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಿಂದ ಯುರೋಪಿನೊಂದಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಈಚಿನ ಚೈನಾದೇಶದ ಸ್ವರೂಪ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರಲು ಬಹಳ ಸಹಾಯಮಾಡಿದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜನರ ವಿಚಾರದ ಚಳುವಳಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯದ ಕಡೆ ವಾಲುವುದು. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಕೇಂದ್ರ ವಿಷಯ ಬದಲಾಯಿಸ ಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಇವುಗಳಿರಬಹುದು: ಜೀವನದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಯಿಸ ಬಹುದು, ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿರಬಹುದು; ಮನಸ್ಸು ಪ್ರೌಢಾವಸ್ಥೆಗೆ ಬರುವುದು ಅಥವಾ ವಿಪರೀತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುವುದು. ಭಾವನೆಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇರಬಹುದು, ಅಥವಾ ಸಮಾಗಮ ಇರಬಹುದು, ಒಂದು ಹೊಸ ಸೂರ್ಯನಂತೆ ಅಭೂತಪೂರ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಂದು ಉದಿಸಿರಬಹುದು, ಅದರ ಪರಿಧಿಯ ಸುತ್ತಲೂ ಗ್ರಹಗಳಂತೆ ಇತರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸುತ್ತುತ್ತಿರಬಹುದು. ಇದನ್ನೇ ಕಾಲಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಥವಾ "Zeitgeirt" ಎಂಬ ಜರ್ಮನ್ ಪದದ ಮೂಲಕ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ನಾವು ಇದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಒಂದು ದೇಶದ ಆಲೋಚನಾಪ್ರಣಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ದೋಷಪೂರಿತವಾದ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಬರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಚೈನಾದೇಶದ ಭಾವನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು, ಆ ದೇಶದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಭಾವನೆಗಳ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಪರಿಚಯ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು.

೨. ಚೈನೀಯರ ತತ್ತ್ವದ ಮುಖ್ಯ ಕಾಲಗಳು

ಕನ್ಫೂಸಿಯಸ್ಸಿಗೆ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಭಿನ್ನ ಚೈನೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಆರನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕನ್ಫೂಸಿಯಸ್ಸಿನಿಂದ ನನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವೆನು. ಚೈನಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆರಂಭದ ಕಾಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಇದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿಯೂ ಚೈನಾ ದೇಶದ ಭಾವನೆಯ ಪರಿಪುಷ್ಟಿಯ ಮತ್ತು ಉಜ್ವಲವಾದ ಕಾಲ.

ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಆರು ಮತ್ತು ಐದು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಸಾಟಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬಹಳ ಕಷ್ಟ. ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಜನ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಜನ್ಮ ತಾಳಿದವು. ಕನ್ಫೂಸಿಯಸ್. ಬುದ್ಧ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ಇವರು ಸುಮಾರು ಸಮಕಾಲೀನರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಚೌವಂಶದ ಕೇಂದ್ರ ಅಧಿಕಾರ ಕ್ಷೀಣಿಸಿದ ಮೇಲೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆ, ಚೈನಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಯೆಲ್ಲೊ ನದಿಯ ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಪರಸ್ಪರ ಕಾದಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಆಶ್ರಿತರಾಜರು ಪಂಡಿತರುಗಳಿಗೆ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಕೊನೆಗೆ ಜನ ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಬಹಳಕಾಲ ಬಾಳಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಧಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ತಳಹದಿಯಂತೆ ಆಯಿತು.

ಈ ಕಾಲವನ್ನು ನೂರು ಶಾಖೆಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಾಲ (a period of hundred schools) ಎಂದು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕರೆಯುವರು. ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಗ್ರೀಕ್ ದೇಶದ ಜನರ ವಿಚಾರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನೇ ಇದು ಬಹುಪಾಲು ಹೋಲುವುದು. ಹಲವು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದರು, ವಾದಗಳನ್ನು ಹೂಡಿದರು. ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು, ನಿರ್ಣಯ

ಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರು. ಅನಂತರ ಕನ್ಫೂಸಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದವನು ಜುಚಿಯ ಎಂಬವನು (Golden mean) ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮಧ್ಯಪಂಥ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಮಾನವರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಯಾಂಗ್ ಚು (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಐದನೇ ಶತಮಾನ) ತನ್ನ ಅಹಂಕಾರ ತತ್ತ್ವ (Egoism) ಸೌಖ್ಯವೇ ಮುಖ್ಯ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂಬ ವಾದವನ್ನು (Hedonism) ಜಾರಿಗೆ ತಂದನು. ಮೋಟಿ ಅಥವಾ ಮೋಟ್ಜ್ಯು ಎಂಬವನು (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೪೮೦–೩೯) ಪರಾರ್ಥ ಚಿಂತನೆ (Altruism) ತಿತಿಕ್ಷಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Stoicism) ಪ್ರಯೋಜತಕಕಾವಾದ (Utilitarianism) ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳನ್ನು ತಂದನು. ಚಿಯಾಂಗ್ ಟ್ಜ್ಯು ಎಂಬುವನು ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Naturalism) ಆಧ್ಯಾತ್ಮಯೋಗ (Mysticism) ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದನು. ತಾರ್ತಿಕರು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಾದ ವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಬದಲಾವಣೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ (Book of Change) ಬರುವ, ಪ್ರಪಂಚ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿದೆ, ಹೊಸ ಹೊಸದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನಿರೋಧವಾಗಿ ವಿಭಜನಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ವಿರೋಧ ವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜೀನೋ ಮಾಡಿದಂತೆ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಚೈನಾದೇಶದ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು: "ನೀವು ಒಂದು ಅಡಿ ಉದ್ದವಿರುವ ಕೋಲನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಹತ್ತುಸಾವಿರ ತಲೆಮಾರಿನ ವರೆಗೆ ಇದನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಇದು ಪೂರ್ಣವಾಗಲಾರದು." ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಭಾವನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿಯಾದ ಕಾಕತಾಳೀಯತೆ !

ಸ್ಥಳಾವಕಾಶದ ಅಭಾವದಿಂದ ಚೈನಾ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ವಿವರವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ಮುಖ್ಯ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಜೂಡಿಯ ಅಥವಾ ಟಾವೋಯಿಸಂ, ಮೋಟಿಯಾ ಅಥವಾ ಮೋಟ್ಜ್ಯು ಎಂಬವನ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಹಾನ್ ಫೈಟ್ಜ್ಯು (೨೩೭ ಕ್ರಿ. ಪೂ.) ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನ್ಯಾಯಪರತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೫೧–೪೭೯) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೀತಿಬೋಧಕನಾಗಿದ್ದನು. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಬರುವ ಜನರನ್ನು ತಿದ್ದುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ನೀತಿ ನಿಯಮಾವಳಿ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆಯ ಹೊಸ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದನು. ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ನೀತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಆದರ್ಶದಲ್ಲಿ ದೃಢವಿಶ್ವಾಸವಿತ್ತು. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಬೆಲೆಕಟ್ಟಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು. ಕನ್ಫೂಷಿ-ಯಸ್ (ಹಿಂದಿನದನ್ನು) ಸಾಗಿಸಿದವನೆ ಹೊರತು ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನಲ್ಲ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಅವನು ದೈನ್ಯದಿಂದ ಕನ್ಫೂಶಿಯಸ್ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನೋ ಅದನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಅದನ್ನು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಕನ್ಫೂಶಿಯಸ್‌ನ ಪ್ರತಿಭೆ ಅವನು ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಗೋಪ್ಯವಾಗಿ ಹುದುಗಿದೆ. ಅವನ ಬೋಧನೆಯ ಸಾರವೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾನವಕೋಟಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುವುದೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅವನು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಯಾವುದನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ಜೀವಿತದ ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವನ

ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದ ಮೆನ್ಸಿಯಸ್ (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೩೭೧ – ೨೮೯) ಹುನ್ ಟ್ಸ್ಯು (Hsun Tzu) (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೨೯೮ – ೨೩೮) ಇವರು ಕನ್ಫೂಷಿಯಂ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮಾನಸಿಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಯಾರು ಮಾನವನೋ ಅವನು ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು "ಜೆನ್" ಅಥವಾ ಮಾನವತ್ವ "ಯಿ" ಅಥವಾ "ಧರ್ಮ"ದಲ್ಲಿ ಕನ್ಫೂಶಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವರು. ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮಧ್ಯಮ ಪಂಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪೂರ್ಣವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮಾನವಕೋಟಿಯ ಸೌಹಾರ್ದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗ.

ಟಾವೋಯಿಸಮ್ ಎಂಬ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಲಯೋ ಟ್ಸ್ಯು (Lao Tzu) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥ ಕನ್ಫೂಶಿಯಸ್ ಕಾಲಾನಂತರ ಬಂದುದು. ಕನ್ಫೂಶಿಯಸ್ ಕಂಡ ಬುದ್ಧಿವಂತನಾದ ಲಯೋಟಾನ್ ಎಂಬ ಜಾಣನಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಚುಯಾಂಗ್ ಟ್ಸ್ಯು ಬರವಣಿಗೆ ಟಾವೋಯಿಸಂ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರದಂತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಲಯೊ ಮತ್ತು ಚುಯಾಂಗ್ ಎಂಬ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಂಕಿತ ನಾಮದಂತೆ ಇವೆ. ಈ ಶಾಖೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಿಂತಿದೆ. "ವು - ವಿ" (wu - wie) ಅಥವಾ ಅಕರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಟಾವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಹೆಸರು ಹಿಡಿದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚೇತನ ಅಚೇತನಗಳೆರಡೂ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಒಂದಾಗುವ ಭಾವ, ಲಯೋ ಟ್ಸ್ಯು ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ ಅದೇ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಂಥ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸ್ವಯಂ ವಿರೋಧೋಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಸ್ಫಟಿಕವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಸುವವರೆಗೆ ಚಮತ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಸೂಚನಾರ್ಥಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅದು ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾದರೂ ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ. ಇದು ಬಾಹ್ಯ ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಅನುಭವ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಈಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಇತಿಹಾಸದಂತೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧೋಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲಯೋಟ್ಜಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನಸೂಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮುಂದೆ ಕೆಲವು ಬರುವುವು: "ನಿಜವಾದ ಜಾಣತನ ಮೌಢ್ಯದಂತೆ ಕಾಣುವುದು. ನಿಜವಾದ ವಾಚಾಳತೆ ಬಿಕ್ಕಳಿಸುವಿಕೆಯಂತೆ ಕಾಣುವುದು." "ಪ್ರೀತಿ ಆಕ್ರಮಣದಲ್ಲಿ ಜಯಶಾಲಿ ಆಗುವುದು. ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಯಾರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಗಾಯ ಮಾಡಲಾರರು." ಲಯೋಟ್ಜಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಅಕರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಕರ್ಮ, ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವುದರಿಂದ ಮುನ್ನುಗ್ಗುವುದು. "ಎರಡು ಸರಿಸಮರಾದ ಸೇನೆಗಳು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನಿಂತಾಗ ಯಾವ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ದುಃಖಿಗಳಿರುವರೋ ಅವರು ಗೆಲ್ಲುವರು" ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಆಶ್ಚರ್ಯಚಕಿತರಾಗುವೆವು. ಹಾನ್ ವಂಶದ ನೆಮಕಾನ್ (Sze - ma - tan) ಎಂಬುವನು ಚೌ ವಂಶದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೇನಾ ಚಾತುರ್ಯದ ಶಾಲೆಗೆ ಟಯೋಯಿಸಂ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಸರಿಯಾಗಿರುವುದು.

ಅಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಿಧದಿಂದಲೂ ವಿರೋಧಿಸಿ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೊಂಟಕಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದವನೆ ಮೋಟ್ಜು (Mo - tzu) ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಪ್ರವಾದಿ. ನೋಟ್ಜು ಎಂಬವನು ಅದೇ ಹೆಸರಿನ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಯೂಕ್ಲಿಡ್ ಜಾಮಿಟ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೂತ್ರಗಳಂತೆ ಇರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವನು. ಅಲ್ಲಿ ತರ್ಕಕ್ಕೆ

ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಇವೆ. ರೇಖಾಗಣಿತದ ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ, ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಲವು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಿವೆ. ಮೋಟ್ಜು ವಿಶ್ವ ಪ್ರೀತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದನು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಳ್ಳೆಯ ದಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪಡೆದನು. ಇದು ಅವನನ್ನು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮುಖ ನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿತು ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದ ಮೆನ್ಸಿಯಸ್ ಕೂಡ "ಯಾರಿಗಾದರೂ ಅವನು ಸ್ವಲ್ಪ ಸಹಾಯಮಾಡಲು ಕಾಯಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕಶ್ರಮ ತೆರಲು ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನು" ಎಂದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುವನು. ಅವನು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ವೀತರಾಗಿಯಾಗಿದ್ದ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧವಾದ ಭೋಗಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದನು, ಸಂಗೀತ ವನ್ನು ಕೂಡ ಭೋಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದನು. ಅವನದು ಪ್ರಯೋಜನದ ದೃಷ್ಟಿ. ಸುಖ ದುಃಖಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಳ್ಳೆಯದು ಇಡೀ ಮಾನವ ಕೋಟಿಗೆ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಅಪರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾಗಿರುವನು ಇವನು. ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ತಳಹದಿಯೇ ವಿಶ್ವಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿ ಎಂದು ಕ್ರಿಸ್ತ ಶಕಕ್ಕೆ ನಾನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಮುಂಚೆಯೇ ಬೋಧಿಸಿದನು. ಅವನು ನಿಜವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರವಾದಿಯಾಗಿದ್ದನು. ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವ ಯಾವ ಒಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವತಃ ಅವನು ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿದ್ದನು. ದುರ್ಬಲವಾದ ಸುಂಗ್ ರಾಜ ಧಾನಿ ಟ್ಸು ಸೇನೆಯಿಂದ ಧಾಳಿ ನಡೆಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಮುನ್ನೂರು ಜನ ತನ್ನ ಬಲಾಢ್ಯರಾದ ಶಿಷ್ಯ ರಿಂದ ಒಂದು ಸ್ವಯಂಸೇವಕ ಪಡೆಯನ್ನು ತಯಾರುಮಾಡಿ ರಾಜಧಾನಿಯ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಿದನು.

ಆಶ್ರಿತ ರಾಜರುಗಳ ಪದ್ಧತಿ ಅವನತಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಜನರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಭದ್ರತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸರ್ಕಾರ ವನ್ನು ಕೂಡ ಹೊಸದಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ನ್ಯಾಯಪರವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉಗಮನಕ್ಕೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಅದು ಬಹುಬೇಗ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಚಾರಕನೇ ಹಾನ್ ಫೈಟ್ಸು ಎಂಬುವನು. ಹಾನ್ ದೇಶದ ರಾಜಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು, ಹುಯನ್ ಟ್ಸು (Hsun Tzu) ಎಂಬ ಇವನು ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾದ ಕನ್ಫೂಶಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನ ಶಿಷ್ಯನು. ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ "ಹೆಸರನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ" ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು (Principle of Rectification of Names) ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲಸಗಳು ಇವನ್ನು ಕ್ರಮಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ತನ್ನ ಗುರುವಿನಿಂದ "ಮಾನವನ ಸ್ವಭಾವ ಮೂಲತಃ ದೋಷಪೂರಿತವಾದುದು" ಎಂಬ ವಿಶೇಷವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಳಸಿ ಕೊಂಡನು. ಟಾವೋಯಿಸಂನಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಚಾತುರ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡನು. ಹಿಂದಿನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವ ಬದಲು ಸುಧಾರಣಾಪರನಾಗಿದ್ದನು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಶಾಸನಾನುರಾಗಿಯಾಗಿದ್ದನು. "ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಶಾಸನದ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ದನು." ಮಾನವನ ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಬರೀ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವೇ ಸಾಲದು ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದನು. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ನೀತಿಪರನಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Legalistic Theory) ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ಸಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಜನರ ಮೇಲೆ

ಬೀರಲು ಯತ್ನಿಸುವನು. ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವನು: "ಸರ್ಕಾರದ ಮೂಲಕ ಜನರಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿ, ಶಿಕ್ಷೆಯ ಭಯದಿಂದ ಅವರನ್ನು ಆಳಿ ಅಥವಾ ಅವರನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಹಾದಿಗೆ ಬಿಡಿ. ಇವುಗಳಿಂದ ಜನ ಜೈಲಿಗೆ ಬರದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಅಥವಾ ನಾಚಿಕೆಯ ಸ್ವಭಾವ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರನ್ನು ಧರ್ಮದಿಂದ ಆಳಿ, "ಅ" (Proprits) ಯಿಂದ ದಾರಿ ತೋರಿ, ಆಗ ಜನರಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಭಾವ ಹುಟ್ಟಿ ಪಾಪಭೀರುಗಳಾಗುವರು. ಹಾನ್ ಫೈಟ್ಸು ಅಲ್ಲದೆ ಹಾನ್ ಟ್ಸುನ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತನಾದ ಶಿಷ್ಯನೇ ಲಿ ಸೀ (Li-Sze) ಎಂಬುವನು. ಚೈನಾ ದೇಶವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ (೨೪೬ ಕ್ರಿ. ಪೂ.) ಮಹಾ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ರಾಜನಿಗೆ ಇವನು ಸಹಾಯಮಾಡಿದನು. ಆದರೆ ಈ ನ್ಯಾಯಪರವಾದ ಶಾಖೆ ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರ ಪ್ರಬಲವಾದ ಮತ್ತು ಅವಿರಳವಾದ ವಿರೋಧದಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಬಹುದಾಗಿತ್ತೋ ಆ ಅಂತಸ್ತಿಗೆ ಏರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ನಂದಿಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಬಂದ ಬುದ್ಧಿವಂತರಾದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು, ಜಯಶೀಲರಾದ ಮುಖ್ಯ ಮಂತ್ರಿಗಳು ಮತ್ತು ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದವರು, ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತಾವು ಸೇರಿದವರೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ನ್ಯಾಯಪರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಜೊತೆಗೆ ಜೊರಾಸ್ಟರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬೆರಸಿಕೊಂಡು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಚಿಂಗ್ ವಂಶದವರು ಚೈನಾ ದೇಶವನ್ನು ರಾಜಕೀಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದುಗೂಡಿಸದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಾದ ತತ್ತ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ನಾಮಾವಶೇಷವಾದವು, ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡುವು. ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಉತ್ತೇಜನ ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಚಿಂಗ್ ರಾಜಮನೆತನವು (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೨೦೬)ರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅನಂತರ ಬಂದ ಹಾನ್ ವಂಶದವರು ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಭದ್ರಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಊನವಾದರೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ನಿರತರಾದರು. ಈ ವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಉ ಎಂಬ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೪೦ರಿಂದ ೮೭ರ ವರೆಗೆ ಆಳಿದನು. ಇವನ ಕೆಳಗೆ ಟುಂಗ್‌ಚಿಂಗ್ ಶು (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೭೯ – ೧೦೪) ಎಂಬ ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ ವಿದ್ವಾಂಸನಿದ್ದನು. ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಸ್ವಭಾವ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಬಹಳಬೇಗ ಮನಗಂಡು ಅದರಿಂದ ಅವಕಾಶ ಪಡೆದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಮುಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಾರಿಸಿದನು. ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅತಿ ಭೌತುಕದ ಪಿಪಾಸೆಯನ್ನು ತಣಿಸಲು ತಾನೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಿನ್ – ಯಾಂಗ್ ಎಂಬ ಶಾಖೆಯ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬೆರಸಿದನು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಚೌ ವಂಶದ ಕೊನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅತಿ ಭೌತಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಅಂಶಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಅಂದಿನಿಂದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಸ್ತಬ್ಧವಾಯಿತೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾತ್ರ ರಾಜರ ಪರಿವಾರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾವಂತರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಳಿದು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೀರ್ಘ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಕಳೆದುಹೋದ ಮತ್ತು ಜೀರ್ಣವಾದ ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿದ್ದರು. ಏಕೆಂದರೆ ಚಿಂಗ್ ಮನೆತನದ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ಹೈನ್-ಯಾಂಗ್ (Hsien yang) ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಬೆಂಕಿಯು ಅನಾಹುತದಿಂದ ಬಹುಪಾಲು ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹಾಳಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ

ನಿರತರಾದಾಗ ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗಳಿಗಿಂತ ಮೂಲಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನ್ವೇಷಣಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಜರೂರಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು.

ಕ್ರಿ. ಶ. ಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹಾನ್ ವಂಶ ಪತನವಾದ ಮೇಲೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಲವುಕಾಲ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದ್ದಿತು. ನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅನಾಗರಿಕ ಜನಾಂಗದವರು ಧಾಳಿ ಎತ್ತಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಅವರ ಧಾಳಿ ಪ್ರಬಲವಾದಂತೆ ಉತ್ತರ ಚೈನಾದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಹಲವು ಜನ ಚೈನೀಯರು ವಲಸೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಅವರಲ್ಲಿ ಹಲವು ಜನ ವಿದ್ಯಾವಂತರೂ ಇದ್ದರು. ಅವರು ಯಂಗ್‌ಟ್ಜಿ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಆಗ್ನೇಯ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದರು. ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ನಷ್ಟವಾಯಿತು. ಧಾಳಿಯಿಟ್ಟ ಅನಾಗರಿಕ ದೇಶೀಯರಿಗೆ ನೀತಿಬದ್ಧ ಜೀವನವನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವಷ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇತರ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾದರೊ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ ಮಾನಸಿಕ ದುಃಸ್ಥಿತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿಗ್ರಹ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಟಾಓ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಕಡೆ ಗಮನಕೊಟ್ಟರು. ಅವರಿಗೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆವಶ್ಯಕವಾದುದನ್ನು ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೊಡುವಂತೆ ಕಂಡವು. ಅವರಿಗೆ ಆಗ ಬೇಕಾಗಿದ್ದುದೇ ಶರಣಾಗತಿಯಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ, ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯತೆ. ಆಗ ಕ್ಷಿಪ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಲಓಟ್ಜು, ಚುಯಾಂಗ್ ಟ್ಜು ಗ್ರಂಥಗಳು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವು. ಹೊಸದಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರವಾದ ಬೌದ್ಧ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಹಾರ್ದಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಾಗತಿಸಿದರು. ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಬೌದ್ಧ ಚೈನೀ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮುಂಚೆ ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿದವರಾಗಿದ್ದರು, ಇಲ್ಲವೇ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾದ ಹ್ಯೂಯಾನ್ (Huei yuan) ಎಂಬುವನು ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅನೇಕವೇಳೆ ಚುಯಾಂಗ್ ಟ್ಜು ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದನು.

ನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಿಂದ ಚೈನೀಯರ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಯುಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಬಹಳ ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು, ಮತ್ತು ದೀರ್ಘವಾಗಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಬೌದ್ಧರ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಚೈನೀಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕುಮಾರಜೀವನಿಂದ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೩೪೪ – ೪೧೩) ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಅಂದಿನಿಂದ ಏಳನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹುಯಾನ್ ಚುಯಾಂಗ್‌ನ ವರೆಗೆ ಹಲವು ಚೈನೀ ಬೌದ್ಧ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಆ ಕೆಲಸ ಸಾಗಿತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಹಲವು ವರುಷಗಳು ಪಟ್ಟ ಶ್ರಮ ಸಾರ್ಥಕವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಹೇರಳವಾಗಿ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೊರಬಿದ್ದವು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಚೈನಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿತು. ತಮಗೆ ತಿಳಿದೊ ತಿಳಿಯದೆಯೊ ಚೈನಾದೇಶದ ಬೌದ್ಧರು ಸುಂಗ್ (Tsung) ಎಂಬ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಬೌದ್ಧ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸತೊಡಗಿದರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಾಖೆಯೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಥವಾ ಪಾಳಿಸೂತ್ರದಿಂದ ಜನಿಸಿತೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಆಯಾ ದೇಶ ಕಾಲದ ಗುಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಭಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇಂತಹ ಹತ್ತು ಅಥವಾ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಾಖೆಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚಿನ್ ಟು ಸುಂಗ್ (Clean Land School) ಚಿನ್ ಯನ್ ಸುಂಗ್ (or Mi Tsung) ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ

ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಾಖೆಗಳೆನ್ನಬಹುದು. ಉಳಿದ ಎಂಟು ಶಾಖೆಗಳು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸ್ವಭಾವದ. ಬುದ್ಧಿವಂತರಿಗೆ ಹಿತದಾಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಅಷ್ಟು ವಿದ್ಯಾವಂತರಲ್ಲದ ಮೇದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಜನಸಾಧಾರಣರಿಗೆ ದೇವರ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಆಕಾರಗಳು, ಬಾಹ್ಯ ಪೂಜಾಡಂಬರಗಳು, ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಲೋಕಗಳು ಇವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ಜನಸಾಧಾರಣರಲ್ಲಿ ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ ಧರ್ಮ ಯಾವ ಅಭಾವವನ್ನು ತಂದಿತ್ತೊ ಅದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿತು.

ಸುಮಾರು ಆರು ಶತಮಾನಗಳು ಬೌದ್ಧರ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಮೇಲೆ ಚೈನೀ ಜನರು ಪುನಃ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಕನ್ಫೂಷಿಯಾನಿಸಂಗೆ ಹೊಸ ಕನ್ಫೂಷಿಯಾನಿಸಂ ಎಂದು ಈಗ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದರು. ಅದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಧರ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಇದು. ಇದು ಪ್ರಗತಿಗಾಮಿಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಸುಂಗ್‌ವಂಶದ ಅಂತಿಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕನ್ಫೂಷಿಯಾನಿಸಂ ತುಂಬಾ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾದ ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಗಾಢವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರಲ್ಲದೆ ಆವರು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಣತರಾಗಿದ್ದರು. ಬೌದ್ಧರ ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಸನ್ನದರಾಗಿ ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಂದರು. ಹಿಂದೆ ಲಿ ಹುಚ್ (Li Hsueh) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹೊಸ ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಐಕಮತ್ಯದಿಂದ ಬಲವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ ಚೈನೀಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ ಪ್ರವಾಹವಾಗಿ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಬಾಳಿತು. ಆನಂತರ ಎರಡು ಶಾಖೆಯಂತೆ ಕವಲೊಡೆಯಿತು. ಒಂದು ಚೆನ್ ಯಿ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೩೨–೧೧೦೭) ಚುಹಿ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧೩೦–೧೨೦೦) ಇವರಿಬ್ಬರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಒಂದುಗೂಡಿ ಸನಾತನವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು (Eternal principles) ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರು. ಇದು ಪ್ಲೇಟೋ ಭಾವನಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವಗಳು ಮಾನವನಿಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಇರಬಲ್ಲವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಎರಡನೆಯ ಶಾಖೆ ಮೊದಲು ಲೂಚಿಯು ಯುವಾನ್ (Luchiu-ywan) (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧೩೯–೧೧೯೧) ಎಂಬುವನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದು ಅನಂತರ ವಾಂಗ್ ಶೌ ಜೆನ್ (Wang Show Jen) (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೪೭೨–೧೫೨೮) ನೇತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. "ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಕೃತಿ ನಿಯಮಗಳ ನಿಯಂತ್ರವಾದ ಸಮಷ್ಟಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಆವಿರ್ಭಾವನೆ" ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಚೌಹಿ ಎಂಬುವನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ಇವನು ಬರೆದ ಟೀಕೆಗಳು ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳ ವರೆಗೆ ಚೈನಾದೇಶದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ರಾಜ ನಿಂದ ಅನುಮತಿ ಪಡೆದ ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ಸನ ಭಾಷ್ಯಗಳಿವು ಎಂಬ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಗೌರವ ವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು.

೧೫೮೨ರಲ್ಲಿ ಮೆಟ್ಟಿಯೂರಿಸ್ಸ್ (Matteoricci) ಎಂಬುವನು ಚೈನಾದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದನು. ಈತ ಕೆಲವು ಜೆಸುಯಿಸ್ಟ್ ಮಿಷನರಿಗಳೊಡನೆ ಚೈನಾದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಚೈನಾದೇಶದ ವಿಚಾರ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಘಟನೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆತ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶದ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು, ಮತ್ತು ಅತಿ ಆಧುನಿಕವಾದ ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಂದರು. ಅವರು ಒಡನೆಯೇ ಚೈನಾಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ರಿಸ್ಸಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ ಯೂಕ್ಲಿಡ್ ಪುಸ್ತಕ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದು

ಮಹಾ ಗ್ರಂಥದಂತೆ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಯಿತು. ಸುಮಾರು ಒಂದು ಶತಮಾನದ ವರೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ರಿಸ್ಸಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ರಾಜರು ಆಡಮ್ ಶಾಲ್ (Adam Schall) ಎಂಬುವವನನ್ನು ಹಲವು ವರುಷಗಳ ವರೆಗೆ ಸರ್ಕಾರದ (Observatory) ಖಗೋಳ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನೇಮಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಪರದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸನಿಗೆ ಕೋರಿದ ಅಪೂರ್ವ ಗೌರವ. ಫರ್ಡಿನೆಂಡ್‌ವರ್ ಬೀಸ್ ಎಂಬುವನು ಕೂಡ ಇದೇ ಗೌರವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನು. ಚೈನಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಹಾಯಮಾಡಿ ಚೈನಾ ಪಂಚಾಂಗವನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದನು. ಟೆರೆನ್ಜ್ ಮತ್ತು ಗಾರ್ಬಲಿಯನ್ ಇವರು ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಭೌತ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮತ್ತು ಗಣಿತ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಅಲೀಸಿ ಎಂಬುವನು ಹಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಚೈನೀ ಭಾಷೆಗೆ ಪರಿವರ್ತನಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದನು. ಚೈನಾ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಗೆಲಿಲಿಯೊ ನ್ಯೂಟನ್ ಲೆಚ್ಚಿ ಮುಂತಾದವರು ಇದ್ದರು. ಜೆಸುಯಿಸ್ಟರು ಚೈನಾದೇಶಕ್ಕೆ ತಂದ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯೋಗ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಅವಕ್ಕೆ ಬೇರುಬಿಟ್ಟು ಹಬ್ಬಿ ವೃದ್ಧಿಯಾಗಲು ಸರಿಯಾದ ಅವಕಾಶ ದೊರೆತಿದ್ದರೆ, ಯುರೋಪ್‌ದೇಶ ಆಧುನಿಕ ಯುಗಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕಾಲದಲ್ಲೆ ಚೈನಾದೇಶವೂ ಕೂಡ ಬರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ಚೈನಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ, ಪೂರ್ವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಯೆ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಭಾವನೆ ಚೈನಾದೇಶಕ್ಕೆ ಹರಿದುಬರಲು ಆತಂಕವಾಗಿ ದುರ್ದೈವಶಾತ್ ಎರಡು ಸ್ವಭಾವಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದಿಂದ ಬಂದ ಮಿಷನರಿಗಳಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿಯಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಇನ್ನೂ ದುರ್ಬಲವಾಗಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ನಿಂತುಹೋಯಿತು. ಮೊದಲನೆಯದೇ ಚೈನಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ ಜನರಿಗೆ ಯಾವ ತರಹ ಪೂಜಾವಿಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೆಸೂಯಿಸ್ಟ್, ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್‌ಕನ್ ಮತ್ತು ಡಾಮಸೀಕನ್ ಚರ್ಚುಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಜಗಳ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದುವು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜೆಸೂಯಿಸ್ಟರು ಅರಮನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿ ಅದರಲ್ಲೆ ನಿರತರಾಗಿ ಹೋದರು. ಸಂಬಂಧ ಹೀಗೆ ಹರಿದುಹೋದುದು ತುಂಬಾ ಶೋಚನೀಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಹಳ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಿತವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇದು ಫಲಪ್ರದಾಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಅದರಿಂದ ಬಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿತು. ಇದರಿಂದ ಚೈನಾದೇಶದ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶೆ, ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೂಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ, ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯವಾಗಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ತುಂಡರಿಸಿಹೋಗಿದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಪುನಃ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಚೈನ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಪುನಃ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಚೈನಾ ದೇಶೀಯರಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಓದಲು ಆಸಕ್ತಿ ಉತ್ಸಾಹ ಮತ್ತೆ ಕೆರಳಿತು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಳೆದ ಮೂರು ದಶಕಗಳಿಂದ ಚೈನಾ ಜೀವನದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗವನ್ನೂ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದರ್ಜೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ, ಸರಿಪಡಿಸಿ, ಹೊಸ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟತೊಡಗಿದರು. ಇಂತಹ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಡಾಕ್ಟರ್ ಹುಶಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಂಪಿನವರು ೧೯೧೭ರಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ತಂದ (New cultural movement) ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂಬುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆದ ಬಹುವಿಧದ ಪರಿಣಾಮಗಳು

ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದು ಬಿಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಅದು ಮತ್ತೂ ವಿಶಾಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಮತ್ತೂ ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು.

೩. ಚೈನಾಭಾವನೆಯ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳು

ಇತಿಹಾಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚೈನಾಭಾವನೆಯ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಚೈನಾದೇಶದಲ್ಲಿ ತಲೆತಲಾಂತರಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಚೈನಾದೇಶದ ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಚೈನಾಭಾವನೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮಾನವ ಹಿತೋತ್ಸಾಹಿ (Humanistic). ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ಸಿನ ನೀತಿ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವರಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮೇಲ್ಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವುದು ಆಗಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಾರಂಭವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶೀಲವನ್ನು ರೂಢಿಸುವುದು. ಇದರ ಗುರಿಯೇ ಜೆನ್ ಅಥವಾ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಇದೇ ಮಾನವಕೋಟಿಯ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಮೈತ್ರಿ. ಮೆನ್ಸಿಯಸ್ "ನನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ವೃದ್ಧರನ್ನು ನಾನು ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾನು ಇತರ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ವೃದ್ಧರಿಗೂ ನೀಡುವೆನು. ನಾನು ನನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕಿರಿಯರನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವೆನು ಮತ್ತು ಇತರ ಮನೆಯವರಿಗೂ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವನು. "ಯಿ" ಅಥವಾ ಧರ್ಮ ಶೀಲವೇ ಜೆನ್‌ಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಹಿರಿಯ ಗುಣ. ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ಸನು, "ಯೋಗ್ಯನು ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು, ಆದರೆ ನೀಚರಿಗೆ ಲಾಭ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು" ಎನ್ನುವನು. "ಆ" ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಆಚಾರ ಎಂದು ತಪ್ಪು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದರ ಅರ್ಥ ಯೋಗ್ಯತೆ, ಸರಿಯಾದ ನಡವಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಸಂಯಮ ಎಂದು. ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ಸಿನ ಪ್ರಕಾರ ಇದನ್ನು ಸಂಗೀತದಿಂದಲೂ ಪೋಷಿಸಬೇಕು. ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಮೃದುಮಾಡುವ ಹದ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅನಂತರ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಅಂಗದಿಂದ ಸಂಗೀತದ ಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಅಲಕ್ಷ್ಯಗಳೆದದ್ದೆ ಅದನ್ನು ಮರೆತದ್ದೆ ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ಸಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನೀರಸನಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಚೈನಾದೇಶದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಯ ಮೇಲೆ ಮಾನವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಭಾವನೆ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆಲ್ಲ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳ ತೊಡಗಿತು. "ಜನರಿಗಾಗಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪರಿಪಾಲನೆ ಮಾಡಿ ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ, ಆದರೆ ಅವರಿಂದ ದೂರವಿರಿ" ಎನ್ನುವನು ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್. ಕನ್ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ ಎಂದಿಗೂ ರಾಕ್ಷಸರು ಅವರ ಸಾಹಸಗಳು ಅಯೋಗ್ಯ ನಡವಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಸ್ವರ್ಗದ ದೇವತೆಗಳು ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅವನು ಸ್ವರ್ಗ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವನು. ಆದರೆ ಸ್ವರ್ಗವೆಂದರೆ ಅವನ ಭಾವನೆ, ಪರಮೇಶ್ವರ, ವಿಶ್ವಮನಸ್ಸು, ಋತ ಅಥವಾ ಆದಿ ತತ್ತ್ವಗಳು ಎಂಬುದು. ಅವನು ಮತ್ತು ಅವನ ಶಿಷ್ಯರು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಘಟನೆಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆ

ಗಳು ಆಳುತ್ತಿರುವವರ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ನಡತೆ ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಅಪೂರ್ವ ಘಟನೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನೊ ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನೊ ತರುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಅವರ ನಿರಂಕುಶ ಸ್ವಭಾವ ವನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಿ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಳ್ಳೆಯ ಬೆಳೆ ಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪಿತೃಸಹಜವಾದ ರಾಜ ಕಾರಣನೆಂತಲೂ ಬರದೇ ಇದ್ದರೆ ಒಬ್ಬ ದೊರೆ ಕ್ರೂರಿಯಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ ಮಾನವಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಪಿತೃಭಕ್ತಿಗೆ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನು. ಪಿತೃಪೂಜೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಗತಿಸಿದ ತಂದೆತಾಯಿಗಳು, ಅವರ ತಂದೆತಾಯಿಗಳು ಇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತರುವುದು, ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಮನೆತನದ ಗುಣವನ್ನು ಪೋಷಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಈಗ ಇರುವ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಬರುವವರಿಗೆ ಒಂದು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗಲಿ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಉದ್ದೇಶ. ಪಿತೃಪೂಜೆಯೊಡನೆ ವಿಗ್ರಹದ ಪೂಜೆ ಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಸಾಧಾರಣ ಮನುಷ್ಯರು ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಂಬುದೇ ಇದರ ಉದ್ದೇಶ. ಹೇಗೆ ಅನಾಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರೊ ಹಾಗೆ ವಿಗ್ರಹವನ್ನೂ ಸಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಒಂದು ಯುಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ.

ಅನೇಕ ಚೈನೀಯರಿಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಅಥವಾ ಬಹಳ ಅಲ್ಪ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದಿರಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಆನಂದ ವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ಟಾಓಯಿಸಂನ ಪ್ರಭಾವ ಅದರಲ್ಲೂ ಚುಯಾಂಗ್ ಟ್ಜು ಎಂಬವನ ಬೋಧನೆ ಚೈನಾದೇಶದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಕವಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯದಿಂದ ಉನ್ಮತ್ತರಾಗಲು ಬಯಸುವರು, ಗಿರಿ ನದಿ ಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಭೂದೇವಿಯ ಮಡಿಲಿನಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯರಾಗಲು ಯತ್ನಿಸುವರು. ಆದಕಾರಣವೇ ಚೈನಾ ಚಿತ್ರಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ದೃಶ್ಯಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಯಾರು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವರೋ ಅವರು ಅದನ್ನು ಆಳಲು ಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಹೀರಿ ಅದನ್ನು ರೂಪುರೇಖೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲೆತ್ನಿಸುವರು. ಚೈನಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಯಾನ್‌ಟ್ಜು ಎಂಬ ತಾತ್ತ್ವಿಕನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿದನು. ಆದರೆ ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣವೇ ಚೈನಾದೇಶದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆಯುವವರೆಗೆ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಚೈನಾದೇಶೀಯರು ಲೌಕಿಕರು ಮತ್ತು ಅನ್ಯಮತಸಹಿಷ್ಣುಗಳು. ಧರ್ಮ ಅವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದಾಗ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅಸಹಿಷ್ಣು ತೆಯ ಸ್ವಭಾವ ಏನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುವುದು. ಒಂದು ಮನೆಮಾತು "ಧರ್ಮಗಳು ಹಲವು ಇವೆ, ಆದರೆ ವಿಚಾರ ಒಂದೇ" ಎಂದಿದೆ. ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರಲಾರದು. ಮತಭ್ರಾಂತಿಗಂತೂ ಅಲ್ಲಿ ಎಡೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಎಂದರೆ ಪೂಜಿಸಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳು ಸಮ ಎಂದು. ಆಧುನಿಕ ಚೈನಾ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಇರುವುದು ಬಹಳ ಸಾಮಾನ್ಯ. ತಂದೆ ಬೌದ್ಧನಾಗಿರ ಬಹುದು, ತಾಯಿ ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಬಹುದು, ಮಗ ಕ್ರಿಸ್ತನಾಗಿರಬಹುದು. ಯಾರೂ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ತಾನೇ ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ, ತನ್ನ

ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ. ಯಾರೂ ಇವರಲ್ಲಿ ತಲೆಹಾಕಬಾರದು. ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಯಾವ ಬಾಹ್ಯಧರ್ಮವಾಗಲಿ, ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಚೈನಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಮತಕ್ಕೆ ಬಲಾತ್ಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಚೈನಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಧರ್ಮಯುದ್ಧವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅವರು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯಾಸಪಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಚೈನಾದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆಯಂತೆ ಅದರ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ Inquisition ಅಥವಾ Index ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುವಂತಹ ಪದಗಳಿಲ್ಲ.

ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಇದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹೊಸ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಆದರದಿಂದ ಸ್ವಾಗತಿಸಿ ಅದನ್ನು ಹೀರಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಕೋಪರ್‌ನಿಕಸ್ ಮತ್ತು ಡಾರ್ವಿನ್ ತೌರುಮನೆಯಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶದಲ್ಲೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಯಾತನೆ ಮತ್ತು ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಾರಣವಾದರೂ ಪರದೇಶವಾದ ಚೈನಾದೇಶಕ್ಕೆ ಆ ಭಾವನೆಗಳು ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿಯ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಅದನ್ನು ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ಮಿತಿಮೀರಿ ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಅಲಕ್ಷ್ಯ ಬರಬಹುದು. ಆದರೂ ಚೈನಾದೇಶೀಯರು ಹೊಸ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರುವುದು.

ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ ಚೈನಾಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾವನೆ ಬಹಳ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ಸಿನ ಮಾನವತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ (Humanism) ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಇತರ ಬೋಧಕರೂ ಇದನ್ನು ಪೋಷಿಸಿರುವರು. "ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮ ಮಾಡುವುದು" ಎಂಬ ಚುಯಾಂಗ್ ಟ್ಜು ಭಾವನೆ "ವಿಶ್ವಪ್ರೇಮದ ಭಾವನೆ" ಎಂಬ ಮೋಟ್ಜು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವು ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿವೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಬೋಧಕನೇ ಮೆನ್ಸಿಯಸ್. ಅವನು ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಜನರೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವನು. ದೈವೇಚ್ಛೆ ಮಾನವನ ಇಚ್ಛೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. "ಪ್ರಜೆಗಳು ಮೊದಲು, ದೇಶ ಎರಡನೆಯದು, ರಾಜನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕೊನೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯದ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ" ಎಂದನು ಮೆನ್ಸಿಯಸ್. "ರಾಜನ ಸ್ಥಾನ ಕೇವಲ ಔಪಚಾರಿಕ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೈವತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ, ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ರಾಜಋಷಿಗಳಾದ ಯೋ ಮತ್ತು ಶನ್ ಮುಂತಾದವರೂ ಕೂಡ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಮನುಷ್ಯರು" ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ತಲೆದೋರಿದರೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಆದರೆ, ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದ "ಬದಲಾವಣೆಯ ಗ್ರಂಥ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬರುವುದು. "ಟಾಂಗ್ ವು (ರಾಜಋಷಿಗಳು) ಇವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಆದ ಕ್ರಾಂತಿಗಳು ಭಗವದಿಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿದ್ದುವು." ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಮೆನ್ಸಿಯಸ್ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಅನುಮೋದಿಸಿದನು.

ಮೆನ್ಸಿಯಸ್‌ನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹಾಂಗ್ ಚಂಗ್ ಹಿ (೧೬೧೦–೧೬೯೫) ಎಂಬುವನಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವಿತ ವಾಯಿತು. "ರಾಜ" ಮತ್ತು "ಪ್ರಜೆ" ಎಂಬ ಅವನ ಎರಡು ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಪೃಥ್ವಿಯ ಪತಿ ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಹಳ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ

ಯಿಂದ ಖಂಡಿಸಿತು. ಹಾಂಗ್ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜನಿಗೂ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೂ ಆದ ಒಪ್ಪಂದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಉಜ್ವಲವಾದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ದೇಶದ ರೂಸೋವಿನ **Le Contract Social** (೧೭೬೨) ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ರೂಸೋಗಿಂತ ಒಂದು ಶತಮಾನ ಮುಂಚೆಯೇ ಹಾಂಗ್ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಹಾಂಗ್ ತನ್ನ ಜೀವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಟ್ಸಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಮಂಚು ವಂಶದವರು ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯ ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪುನರುಜ್ಜೀವಿತವಾದವು. ಅವನ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ "ಮಿಂಗ್ ಯಿ ಟೈ ಫಾಂಡ್‌ಲು" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪುನಃ ಮುದ್ರಿಸಿ ಸಹಸ್ರಾರು ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಹಂಚಿದರು. ೧೯೧೧ರ ಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಚೈನಾ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಪೂರ್ವಕ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು.

ಚೈನಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾವನೆಗಳು ಇದ್ದರೂ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರರಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಏಳುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸುವ ಐತಿಹಾಸಿಕನಿಗಾದರೂ ಕನ್ಫೂಷಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇದ್ದ ಕಾಲಾಂತರವೇ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣವೇ ಹಿಂದಿನ ಭವ್ಯವಾದ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ತ್ವಗಳ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥಾರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಮೋಟ್ಜು ಶಾಖೆ ಅವನತಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಚೈನಾ ಜನರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಹೋಯಿತು. ಆದರೂ ಚೈನಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಸದಾ ಗುಪ್ತಗಾಮಿನಿಯಾಗಿ ಕೆಲವುವೇಳೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹರಿಯುತ್ತಲೆ ಇತ್ತು. ದೇಶದ ಮುಖ್ಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಜನರನ್ನು ಆರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಸರ್ಕಾರದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಮತ ಮತ್ತು ಪಂಗಡಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಜಾಮಾಡಿದವು. ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳ ಕರ್ತವ್ಯದ ದೀರ್ಘ ದೃಷ್ಟಿ, ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಂಸಾರ, ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಉಪಕಾರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಚೈನಾ ದೇಶದ ಗ್ರಾಮಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ಒಳಗೆ ಈಗಲೂ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿವೆ.

ಟಾಟಂಗ್ ನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ಕನ್ಫೂಶಿಯಸ್ಸಿನ ಮಹಾ ಪ್ರಜಾಸಮುದಾಯ (Great Commonwealth) ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವಕೋಟಿಯ ಎಲ್ಲಾ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾವನೆಗಳೂ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿವೆ. ಮಾನವಕೋಟಿಯನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಗುರಿ ಎಡೆಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಂತಿರುವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ.

"ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಟಾಓ ನೆಲಸಿದ್ದಾಗ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ರಾಜರುಗಳನ್ನು ಅವರ ದಕ್ಷತೆ ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಚುನಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪರಸ್ಪರ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿ ನೆಲಸಿತ್ತು. ಆದಕಾರಣವೇ ಜನ ತಮ್ಮ ಪಿತೃಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಿತೃಗಳಂತೆ ನೋಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಕ್ಕಳಂತೆ ನೋಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವೃದ್ಧರು ಸುಖವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವೃದ್ಧಾಪ್ಯವನ್ನು ಕಳೆಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಯುವಕರು ತಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ಕೆಲಸಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹಿರಿಯರು

ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ವಿಧವೆಯರು ಅನಾಥರು ಅಂಗಹೀನರು ಇವರನ್ನೆಲ್ಲಾ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಗಂಡಸರಿಗೆ ಅವರವರ ವೃತ್ತಿಗಳು ಇದ್ದವು. ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಸಾಮಾನುಗಳಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತಾವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನರಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದರೆ ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಲಾಭಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣವೇ ಮೋಸ ಇರ ಲಿಲ್ಲ. ಒಳಸಂಚು ಇರಲಿಲ್ಲ, ಕಳ್ಳಕಾರರಿರಲಿಲ್ಲ. (ರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತು) ಯಾರೂ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಹಾಕಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಟಾಟಂಗ್ (tatung) ಅಥವಾ ಮಹಾಪ್ರಜಾ ಸಮುದಾಯದ ಕಾಲ."

೪

ಮೇಲೆ ಬರುವ ಅಂಶಗಳಿಂದಲೇ ಭಾವನೆಗಳಿಂದಲೇ ಚೈನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಚಿತವಾಗಿರು ವುದು. ಅದರಲ್ಲೂ ಲೋಪದೋಷಗಳಿವೆ. ಅನುಕೂಲ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕೂಲಗಳಿವೆ, ವರ ಮತ್ತು ಶಾಪಗಳಿವೆ, ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಫಲಗಳಿವೆ, ಅಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ತತ್ತ್ವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು, ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶಿಸಲು. ಹೊಸದಾಗಿ ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸು ವುದು.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದೇ ನಾವಿಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಬಂಧ, ಘರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯವಾಗುವ ಸಂಧಿಗ್ಧಯುಗವನ್ನು ಪ್ರಾಚ್ಯ ಬರೀ ಪ್ರಾಚ್ಯವಲ್ಲ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಲ್ಲ, ದೇಶ ಅಂತರ ಈಗ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರಮಾಡುವ ಸಾಧನ ಸಂಪತ್ತು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಸಹೋದರರು ಪದೇ ಪದೇ ಸಂಧಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಒದಗುತ್ತಿವೆ. ಒಂದು ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆ ಬಹುಶಃ ಒಂದು ವಿಶ್ವನಾಗರಿಕತೆ ಅಥವಾ ಹಲವು ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ಉದಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ಸನ್ನಾಹಗಳು ಇಂದು ಆಗುತ್ತಿವೆ. ಪುರಾತನವಾದ ಯಾವುದೂ ಕೇವಲ ತಾನೂ ಪುರಾತನ ಎಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಹೊಸ ಭಾವನೆಯೇ ಆಗಲಿ ಹಳೆಯದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಉರ್ಜಿತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದು. ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ಜನರಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಭೂತಕಾಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಅದು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖ ವಾಗಿದೆ. ವಿಕಾಸದ ಭೂಮವ್ಯೂಹದ ಒಂದು ಭಾಗ ಇದು. ವಿಕಾಸವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಬದ ಲಾವಣೆ. ಅದನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಗತಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿ ಎಂದರೆ ಅದೊಂದು ಗುರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಅಥವಾ ನಮಗಿಂತ ಎತ್ತರ ದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆದರ್ಶವಿರಬೇಕು. ಒಂದು ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉದ್ಭವದ ಮಹೋನ್ನತ ಸನ್ನಾಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವೇತ್ತರಾದವರಲೆಲ್ಲಾ ವಿಶಾಲವಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಆದರ್ಶಗಳು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಇದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟು ಕಲೆತು, ಮಾನವಕೋಟಿಯು ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಎಡೆಗೆ ಮುಂದುವರಿದು ಹೋಗುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪವಿತ್ರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

(ಎಲ್ಲಾ ಚೈನಾ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಹೆಸರನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದೆ.)

———

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೨

ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಟಾವೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು
(Confucianism and Taoism)

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇನೆಂದರೆ "ಕಾಂಫೂಷಿಯಾನಿಸಮ್" ಎನ್ನುವುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಪದ. ಚೀನಾಭಾಷೆಯ **ಜು ಚಿಯಾ** ಅನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಇದು ಸರಿಹೊಂದುವುದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. **ಜು ಚಿಯಾ** ಅಂದರೆ ವಿದ್ವದ್ಗೋಷ್ಠಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪದ ಚೀನಾಭಾಷೆಯ ಪದ ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಚೀನಾ ಪದದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞರೂ ಆಗಿದ್ದರೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿದ್ದರು. ಅದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವಿದ್ವದ್ಗೋಷ್ಠಿ ಚೀನಾ ಸಮಾಜದ ಪರಂಪರಾ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನುದಿನದ ಆಚಾರದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಅಂಗೀಕೃತ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು.

"ಟಾ ಓ ಇಸಮ್" ಅನ್ನುವ ಮಾತು ಸಹ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಮಾತು. ಇದರ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಚೀನರ ಎರಡು ಪದಗಳು. **"ಟಿ ಓ ಚಿಯಾ"** ಮತ್ತು **ಟಿ ಓ ಚಿಯಾಓ** ಅನ್ನುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುವುವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಪದಗಳಲ್ಲಿ 'ಟಾಓ' ಅನ್ನುವುದು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ವಿಷಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದುವು. **ಟಾ ಓ ಚಿಯಾ** ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. **ಟಾ ಓ ಚಿಯಾಓ** ಮತಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಟಾಓ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೋಧೆಗೂ, ಟಾಓ ಮತಧರ್ಮದ ಬೋಧೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಉಳ್ಳವೂ ಆಗಿದೆ. ಟಾಓ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಟಾಓ ಮತಧರ್ಮ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಟಾಓ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವನದ ನಂತರ ಸಾವು ಎನ್ನುವುದು ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮವೆಂದರಿತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಶಾಂತಚಿತ್ತನಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ನಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಟಾಓ ಮತಧರ್ಮ ಈ ಸಾವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಟಾಓಇಸಮ್ ಅನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಟಾಓ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಟಾಓ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಕಂಫೂಷಿಯಾನಿಸಮ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿದೆ.

ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಮಾಜಪರಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅದರ ಮೂಲಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವಿರುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿತು. ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾನವನ

ನೈಸರ್ಗಿಕ ಏಕಾಂತಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿತು. ಚೀನೀಯರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಕಾಂಫೂಶ್ಕಿ ತತ್ತ್ವ ಮಿಂಗ್ ಚಿಯಾಓ (ming chiao) (ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಹೆಸರುಗಳು)ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಟಾಓ ದರ್ಶನ ಜು ಜಾನ್ (tzu Jan) (ಅಂದರೆ ಸ್ವಯಂ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಹಜತೆ)ಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿತು. ಚೀನಾ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಈ ಎರಡು ಒಲವುಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಕ್ಲಾಸಿಸಿಸಮ್ (classicism) ಮತ್ತು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಸಿಸಮ್ (Romanticism)ಗಳನ್ನು ಸುಮಾರಾಗಿ ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಚೀನಾ ವಿಚಾರದ ಈ ಎರಡು ಒಲವುಗಳು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಗಳು. ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರಪೂರಕವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಮತೋಲನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟವು. ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ವಿನಿಮಯ ಚೀನಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಚೀನಾ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಅಂಶವಾಯಿತು.

೨. ಕಾಂಫೂಶ್ಕಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಕಾಂಫೂಶ್ಕಿ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿಗೊಂಡ ಮೂವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿದ್ದಾರೆ: ಕಾಂಫೂಶ್ಕಿ (confucius) (೫೫೧–೪೭೯ ಕ್ರಿ. ಪೂ.). ಮೆನ್ಸಿಯಸ್ (Mencius) (೩೭೨–೨೮೯ ಕ್ರಿ. ಪೂ.) ಮತ್ತು ಸುನ್ ಜು (Hsun Tzu) (೨೯೮–೨೩೮). ನಾನು ಈಗ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಕಾಂಫೂಶ್ಕಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಮಂದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಈ ಪಂಥವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಕಾಂಫೂಶ್ಕಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಆತ ಮಹಾ ಶಿಕ್ಷಕನಾಗಿಯೂ ಇದ್ದನು. ತನ್ನ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷಕಧರ್ಮ ತನ್ನ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ನೀಡುವುದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದನು. ಆತನ ಶಿಷ್ಯರು ಅವನ ಉಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ: ಅವನು "ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರವರ್ತಕ ಮಾತ್ರ, ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಲ್ಲ" ಕಾಂಫೂಶ್ಕಿ ಸೂತ್ರಗಳು (The confucian Analects, VII, 1) ಇದು ಕಾಂಫೂಶ್ಕಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಅಂಶ ಮಾತ್ರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಅದು ಯಾವುದೆಂದರೆ ಕಾಂಫೂಶ್ಕಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಪರಂಪರಾಗತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ತನ್ನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೆ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾಂಫೂಶ್ಕಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ನೈತಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನು. ಸಮಾಜದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿತ್ತು. ನಾವು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಮಾಜ ಒಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ 'ಶಬ್ದ ಸೌಷ್ಠವ '("rectification of names") ಅಂದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಇತರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರತಿ ಪದವೂ ಅರ್ಥದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಆ ಅರ್ಥ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾರಭೂತವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು ಅವುಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊರಸೂಸಬೇಕು.

ಇದು ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಫೂಶ್ಕಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದುದು ಇದರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಅಥವಾ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂಶವಲ್ಲ, ಇದರ ನೈತಿಕ ಅಂಶ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವೂ ತದನುಗುಣವಾದ ಜವಾಬು

ದಾರಿಗಳನ್ನೂ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟನು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಐದು ವಿಧವಾಗಿವೆ: ಪಿತಾ ಸುತ ಸಂಬಂಧ, ರಾಜ ಪ್ರಜೆ ಸಂಬಂಧ, ಸತಿಪತಿ ಸಂಬಂಧ, ಸಹೋದರ ಸಂಬಂಧ, ಸಖ್ಯ ಸಂಬಂಧ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹೆಸರುಗಳು. ಈ ಹೆಸರುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಬೇಕು. ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ನೆಲಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯ' ಸದ್ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಗಣನೆಮಾಡಿದ ಗುಣಗಳು ಮಾನವಾನುಕಂಪ (**ಜೆನ್**) ಮತ್ತು ಋಜುತ್ವ (**ಯಿ**). ಋಜುತ್ವ ಎಂದರೆ 'ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು' ಅನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಇದು ಧರ್ಮದ ಅನುಶಾಸನ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಾಳುವ ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಕೆಲವು ಕರ್ತವ್ಯಗಳಿವೆ. ಆ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಾಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಪಾಲಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಇದೇನೋ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಶಾಸನವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಮಾನವ ಪ್ರೇಮ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಕ. ಇತಿಕರ್ತವ್ಯತೆ ಅನ್ನುವುದು ಇದರ ತಿರುಳು. ಆದರೆ ಈ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮಾನವ ಪ್ರೇಮ (**ಜೆನ್**)ದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ತಂದೆಯಾದವನು ತಂದೆಮಗನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿದೆಯೋ ಹಾಗೆ ನಡೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಗ ತಾನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಾಣುವ ತಂದೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಮಾನವ ಪ್ರೇಮ ಇತರರನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಾಣುವುದರಲ್ಲಿದೆ". (**ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಸೂತ್ರಗಳು, XII, 22**) ಯಾವಾತ ಇತರರನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸಬಲ್ಲನೋ ಅವನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಾನು ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿಯೇ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ನೀತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಈ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದ ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್ (Mencies) ಇವುಗಳಿಗೆ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೀಡಿದನು. ಮೆನ್‌ಸಿಯಸನ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವ ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವ ಮೂಲತಃ ಸಾತ್ವಿಕ ಎಂಬುದು. ಮೈತ್ರಿ ಅಥವಾ ಪ್ರೇಮ ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಗೊಂಡಂಥವು. ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ. ಎಲ್ಲ ಮಾನವರಲ್ಲಿಯೂ 'ಪರದುಃಖ ಅಸಹಿಷ್ಣುತ್ವ' ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. (The Mencius, IIa, 6) ಇದನ್ನು "ತಾಳಲಾರದ ಮನಸ್ಸು" ಎಂದು ಕರೆದನು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೈತ್ರೀಭಾವ ಈ "ತಾಳಲಾರದ ಮನಸ್ಸಿನ" ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಇದು ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿಯ ಸದ್ಗುಣ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್ ಕೊಟ್ಟ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆ.

ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ: "ಯಾವಾತ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಕಸನಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೋ, ಅವನು ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅರಿಯಬಲ್ಲವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಪರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. (The Mencius, VIIa, I) ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಮನಸ್ಸು "ತಾಳಲಾರದ ಮನಸ್ಸು," ಇದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಾಗ, ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ "ದೈವದತ್ತ ವಾದದ್ದು". (The Mencius, VIa, 15). ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾದಾಗ ಪರಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಪರ ಅನ್ನುವುದು ಯಾವದು? ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ. ವಿಶ್ವವೆಂಬುದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಮಾನವಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಗೊಂಡಿರುವ ಧರ್ಮ

ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. ಮಾನವನ ಸ್ವರೂಪ ಆ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತೀಕ. ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್ ಪರಲೋಕ ಅಥವಾ ಸ್ವರ್ಗ ಎಂದಾಗ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ. ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ "ಪರವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು" ಎಂದರೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಧರ್ಮದ ಆಧಾರವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಅರಿಯುವುದು.

ಮಾನವನು ತನ್ನ ಸ್ವಸ್ವರೂಪ ಆವಿರ್ಭಾವದಿಂದ "ಪರವನ್ನು" ಅರಿಯುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದರೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿ ಬೆರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್ ಹೇಳಿದ: "ಎಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ಆತ್ಮ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಆನಂದ ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ" (The Mencius, VIIa, 1). ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಸಿದ್ಧಿ ಮಾನವಪ್ರೇಮದ (**ಜೆನ್**) ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ, ಈ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ, ನಮ್ಮ ಅಹಂಭಾವ ಸ್ವಾರ್ಥಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಕಡಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಹಂಭಾವ ಸ್ವಾರ್ಥಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಳಿದ ಮೇಲೆ, ಕವಿಗೂ ವಿಶ್ವಕ್ಕೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ, ಸಮಗ್ರ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯಂತೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. "ಎಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ" ಎನ್ನುವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್‌ನು ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮರ್ಥನೆ ಇದು. ಇದು ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ದರ್ಶನದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಹನ್ನೊಂದು ಮತ್ತು ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿತು,

ಕ್ರಿ. ಶ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೆನ್ಸಿಯಸ್‌ನಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿದ್ದ, ಈತ ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ. ಅವನು ಸುನ್ ಟ್ಸು (Hsun Tzu) (೨೯೮ – ೨೩೮) ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್ ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಧ್ಯೇಯವಾದವನ್ನು ಅಥವಾ ಆದರ್ಶವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ. ಸುನ್ ಟ್ಸು ಇದರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಂಶವನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಿದ.

ಸುನ್ ಟ್ಸು ಮಾನವನ ಸ್ವಭಾವ ಸಹಜವಾಗಿ ದುಷ್ಟವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟವನೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸುನ್ ಟ್ಸು ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ಕುತ್ಸಿತಭಾವವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದನೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜಾಂಶ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಸುನ್ ಟ್ಸುವಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇವನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಯಾವದನ್ನು ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಮಾನವಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲ. ಇದರಿಂದ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬಂದಿದೆ.

ಮಾನವ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಂಸ್ಕೃತವಾಗಬೇಕು. ಸುನ್ ಟ್ಸು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಅಸಂಸ್ಕೃತವಾದದ್ದು. ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾದುದಲ್ಲ, ಪ್ರಕೃತಿ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಸ್ಥಿತಿ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು, ನಯವಿನಯಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ನಾವು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದವು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ನಯವಿನಯಗಳು ಲಭ್ಯವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಧನೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ತಾಳಲಾರದು" (The Hsun-tzu, ch. 23).

ಇದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ, ಮಾನವ ಸಾತ್ವಿಕನಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಪ್ರತಿ ಮಾನವನೂ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ದುಷ್ಟನೇ ಆಗಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಒಳ್ಳೆಯದರ ಉಗಮ ಯಾವದು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಸುನ್ ಟ್ಸು ಎರಡು ರೀತಿಯ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟನು.

ಮೊದಲನೆಯದು, ಮಾನವನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬಾಳಲಾರ ಎಂಬುದು. ಒಳ್ಳೆಯ ಬಾಳನ್ನು ಬಾಳಬೇಕಾದರೆ, ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕಾರ, ಪರಸ್ಪರ ಆಧಾರ ಆವಶ್ಯಕ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಇವರಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಅಗತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ಸಂಘ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಾಳಬೇಕಾದರೆ ಸದಾಚಾರದ ನಿಯಮಗಳು ಆವಶ್ಯಕ. ಸಮಾಜದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನೀತಿ ಈ ಆಚಾರ ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರತಿರೂಪ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಸುನ್ ಟ್ಸುವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ "ಜನರ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾದವು" ಮತ್ತು "ಅವರ ಇಚ್ಛೆಗಳು ಅನೇಕ, ಆದರೆ ಅವರು ಬಯಸುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಿಮಿತ". ಇದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಾನವನ ಜೀವನದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕಷ್ಟ. ಎಲ್ಲರ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾದವುಗಳಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದನ್ನೇ ಬಯಸದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯದನ್ನು ಬಯಸಿದರೆ ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಸಮರಸವಾಗಿ ಬಾಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಅಥವಾ ಎಲ್ಲರೂ ಬಯಸುವ ವಸ್ತುಗಳು ಗಾಳಿಯಂತೆ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿರುವುದಾದರೆ, ಆಗಲೂ ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಜನರು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೇ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿರುವುದು ಸಾಧನವಾಗಿದ್ದರೆ, ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಇಷ್ಟು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದುರ್ದೈವದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ಈ ರೀತಿಯ ಸಮರ್ಪಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಜನರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಳಬೇಕು. ವೈಮನಸ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಹೀಗೆ ಬಾಳಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಅವರವರ ಆಸೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಿತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕು. ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳ ಕಾರ್ಯ ಈ ಮಿತಿಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವುದು. ತನ್ನ ಆಸೆಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ಮಿತಿಯನ್ನು ಯಾವಾತ ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವನೋ ಅವನು ಅನೀತಿಪರನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಸುನ್ ಟ್ಸು ನೀತಿಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನಪರವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸದ್ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಟ್ಟನು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್ ಮತ್ತು ಸುನ್ ಟ್ಸು ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣದ ಆಧಾರವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನಿತ್ತರು. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದೆ, ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಮರ್ಥನೆಯುಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವಿದೆ.

೩. ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿದ್ದಾರೆ: ಯಂಗ್ ಚು (yang chu), ಲಓಜ಼ು (Lao Tzu) ಮತ್ತು ಚುವಾಂಗ್‌ಜ಼ು (chuang Tzu). ಪ್ರಾಯಶಃ ಯಾಂಗ್ ಚು ಮೆನ್‌ಸಿಯಸನ ಸಮಕಾಲಿನನಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಯಾಂಗ್ ಚು ಉಪದೇಶಗಳ ಮುಖ್ಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಎರಡು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು: "ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನಗಾಗಿ" ಮತ್ತು "ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಹಾಸೆ, ಜೀವದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ". ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದನೆಂದೂ ಪ್ರತೀತಿ ಇದೆ—"ಒಂದು ಕೂದಲನ್ನು ಕೀಳುವುದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವ ಸಂಭವವಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವನು ಸಿದ್ಧನಿಲ್ಲ" (Mencius VII a, 26). ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಗ್ರಂಥವಾದ **ಹಾನ್-ಫೈ-ಟ್ಸು** ಯಾಂಗ್ ಚು ಶಿಷ್ಯ

ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ: "ಒಂದು ಕೂದಲನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ಗಳಿಸಬಹುದಾದರು ಅದನ್ನು ಒಲ್ಲೆ" (ಅಧ್ಯಾಯ 40), ಯಾಂಗ್ ಚುವಿನ ಈ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾಂಗ್ ಚುವಿನ ಉಪದೇಶದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ಕೂದಲಿನ ತ್ಯಾಗದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಬಹುದಾದರು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮೆನ್‌ಸಿಯಸ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಯಾಂಗ್ ಟು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅವನ 'ಜೀವನದ ಆಸಕ್ತಿ' ಉಪದೇಶ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. **ಹಾನ್-ಫೈ-ಟ್ಸು** ಹೇಳಿದ ಯಾಂಗ್ ಚು ವಾಕ್ಯ, ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಮೈಮೇಲಿನ ಒಂದು ಕೂದಲನ್ನು ಕೊಟ್ಟಾದರೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಗಳಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಾಕ್ಯ "ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಹಾಸೆ" ಅನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಉಪದೇಶದ ಪ್ರಕಾರ, ಪ್ರತಿ ಮಾನವನೂ ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು ಆದರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ "ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನಗಾಗಿ" ಎಂಬುದು.

ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಾಂಗ್ ಚು ಅದರ ಮೊದಲ ಹಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡುವ ಪ್ರತಿ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಜೀವನ ರಕ್ಷಣೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಪಾಯ ಒದಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆದ್ಯ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾಂಗ್ ಚೂ ಪರಿಹಾರ "ನಿವೃತ್ತಿ". ಸಮಾಜದಿಂದ ವಿಮುಖನಾಗಿ ಗಿರಿಗಹ್ವರಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಏಕಾಂತವಾಸಿಯ ಮಾರ್ಗ ಇದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮಾನವ ಲೋಕದ ಕಷ್ಟ ಕೋಟಲೆಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಾನವ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಗುಹೋಗುಗಳು ನಾವು ಎಲ್ಲಿ ಅವಿತುಕೊಂಡರೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಹಲವು ತೊಂದರೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಷ್ಟೋವೇಳೆ "ನಿವೃತ್ತಿ" ಮಾರ್ಗ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಲ ಓ ಜು ಹೇಳಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಸಂತತ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿವೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಸಂತತ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ, ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ನಿಯಮಗಳು ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದು ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಹಂತ.

ಸಂಪ್ರದಾಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಲಾ ಓ ಜು ಕಾಂಫೂಶಿಗಿಂತಲೂ ಹಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ. ಅವನ ಹೆಸರನ್ನುಳ್ಳ **ಲ ಓ ಜು** ಅನ್ನುವ ಗ್ರಂಥ ಚೀನದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಂಥ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಗೊಳಸುತ್ತವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕಾಂಫೂಶಿಗೆ ಅನಂತರ ಸಂಕಲನ ಮಾಡಿದ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲಾ ಓ ಜು ಅನ್ನುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಾಂಫೂಶಿಗೆ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯನಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ **ಲಾ ಓ ಜು** ಗ್ರಂಥ ಆಚಿನಗ್ರಂಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಹೀಗೆನ್ನುವುದು ಲಾ ಓ ಜು ಕಾಂಫೂಶಿಗಿಂತಲೂ ವಯಸ್ಸಾದ ಸಮಕಾಲೀನನೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಲಾ ಓ ಜು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ **ಟಾಓ** ಭಾವನೆವಿದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. **ಟಾಓ** ಪದದ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು. ಆದರೆ ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಟಾಓ ಎಂದರೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವು ಜನಿಸು

ತ್ತದೆಯೋ ಅದು. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇದರಿಂದ ಜನಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಇದೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ತದನುಗುಣವಾದ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊರಸೂಸುವವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ವೃಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮೇಜಿಗೆ ಮೇಜೆಂದು ಹೆಸರು. ಆದರೆ **ಟಾಓ** ನಾಮರಹಿತವಾದದ್ದು. ಪ್ರತಿ ಪದಾರ್ಥವೂ ಇರುವಂಥದು ಎಂದು ಹೇಳುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಸತ್ ಎಂದು ಟಾಓ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. **ಟಾಓ** ವಿಷಯಕವಾದ ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ ಅನ್ನೂ **ಲಾಓಜು** ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಲಾಓಜು ಪ್ರಕಾರ, ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳು **ಟಾಓ**ದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ. ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇದ್ದ ಮೇಲೆ ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ ನಡೆಯಬೇಕು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ನಿಯಮ "ಟಾಓ ಚಲನ ಪ್ರತಿಸರ್ಗ" (ಅಧ್ಯಾಯ ೪೦) ಎಂಬುದು. ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅವುಗಳ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರೆ, ಈ ಅತಿರೇಕ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆ.

ಇದು ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮ. ಆದ್ದರಿಂದ "ವಿಪತ್ತಿನಿಂದ ಸಂಪತ್ತು, ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ವಿಪತ್ತು" (ಅಧ್ಯಾಯ ೫೮) "ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಹ್ರಸ್ವಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸು, ಅದು ವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸು, ಅದು ಹ್ರಸ್ವಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ". (ಅಧ್ಯಾಯ ೪೨) **ಲಾಓಜು**ವಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿರೋಧಭಾಸದ ಮಾತುಗಳು ತುಂಬಿವೆ. ಆದರೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ನಿಸರ್ಗ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅರಿತವನಿಗೆ ಇವು ಹೀಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಅರಿಯದ ಜನಕ್ಕೆ ಈ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. **ಲಾಓಜು**ವಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ. "ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಪಾಮರನು ಗಹಗಹಿಸಿ ನಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಗದಿದ್ದರೆ, ಅದು ಸತ್ಯವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ" (ಅ. ೪೧).

ಯಾವನು ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮವನ್ನು ಅರಿತವನೋ ಅದರಂತೆ ತನ್ನ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮವೇನೆಂದರೆ, ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವನೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ ದಾರಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಅವನು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತನಗಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದಾಗ, ಆ ಬಯಕೆಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಬ್ಬನು ಶಕ್ತಿಯುತನಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದರೆ ತಾನು ಅಶಕ್ತನೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಂಡವಾಳ ತತ್ವವನ್ನು ಪೋಷಿಸಲು ಬಯಸಿದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಸಮತಾವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಮಾನವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಬಾಳಿ ತನ್ನ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದು ಟಾಓ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಪರಿಹಾರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ. ಇರುವುದೆಂದರೆ ಮಾನವ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಪಾಯವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಚುಆಂಗ್ ಟ್ಸು (Chuang Tzu) (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೩೬೯ - ೨೮೬) ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಾರಂಭಕಾಲದ ಅತಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ. ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೆಸರಿನ **ಚು ಆಂಗ್ ಟ್ಸು** ಅನ್ನುವ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾಗ ಅವನಿಂದಲೇ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. **ಚು ಆಂಗ್ ಟ್ಸು**ವಿನ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಹೆಸರು "ಸುಖವಿಹಾರ" (The Happy Excursion") ಎಂದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸುಖವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮ

ಸ್ವರೂಪದ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಕಾಸ ಪರಿಮಿತವಾದ ಸುಖವನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲದು; ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸುಖಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿ ಪದಾರ್ಥದ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಈ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಅವಿರೋಧ ವ್ಯವಸಾಯ ಅವಶ್ಯಕ. ಟಾಓ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು **ಟೆ** ಎಂದು ಕರೆದರು. **ಟೆ ಟಾಓ**ದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. **ಚು ಆಂಗ್ ಟ್ಸು**ವಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ: ಯಾವುದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಆವಿರ್ಭವವಾದವೋ ಅದನ್ನೇ ಪಡೆದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ **ಟೇ** ಎಂದು ಹೆಸರು" (ಅ. ೧೨). ಹೀಗೆ **ಟೆ ಟಾಓ** ಇಂದ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದು. ನಮ್ಮನ್ನು ನಮ್ಮನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಇದು. ಈ **ಟೆ** ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ತಡೆ ಇಲ್ಲದೆ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಾಗ ನಾವು ಸುಖಿಗಳಾಗುತ್ತೇವೆ.

ಹೀಗೆ ಗಳಿಸಿದ ಸುಖ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸುಖ. ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸುಖ ಏಕೆ ಸಾಪೇಕ್ಷವೆಂದರೆ ಇದು ಮತ್ತೊಂದರ ಮೇಲೆ ಆಧಾರಗೊಂಡಿದೆ. ತನ್ನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅಡೆ ತಡೆ ಇಲ್ಲದೆ ವಿಕಸನಗೊಂಡಾಗ ನಾವು ಸುಖಿಗಳಾಗುತ್ತೇವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜ, ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯವ ಸಾಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳಿವೆ. ಈ ವ್ಯವಸಾಯದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಸುಖ ನಿಂತಿರುವು ದಾದರೆ, ಈ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಆಗುಗೊಳಿಸುವ ಅನೇಕ ಬಾಹ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಸುಖ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ನಮ್ಮ ಸುಖ ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಪರಿಮಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ.

ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸುಖವನ್ನು ಗಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನ, ಸಮ್ಯಕ್ ದರ್ಶನಗಳು ಅಗತ್ಯ. **ಚು ಆಂಗ್ ಟ್ಸು** ಇದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಆ ಅಧ್ಯಾಯದ ಹೆಸರು 'ವಸ್ತುಗಳ ಸಮತ್ವ' ಎಂದು, **ಚು ಆಂಗ್ ಟ್ಸು**ವಿನ ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡು ಭೂಮಿಕೆಯ ಸುಖವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ; ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡು ಭೂಮಿಕೆಯ ಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆ ಅಂದರೆ ಕೆಳಗಿನ ಭೂಮಿಕೆಯ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಮತ ಅಥವಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪರಿಮಿತವಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಏಕಪಕ್ಷೀಯ, ಆದರೂ ಅನೇಕ ಜನ ತಮ್ಮ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಏಕ ಪಕ್ಷೀಯವೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ, ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇ ಸರಿ, ಇತರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವ ಭೇಧ "ಇದು" ಮತ್ತು "ಅದು" ಅನ್ನುವ ಬೇಧಕಿಂತಲೂ ತುಂಬಾ ಬೇರೆಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಯೊಬ್ಬನೂ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು "ಇದು" ಎಂದಲೂ ಇತರವನ್ನು "ಅದು" ಎಂತಲೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ಅನ್ನುವ ಬೇಧ "ಇದು" ಮತ್ತು "ಅದು" ಅನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಉಳ್ಳುವಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡಾಗ, ಆಗಲೇ ಅರಿವಿನ ಎತ್ತರವಾದ ಮಟ್ಟದಿಂದ ಇದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದನ್ನೇ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "ಪರಮಾರ್ಥದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವನ್ನೂ ನೋಡುವುದು" ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪರಿಮಿತ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಮೀರಿದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣುವುದು ಎಂದು. ಇದೇ **ಟಾಓ. ಚು ಆಂಗ್ ಟ್ಸು** ವಿನಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಮಿತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೂಪ ಮಂಡೂಕ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಕೂಪದ ಮಂಡೂಕ ಆಕಾರದ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಿ, ಆಕಾರವೆಲ್ಲಾ ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಟಾಓ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಬೇಧಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಾಪೇಕ್ಷ, ವಸ್ತು ಬೇಧಗಳು ಹಾಗೆಯೇ. ಪದಾರ್ಥಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಬೇಧವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಸಾರ ಒಂದೇ, ಗುರಿ ಒಂದೇ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ **ಟಾಓ** ಇಂದ ಸಮಾನವಾಗಿ ಹೊರಬಂದವು. **ಟಾಓ** ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಪದಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವುಗಳು ಬಂದು ಕೂಡಿದವು ಮತ್ತು ಒಂದು ಒಂದಾಗುವುವು.

"ಅಹಂ" "ನಾಹಂ" ಎಂಬುದರ ಬೇಧವು ಸಾಪೇಕ್ಷವೇ. **ಟಾಓ** ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ "ಅಹಂ" ಮತ್ತು "ನಾಹಂ" ಒಂದು ಗೂಡಿದವು ಮತ್ತು ಒಂದಾಗತಕ್ಕವು: "ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ: "ಭೂಸ್ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ನಾನು ಒಲವಿಗೆ ಜನಿಸಿದೆವು, ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ನನ್ನೊಡನೆ ಒಂದೇ".

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಈ ವಾಕ್ಯ ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತದೆ: "ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಆದ ಮೇಲೆ, ಮಾತಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಎಲ್ಲಿದೆ?" ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಆದರೆ, ಇದನ್ನು ವಾಕ್ಕು ನಿಂದಿಸುವಂತಿಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಮಾತಿಗೆ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ತಕ್ಷಣ, ಮಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇದು ಹೊರಗಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಇದರ ಸರ್ವಸ್ವ ಐಕ್ಯತೆ ಅಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆಗ ಇದು "ಏಕಂ" ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಜ್ಞಾನಗಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಏಕಮೇವ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಅದರೊಡನೆ ತನ್ಮಯತೆ.

"ಏಕ"ದೊಡನೆ ತನ್ಮಯತೆ ಎಂದರೆ, ಟಾಓ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ, "ನಿತ್ಯ ವಿಭೂತಿ"ಯ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿ. ಈ ಅನುಭವ ಪಡೆದವನು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಬೇಧವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸ್ವ ಮತ್ತು ಪರ ಅನ್ನುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದು ಒಂದೇ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಅಖಂಡತೆ, ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ಅವನು ಜೀವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಾನವ, ಹಾಗೆಯೇ ಅವನ ಸುಖವೂ ಅಪರಿಮಿತ.

ಟಾಓ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಚು ಆಂಗ್ ಟ್ಸು ನೀಡಿರುವ ಅಂತ್ಯ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. 'ಏಕ' ದೊಡನೆ ತನ್ಮಯನಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಂತೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. **ಚು ಆಂಗ್ ಟ್ಸು**ನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ: "ವಿಶ್ವ ಎಲ್ಲದರ ಐಕ್ಯ. ಈ ಐಕ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಸೇರಿದಾಗ ಮತ್ತು ಅದರೊಡನೆ ಸಮರಸವಾಗಿ ಬೆರತಾಗ, ನಮ್ಮ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂಗಗಳು ಅಷ್ಟೊಂದು ಧೂಳು ಮತ್ತು ಕಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನನ ಮರಣಗಳು, ಅಂತ್ಯ ಆರಂಭಗಳು, ಹಗಲು ರಾತ್ರಿಗಳಂತೆ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಕದಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದ ಮೇಲೆ ಲೋಕದ ಲಾಭ ನಷ್ಟಗಳು, ಅದೃಷ್ಟ ದುರದೃಷ್ಟಗಳು ನಮ್ಮನ್ನೇನು ಮಾಡೀತು." (ಅ. ೨೦), ಹೀಗೆ ಚು ಆಂಗ್ ಟ್ಸು ಮೊದಲಿನ ಟಾಓ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದರ ಮೂಲೋತ್ಪಾದನೆ ಇಂದಲೇ ಮುಗಿಸಿಬಿಟ್ಟನು. ಇದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾರ್ಗ, ಇದು ಟಾಓ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಮತ್ತು ಕಡೆಯ ಘಟ್ಟ.

ಸರ್ವದೊಡನೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮರಸವಾಗುವ ಮಾರ್ಗ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಪರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಪರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಪರ ಜ್ಞಾನದ ಕೆಲಸ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವುದು. ಪರಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲ ಭೇದಗಳನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷವೆಂಬ ಅರಿವನ್ನು ನೀಡಿ, ಈ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗಲು ಮಾರ್ಗದರ್ಶನಮಾಡುತ್ತದೆ.

ನಾನು ಈಗತಾನೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪೂರ್ತಿಯೂ ಸಹ ವ್ಯಷ್ಟಿ ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು, ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ

ಗಳು ಬೇರೊಂದು ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಟಾಓ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಪದ್ಧತಿ ಜ್ಞಾನದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಪದ್ಧತಿ ಎಂದು ಹೆಸರಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಫೂಶ್ಯಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಪದ್ಧತಿ ಸದಾಚಾರಗಳ ಸಂಚಯ. ಸತ್ಕೃತಿಗಳ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾರ್ಥ ಕ್ರಮೇಣ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ "ಅಹಂ" ಮತ್ತು "ನಾಹಂ" ಎಂಬ ಭೇದ ಅಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಾನೆ, ಸಮರಸವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಫೂಶ್ಯಿ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡುವ ಐಕ್ಯ ಜ್ಞಾನೈಕ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಂಫೂಶ್ಯಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು "ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸಹೋದರರಂತೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸಖರಂತೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಉಸುರಿದರು. ಆದರೆ ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು "ಲೋಕವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಬಾಳುವ" ಮಾತನ್ನು ಎತ್ತಿದರು. ಕಾಂಫೂಶ್ಯಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಉತ್ಸಾಹಪೂರ್ಣ ಚೇತನರು, ಆದರೆ ಟಾಓ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞರು.

೪. ನವ್ಯ - ಕಾಂಫೂಶ್ಯಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಇದನ್ನು ಮನಗಾಣುತ್ತೇವೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಆದಿ ಕಾಂಫೂಶ್ಯಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿತು, ಆದರೆ ಆದಿ ಟಾಓ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ವಿಶ್ವದೊಡನೆ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಒತ್ತಿಹೇಳಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲನೆದು ಎರಡನೇದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಮೆ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಅನಂತರ ಬಂದ ಹನ್ನೊಂದು ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಂಫೂಶ್ಯಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು, ಅಂದರೆ ನಾವು ನವ್ಯ ಕಾಂಫೂಶ್ಯಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆದಿರುವವರು, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಒಂದು ಕಡೆ ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ, ಆದಿ ಕಾಂಫೂಶ್ಯಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸಿ ಆದಿ ಟಾಓ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕ ಘೋಷಣೆ ನೀಡಿದರು.

ನವ್ಯ-ಕಾಂಫೂಶ್ಯಿ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಶಾಖೆಗಳಿವೆ. ಸುದೈವದಿಂದ, ಈ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳ ಚೆಂಗ್ ಆಚಾರ್ಯರು ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಸಹೋದರರಿಂದ ಆರಂಭವಾದವು. ಕಿರಿಯ ಸಹೋದರ ಚೆಂಗ್ ಇ (೧೦೩೩ – ೧೧೦೭) ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಚು ಸ್ಷಿ (Chu Hsi) (೧೧೩೦ – ೧೨೦೦) ಪೂರ್ತಿಮಾಡಿದನು. ಇದಕ್ಕೆ ಚೆಂಗ್-ಚು ಶಾಖೆ ಅಥವಾ **ಲಿ ಸ್ಷು ಯಿ** (ನಿಯಮಗಳ ಶಾಖೆ) ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂತು. ಹಿರಿಯ ಸಹೋದರ ಲು ಚಿ ಯು ಯುವಾನ್ (Li Chiu - yuan) (೧೧೩೯ – ೧೧೯೩) ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಶಾಖೆಯನ್ನು ವಾಂಗ್ ಯಾಂಗ್-ಮಿಂಗ್ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದವನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸಿದನು. ಇವನ ಕಾಲ ೧೪೭೨ – ೧೫೨೯. ಈ ಶಾಖೆಗೆ ಲು ವಾಂಗ್ ಶಾಖೆ ಅಥವಾ **ಸ್ಷಿನ್ ಸ್ಷು ಯಿ** (ಮಾನಸಿಕ ಶಾಖೆ) ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಇಬ್ಬರು ಚೆಂಗ್ ಆಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚು ಸ್ಷಿ ಮತ್ತು ಲು ಚಿಯು–ಯುವಾನ್ ಇಂದಿಗೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದರು. ಈ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳ ವಿವಾದದ ವಿಷಯ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮಗಳು ಮಾನಸಿಕ ಶಾಸನಗಳೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಈ ವಿಷಯ. ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದಕ್ಕೂ ಕಾಂಟಿನ ಭಾವನಿಷ್ಠವಾದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವಿವಾದ ಇದು. ಇದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ. ಇದು ಬಗೆ ಹರಿದರೆ, ಹೆಚ್ಚು ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಾಮಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥ ಹೀಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಾಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ. ಆ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಆ ನಾಮದಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ ಜಾತಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದು ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ಭಾವನಾವಾದಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಚೆಂಗ್ ಇ ಮತ್ತು ಚು ಸ್ಷಿ ಇದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು.

ಪ್ಲೇಟೋ ಯಾವುದನ್ನು ಭಾವನೆಗಳು (Ideas) ಎಂದು ಕರೆದನೋ ಅಥವಾ ಆರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಆಕಾರಗಳು (Forms) ಎಂದು ಕರೆದನೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಚೆಂಗ್‌ಯಿ ಮತ್ತು ಚು ಸ್ಷಿ ನಿಯಮಗಳೆಂದು (Principles) ಕರೆದರು. ಪ್ಲೇಟೋ ಮತ್ತು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಅವರಿಗೆ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ವಿಶೇಷ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಇದ್ದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಇದ್ದರೆ, ತದನುಗುಣವಾದ ವಸ್ತು ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು **ಲಿ** ಎಂದು ಕರೆದರು. **ಲಿ** ಎಂದರೆ ನಿಯಮ.

ಜೆಂಗ್ ಇ ಮತ್ತು ಚು ಸ್ಷಿ ಅವರಿಗೆ ನಿಯಮಗಳು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಇದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮಾನವ ಚಿತ್ತದ ಮೇಲೆ ಆಧಾರವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲು ಚಿಯು-ಯುವಾನ್ ಮತ್ತು ವಾಂಗ್ ಪಾ ಜೆನ್ ಅವರಿಗೆ "ಮನಸ್ಸು **ಲಿ**". ಮಾನವ ಚಿತ್ತ ವಿಶ್ವಚಿತ್ತದ ಆವಿರ್ಭಾವ. ಈ ವಿಶ್ವಚಿತ್ತ ನಿಸರ್ಗ ನಿಯಮಗಳ ನಿಯಂತಾ.

ವಾಂಗ್ ಯಾಂಗ್ - ಮಿಂಗ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ, ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ತ ಸಮಷ್ಟಿಚಿತ್ತದ ಆವಿಷ್ಕಾರ. ಈ ಆವಿಷ್ಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ "ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ". ವಾಂಗ್ ಯಂಗ್ - ಮಿಂಗಿಗೆ "ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ" ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಸಾಧು ಯಾವದು ಅಸಾಧು ಎಂದು ಅರಿಯಬಲ್ಲೆವು. ಇದು ಸಾಧ್ಯ ಏತಕ್ಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮನಿಯಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಗಳೂ ಚಿತ್ತ ಭೂಮಿಯ ನಿಯಮಗಳು. ತನ್ನ "ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ"ದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಒಬ್ಬ ಅನುಸರಿಸುವುದಾದರೆ, ಅವನು ಸಹಜವಾಗಿ ಅವನ ನಡೆನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜನರನ್ನೂ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಮೈತ್ರಿಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಹೀಗೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಐಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ಐಕ್ಯಭಾವವನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥದಿಂದ ಮಾನವ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಎರಡು ಶಾಖೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಭೇದಗಳಿದ್ದರೂ, ಇವೆರಡೂ ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದವು. ಇದು ಮಾನವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಾಲಿನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದುದು. ಮೆನ್‌ಸಿಯಸಿಗಿಂತಲೂ ಇನ್ನೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಇದು. ಮಾನವ ನಿಯಮಗಳ ಅಥವಾ ಚಿತ್ತದ ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನ ಪಡೆದರೆ, ಅದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತಿಶಯವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ, ನವ್ಯ ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಜ್ಞಾನಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಆದರ್ಶ ಮಾನವ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇತರ ಜನರಿಗಿಂತಲೂ ಅತಿಶಯವಾದದ್ದನ್ನು ಮತ್ತಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಚರ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವನಿಯಮಗಳ ಪ್ರತಿರೂಪವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವನಿಗೂ ಇತರರಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇವನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂಬುದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಇವನು ಮಾಡುವದರಲೆಲ್ಲಾ ಯಾವ ಅಂತರಂಗ ಜ್ಯೋತಿ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ ಅನ್ನುವುದರಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಇವನು ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಇದೆ, ಆದರೆ ನೀತಿಗಿಂತಲೂ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಪರಮಾರ್ಥ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಅಥವಾ ಹೀಗೆನ್ನಬಹುದು; ಅವನ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ವಿಶ್ವಜ್ಞಾನದ ಸಲುವಾಗಿ ಅವನ ಕೃತಿಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೀತಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ನೀತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲೀಗ ಚೀನಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸಾರಭೂತವಾದ ಆವಿಷ್ಕಾರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಇದರ ಬಹಿರಂಗ ರಹಸ್ಯ. ಚೀನಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಬದುಕನ್ನು ನಿಸರ್ಗಸಿದ್ಧವಾದದನ್ನಾಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿನಿತ್ಯದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ತರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನವ್ಯ - ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧಿಸಿತು. ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದಿಂದ ಈ ನವ್ಯ ಕಾಂಫೂಕ್ಷಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಚೀನಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದದ್ದು ಉಚಿತವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಭಾವನೆಗಳ ಪ್ರವೇಶ ಹೊಸ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿಸುವ ವರೆಗೂ ನಡೆಯಿತು. ಆದರೆ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಒದಗಿದಾಗ ಹೊಸ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜ.

ಇಂದು ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕ್ರಾಂತಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ದೀರ್ಘ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಕ್ರಾಂತಿಯೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರಾತನವಾದುದರ ಮುನ್ನೋಟ. ಹೊಸದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದುದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಚೀನಾ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಚೀನಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹ ಸಂಭವಿಸುವುದು ನಿಶ್ಚಯ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೩

ಚೀಣರ ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯರ ಪ್ರಭಾವ

೧

ಭಾರತದೊಡನೆ ಚೀಣೆಯ ಪ್ರಥಮ (ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ) ಸಂಪರ್ಕವು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಸ್ವರೂಪಶಾಸ್ತ್ರ (Cosmology)ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಪ್ರಾಯಂಶಃ ಪೂರ್ವ ತುರಂಕ ಸ್ಥಾನದ ನಾಡಾಡಿ ಜನಗಳ (Nomadic) ಮೂಲಕ ಚೀಣೆಯ ಒಳಹೊಕ್ಕವು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಪೋಮತೀಯರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ರಾಜನ್ಯ ಲಿಯುಂಗಾನ್ (ಹುಯನಾರ್ತ್ಸು) ಎಂಬಾತನು – ಈ ವಿಶ್ವವು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಪರ್ವತದ ಸುತ್ತ ಬಳಸಿ ಒಂಬತ್ತು ಖಂಡಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ, ಆ ಪರ್ವತದ ಮೇಲೆ ದೇವಲೋಕಗಳು ಅಳವಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವು ವೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವ ಒಂದು ವಿಶ್ವಸ್ವರೂಪ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅದೇ ಮೊದಲು ಚೀಣರ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ತಂದನು. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ವಸ್ವರೂಪ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಾಳಿ ಬೌದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಿತು.

ಚೀಣಾವು ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ಅದೇ ನಾಡಾಡಿ ಜನಗಳ ಮೂಲಕ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಒಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಒಂದು ಶತಮಾನದೊಳಗೆ ಈ ಮತವು ಪುರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದುದೆಂದು ರಾಜಾಧಿಕೃತವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಬೌದ್ಧಪಂಡಿತರು (ಭಾರತದಿಂದ) ಕ್ರಿ. ಶ. ಒಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಚೀಣಾಕ್ಕೆ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಬರಲಾರಂಭಿಸಿ ದರು. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚುರುಕಾಗುತ್ತ ಬಂದವು. ಆದರೆ ಹಾಣ (Han) ರಾಜವಂಶದ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಆದ್ಯಂತದಲ್ಲೂ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೫–೨೨೦) ಬೌದ್ಧ ಪಂಡಿತರನೇಕರು ಚೀಣೆಗೆ ಬಂದು, ಚೀಣರಿಗಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿ, ಅಧಿಕಸಂಖ್ಯೆಯ ಗ್ರಂಥ ಗಳನ್ನು ಚೀಣಾಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ್ದರೂ, ಬೌದ್ಧಮತವು (ತನ್ನ ವ್ಯಾಪನೆಗಾಗಿ), ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ದೇಶೀಯ ಮತಗಳೊಡನೆ ಬಹುಕಷ್ಟದಿಂದ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ರಾಜಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗೌರವವನ್ನೂ ಶ್ರೀಮಂತ ಕುಲದವರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ವನ್ನೂ ಪಡೆದಿದ್ದ ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ (Confucius) (ಕವುಂಗ್‌ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ) ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೌದ್ಧ ಮತವನ್ನು ಅನಾಗರಿಕ ಮತವೆಂದು ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಚೀಣರು, ಗ್ರೀಕರಂತೆ, ಪರದೇಶೀಯರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಅನಾಗರಿಕರೆಂದು ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು; ಭಾರತೀಯರೂ ಈ ಭಾವನೆಗೆ ಹೊರಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಹಾಣವಂಶದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್‌ಫ್ಯೂಕ್ಷಿಯಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ಒಂದು ಮತಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ (Religion) ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದರೂ ಅದರ ಮತಧರ್ಮ ಲಕ್ಷಣವು ಬೌದ್ಧಮತದವರಷ್ಟು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ತಯೌ (Taoism) ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮತಧರ್ಮವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ದುರ್ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಬೌದ್ಧಮತವು ದೇಶೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತ ಕೆಲವು ಅಧಿಕ ಅನುಕೂಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು.

ಬೌದ್ಧಮತವು (ಕವುಂಗ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನ) **ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್** ಮತಕ್ಕಿಂತ (ಮತಧರ್ಮ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ) ಅಧಿಕ ಸಂಪನ್ನವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ **ತಯೌ** ಮತಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕ ಗಹನವಾದ

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ ಅದು ಬಹುಬೇಗನೆ ಚೀಣರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿತು. ಚೀಣರ ವಿದ್ಯಾವಂತವೃಂದವೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪರವಾಗಿ ವಾದಿಸಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಹಾಣ ಆಡಳಿತದ ಅಂತ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೭೦ – ೨೨೫)ರಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಮೌ-ತಸು (Mou - tseu)ಯು ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳನ್ನು ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯಸ್ ಮತ್ತು ಲಯಸೌತಸಿ(Lao - tsue)ಯವರ ಉಪದೇಶಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ಬೌದ್ಧಮತದ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದನು. ಆತನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವನು:—"ಕವುಂಗ್ ತತ್ತ್ವದ ಪಂಚಶಾಸ್ತ್ರಗಳು (ಜ್ಞಾನಾಹಾರ ಸೇವನೆಯು) ಪಂಚವಿಧ ರುಚಿಗಳೆನ್ನಿಸಿದರೆ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪಂಚವಿಧ ಧಾನ್ಯಗಳಂತಿರುವುವು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾನು ಕೇಳಿದಂದಿನಿಂದ ಇಳಿಬಿದ್ದಿರುವ ಮೇಘಗಳ ಮಧ್ಯೆ ದೇದೀಪ್ಯಮಾನವಾದ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ನೋಡಿದಂತೆಯೂ, ಕತ್ತಲೆಯೊಳಗೆ ಉರಿಯುವ ಪಂಜಿನೊಡನೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಂತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬಿಯಾಗಿ ಜೀವಿಸುವುದು, ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸಕಲ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸ್ವಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ವಾರ್ತಮಾನಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಆಸಕ್ತನಾಗಿರುವುದು,—ಈ ಬಗೆಯ ವರ್ತನೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ ಉಪಾಧೇಯವಾಗಿಯೂ ಉತ್ತಮ ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ ತ್ಯಾಜ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುವು. ಸಾಧು ಸಂತರಾದರೋ ಮಹತ್ತರವಾದ ಪಾರಮಿತ ಮಾರ್ಗ (ಬೌದ್ಧಮತ)ವನ್ನು ಅವಲಂಭಿಸುವರು. ಅದು ಆಕಾಶದಂತೆ ಗಹನವಾದುದು, ಸಮುದ್ರದಂತೆ ಅಗಾಧವಾದುದು."

ಮೌ – ತಸಿಯಂಥವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಚೀಣಾದ ವಿದ್ಯಾವಂತರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಫಲಕಾರಿಯಾದವು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಚೀಣಾಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಬೌದ್ಧರೂ, ಅವರ ಚೀಣಾ ಶಿಷ್ಯರೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪರಿಶುದ್ಧ ಜೀವನ ರೀತಿಯು ಈ ನೂತನ ಮತಕ್ಕೆ ಚೀಣರನ್ನು (ಮತ್ತಷ್ಟು) ಆಕರ್ಷಿಸದೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಚೀಣದ ಪರದೇಶೀಯ ರಾಜವಂಶದವರ ಪೋಷಣೆಯು ಸಹ ಈ ಹೊಸಧರ್ಮದ ಉತ್ಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಕ್ರಿ. ಶ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ವೈ (Wei) ಎಂಬ ರಾಜವಂಶವು ಪರದೇಶೀಯದಾಗಿತ್ತು. ಈ ವಂಶದವರು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಹಾ ಪೋಷಕರಾಗಿದ್ದರು; ಬೌದ್ಧಕಲೆಯ ಉದಾತ್ತ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಾರಂಭವೆಲ್ಲವೂ ಅವರಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ರಾಜವಂಶದ ಪ್ರಥಮ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರ ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿದನು. ಆತನು ಕ್ರಿ. ಶ. ೩೩೫ರಲ್ಲಿ ಘೋಷಿಸಿದ ಧರ್ಮಸಹಿಷ್ಣುತಾ ಶಾಸನವು (Edict of toleration) ಈ ರೀತಿಯಿತ್ತು:—

"ಬುದ್ಧನು ಪರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆರಾಧಿಸಲ್ಪಡುವ ಒಬ್ಬ ದೇವತೆ. ಆತನು ಚೀಣಾ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ಚೀಣಾ ಜನರಿಂದಲೂ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಷ್ಟು ಯೋಗ್ಯನಲ್ಲದಿರ ಬಹುದು, ಆದರೆ ಗಡಿನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನಾದ ನಾನು ಚೀಣಿಗೆ ರಾಜನಾಗುವ ಸೌಭಾಗ್ಯ ವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದೇನೆ. ಮತಸಂಬಂಧವಾದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನ ಜನರ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧನು ಪರದೇಶೀಯ ದೇವನಾದುದರಿಂದ, (ಹಾಗೆಯೇ ಪರದೇಶೀಯ ನಾದ) ನಾನು ಆತನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಸರಿ. (ಚೀಣರು) ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಹಳೆಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನೇ ಈಗಲೂ ಅನುಷ್ಠಿಸುತ್ತ ಬರುವುದು ಶೋಚನೀಯ. ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಆದ ವಸ್ತುವೊಂದು ಈಗ ದೊರೆತಿರುವಾಗ (ಚೀಣಾ) ಜನರು ಪ್ರಾಚೀನ ರಾಜ ವಂಶಗಳ ಕಾಲದ ಆಚಾರಗಳಿಗೇ ಇನ್ನೂ ಏಕೆ ಕಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು? ನನ್ನ ಜನರನ್ನು ಅನಾಗರಿಕ ರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದ್ದರೆ ಅವರು ಬುದ್ಧನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೂ

ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದಕ್ಕೂ ನಾನು ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇನೆ."

ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಸುಮಾರು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಬೌದ್ಧಮತವು ಚೀಣಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಛ್ರಾಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿತು. ಭಾರತದಿಂದ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಭಾರತೀಯ ಗುರುಗಳು ಈ ಧರ್ಮಜ್ಯೋತಿಯು ಆರದೆ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಕ್ರಿ. ಶ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಮುಂದೆ ಚೀಣಾ ಭಿಕ್ಷುಗಳೇ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಹೋಗಲಾರಂಭಿಸಿ ಭಾರತೀಯ ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಚೀಣೆಯ ಪಂಡಿತರು ಭಾರತೀಯ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಅಪಾರವಾದ ಬೌದ್ಧಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಚೀಣರು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೇ ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತು. ಕೆಲವು ಅನುವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮಹತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗುಣವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಚೀಣಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದಾತ್ತ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದವು.

ಚೀಣರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವು ಮಹತ್ತರವಾಗಿದ್ದಿತು. ಚೀಣಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖಂಡರಾದ (Leader of the chinese Intellectual Renaissance) ಡಾಕ್ಟರ್ ಹೂ. ಷ್ಹಿಯವರು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿರುವರು: "ಚೀಣಾ ಭಾರತವನ್ನು ಎದುರೆದುರಿಗೆ ಸಂಧಿಸಿದಾಗ ಭಾರತೀಯ ಜನತೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಾಶಕ್ತಿಗಳ ಅಪಾರ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ವಿಸ್ಮಯಗೊಂಡು ವಿವಶವಾಗಿ ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟಿತವಾಗಿ, ಕಣ್ಣು ಕೋರೈಸಿ ಮೂಕಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಚೀಣಾವು ತನ್ನ ಪರಾಜಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು. ಮತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಿತವಾಯಿತು.

೨

ಚೀಣರ ಜ್ಞಾನಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭಾವವು ಚೀಣರ ಆಲೋಚನಾ ಮಾರ್ಗಗಳೊಡನೆ ತಾನು ಸಮೀಕರಣವಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕನು ವಿಖ್ಯಾತ **ಕುಮಾರ** ಜೀವನ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ, ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದ **ಸೆಂಗ್ - ಚಯೋ** (Seng-chao) ಎಂಬಾತನು. ಅಪೂರ್ವ ಪ್ರತಿಭಾಸಂಪನ್ನನಾದ **ಕುಮಾರ** ಜೀವನು ಪೂರ್ವ ತುರುಕಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ, ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ಕ್ರಿ. ಶ. ೪೦೧ರಲ್ಲಿ ಚೀಣಾದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದನು. ಆತನು ಚೀಣಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ. ಶ. ೪೧೩ರಲ್ಲಿ ತಾನು ಸಾಯುವವರೆಗೂ ಕೆಲಸಮಾಡಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಚೀಣಾ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದನು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅದ್ಯಾಪಿ ಚೀಣಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದಾತ್ತ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆತನು ಬೌದ್ಧ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ – ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ತಾನೇ ಚೀಣೆಗೆ ಮೊದಲು ತಂದ **ನಾಗಾರ್ಜುನ** ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯೂ, ಪ್ರಗಾಢ ಪಾಂಡಿತ್ಯವೂ ಉಳ್ಳ ವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿದ್ದನು. **ನಾಗಾರ್ಜುನ** ದರ್ಶನಕ್ಕೂ **ಲಯೌತಸಿ** (Lao - tseu) ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಆತನು ಗಮನಿಸದೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ **ನಾಗಾರ್ಜುನ** ದರ್ಶನವನ್ನು **ಲಯೌತಸಿ** ದರ್ಶನದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲು ಆತನು ವಿರೋಧಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆತನೇ **ತಯೌ.ತಹೆ.ಕಿಂಗ್** (Tao - te - King) (ಸದ್ಧರ್ಮ, ವಾ

ಸನ್ಮಾರ್ಗಸೂತ್ರ) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಂತೆ ಪ್ರತೀತಿ ಇದೆ; ಅದು ಈಗ ಖಿಲವಾಗಿದೆ. ಅದು ಪ್ರಾಯಶಃ **ತಯೌ** ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿರಬೇಕು. ಆತನ ಶಿಷ್ಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚೀಣಾ ಪಂಡಿತರಿದ್ದರು. **ಸೆಂಗ್ - ಚಯೋ** (Seng-chao) ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು. ಆತನು ಪ್ರಾಯಶಃ ತನ್ನ ಗುರುವಿನ ಆಜ್ಞೆಯ ಮೇರೆಗೆ **ನಾಗಾರ್ಜುನ** ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೇ ಅದನ್ನು **ತಯೌ** ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಡನೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರಬೇಕು.

ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅವಿಕಾರ ತತ್ತ್ವವಾದ **"ಭೂತ - ತಥತೆ"**ಗೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ **"ಉತ್ಪಾದ - ನಿರೋಧ"**ಕ್ಕೂ, 'ಶಾಶ್ವತಭಾವ'ಕ್ಕೂ 'ವಿಕಾರ'ಕ್ಕೂ ಮತ್ತು **ನಿರ್ವಾಣ**ಕ್ಕೂ **ಪುನರ್ಜನ್ಮ** (ಸಂಸಾರ)ಕ್ಕೂ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವಭಾವವನ್ನು (ವಿರೋಧವನ್ನು) ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತು. **ಇವು ತಯೌ** ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶೂನ್ಯಾಶೂನ್ಯ, ಪರಾಪರ, ಭಾವಾಭಾವ ಸದಸತ್ತು (Yer-Wei and Wu-Wei). ಇವುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸರಿಸುಮಾರು ಹೋಲುತ್ತಿತ್ತು. ಪರಾಪರ ಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ **ಸೆಂಗ್ - ಚಯೋ** ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವನು: "ಹಿಂದಿದ್ದ (ಭೂತಕಾಲದ) ವಸ್ತುಗಳು ಇಂದಿನ (ವರ್ತಮಾನದ) ವರೆಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ 'ಪರತ್ವ'ವೆಂದು ಬಹುಮಂದಿಯ ಭಾವನೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಅವರು **"ಷರತ್ವ"**ವಿದೆ; **"ಅಕ್ಷರತ್ವ"**ವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಹಿಂದಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳು ವರ್ತಮಾನದ (ಈಗಿನ) ವರೆಗೆ ಬಾರದೆಂಬುದೇ **"ಅಕ್ಷರತ್ವ"**ವಿರುವುದು; **"ಕ್ಷರತ್ವ"**ವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವೆನು. ಭೂತಕಾಲದ ವಸ್ತುಗಳು ವರ್ತಮಾನದವರೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ **"ಕ್ಷರತ್ವ"**ವಿರುವುದಲ್ಲದೆ **"ಅಕ್ಷರತ್ವ"**ವಿಲ್ಲ; ಭೂತಕಾಲದ ವಸ್ತುಗಳು ಅಳಿಸಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ **"ಅಕ್ಷರತ್ವ"**ವಿರುವುದಲ್ಲದೆ **"ಕ್ಷರತ್ವ"**ವಿಲ್ಲ. ಇದು **ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆ**ಯಲ್ಲಿ ಉದಹರಿಸಿರುವ "ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ದೀಪ" ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲಾ ದೀಪವು ಉರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ರಾತ್ರಿಯ ಮೊದಲು ಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದ ದೀಪವು ರಾತ್ರಿಯ ಮಧ್ಯೆ ಅಥವಾ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ದೀಪವಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದೇ ದೀಪ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಅದೇ ದೀಪವಲ್ಲ; ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ಅದು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದು. ಸತ್ಯಕೃತ್ವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸೆಂಗ್ - ಚಯೋ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿರುವನು: "ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಯಾವುದು ತಮ್ಮನ್ನು ಕಿಂಚಿತ್ತಾಗಿರದಂತೆ (ಸದ್ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲದಂತೆ) ಮಾಡುವುದೋ ಅದನ್ನು (ಆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು) ಪಡೆದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಶೂನ್ಯ (ಅಸದ್ವಸ್ತು)ಗಳಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಾಡುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಲಕ್ಷಣವಿರುವುದರಿಂದಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವೇನೆಂದರೆ ಅವು ಕಿಂಚಿತ್ತಾಗಿ ಆಪಾತತಃ ಕಂಡರೂ ವಸ್ತುತಃ ಅಸತ್ತೇ. ಎರಡನೆಯ ಲಕ್ಷಣವಿರುವುದರಿಂದಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವೇನೆಂದರೆ ಅವು ಆಪಾತತಃ ಅಸತ್ತಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವಾದವು **(ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ) ಸೆಂಗ್ - ಚಯೋ**ವಿನ ಸಮನ್ವಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲೆಗಲ್ಲು. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಈ ಕಾರಣವಿಧಾನದ ಪರಿಣಾಮ. ಕಾರ್ಯವೇನೋ ಒಂದು ನೂತನ ವಸ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಒಂದು ಕಾರಣವಿಶೇಷದ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ.

ಸೆಂಗ್ ಚಯೋ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು. ಅಂದರೆ ಪರಜ್ಞಾನರೂಪ **ಪ್ರಜ್ಞಾ** ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವನು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಷಯವುಂಟು. ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವುಂಟು. ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ಗುಣವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥ

ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗಿರುವ ಪಕ್ಷ **"ಪ್ರಜ್ಞೆಯು"** ಪರಮ ತತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಹೇಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗುತ್ತದೆ? ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸೆಂಗ್ - ಚಯೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಶೂನ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ (ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು) ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದರೂ ಶೂನ್ಯವಾಗಿರುವ (ಅಂದರೆ ತಾನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳ ಗುರುತು ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಯಾವ ವಿಕಾರವನ್ನೂ ಅಥವಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಹೊಂದದ) ಒಂದು ಕನ್ನಡಿಗೆ ಆತನು ಅದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿರುತ್ತಾನೆ". ಆದಕಾರಣ ಆತನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವು "ಎಲ್ಲ ಅವಶ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳುದಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನ ವಲ್ಲ". ಇದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವು ಸಂವೃತಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ. "ಇದು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಹೊರಗಿದ್ದರೂ ಆ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನ ಆತ್ಮವು ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದು ಸರ್ವದಾ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವುದು....ಆದುದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವಾಗ ಜ್ಞಾನಿಯು (ಬೋಧಿಸತ್ವನು) ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನು ಒಂದು ಕ್ಷಣವೂ ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಕಾರವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಸಿ ನೋಡುವಾಗ ಆತನು ನಿರ್ಗುಣ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಯಾಗಿರುವು ದಿಲ್ಲ.........ಹೀಗೆ ಆತನು ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಐಹಿಕ ಪ್ರಯೋಜನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಅಭಾವ **ವು - ವೈ** (wu - wei) ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತನಾಗಿರುವನು.

ಈ ಪರಮಾರ್ಥ-ಸಂವೃತಿ ಸತ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಸಾಲವಾಗಿ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ತಯೌ ಮತ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಚೀಣರೇ ಕೊಟ್ಟ ತತ್ವಾಂಶವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದು ಚೀಣಾದ ತತ್ವಜ್ಞರಿಗೆ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಸೆಂಗ್ - ಚಯೋವನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಪಂಡಿತನೆಂಬುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಾಗಿ ಚೀಣಾ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೆಂದು ಗೌರವಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಚೀಣಾ ತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗೆ ಹೇಗೆ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ಮುಂದೆ ಆದ ಚೀಣರ ತತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆತನು ತನ್ನ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದನು. ತದನಂತರ ಚೀಣರು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಮತವು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಂತಿತು. ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪರದೇಶಿಯತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಮುಂದಿನ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತೊಡಕಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಚೀಣರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಮತ್ತು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ ನವೀನ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಮತ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿವಿಧ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ಚೀಣರು ಒಂದು ಸುಲಭವಾದ, ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಒಂದು ಲಘುತರವಾದ ಕೆಲವು ಮಾತು ಗಳಲ್ಲೇ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದರು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬೌದ್ಧಾ ಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಿತರಾದ ಚೀಣಾ ಭಿಕ್ಷುಕರು ಬೌದ್ಧಾಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕಠಿಣ ಜೀವನಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಇತರರು ಸುಲಭ ದಾರಿ ಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದರು.

೩

ಸೆಂಗ್ - ಚಯೋವಿನ ಒಬ್ಬ ಸಮಕಾಲಿಕ ಹುಯಿ-ಯುಯಾನ್‌ನನು ಕುಮಾರಜೀವನ ಶಿಷ್ಯನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆತನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕೆಲ

ಮತಧರ್ಮ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದನು. ಆತನು ಸೆಂಗ್ - ಚಯೋಪಂತೆ, ಕವುಂಗ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ (Confucian) ಮತ್ತು ತಯೌ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉದಾತ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ (Classics) ನಿಷ್ಣಾತನಾಗಿದ್ದು, ತಯೌ ದರ್ಶನ ವ್ಯಾಸಂಗಿಯಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ **ಧ್ಯಾನ** ನಿರೂಪಣ ಭಾಗವು ಆತನನ್ನು ವಿಶೇಷ ಆಕರ್ಷಿಸಿತು. ಆತನು ಉ - ಷ್ನ್ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅನೇಕ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದನು. ಅವರು ಕ್ರಮೇಣ ಒಂದು ಹೊಸ ಪಂಥವನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಲು - ಷ್ನ್ ಪಂಥವೆಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. **ಪರಿಶುದ್ಧ ದೇಶ ಮಾರ್ಗ** (Pure Land School) (ಅಥವಾ ಪುಂಡರೀಕ ದರ್ಶನ)ವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಈ ಪಂಥವು **ಅಮಿತಾಭೋ**ಪಾಸನೆಯನ್ನು ಚೀಣಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸಿತು. ಇದೊಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಈಶ್ವರವಾದ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆರಾಧ್ಯನು **ಅಮಿತಾಭ** ಮತ್ತು ಪರಮೋದ್ದೇಶ, ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಅಮಿತಾಭನ ಪರಮಾನಂದ ಲೋಕ,—ಅಮಿತ ತೇಜಸ್ಸು, ಅಮಿತಾನಂದ, ದೀರ್ಘಾಯಸ್ಸು(ಅಮಿತಾಯಸ್ಸು)ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕ್ಷೇತ್ರ (ಪ್ರಾಪ್ತಿ) ಶ್ರದ್ಧಾ ಧ್ಯಾನಗಳೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಭೋಗಭೂಮಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಬಲ್ಲವು. ಹುಯಿ-ಯುಯಾನನೇ ಧ್ಯಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ರೀತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವನು: "ಬೋಧಿಚರ್ಯೆಯ, (ಶೀಲ, ಧ್ಯಾನ, ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂಬ) ಮೂರು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುವು. **ಪ್ರಜ್ಞೆ**ಯಿಲ್ಲದೆ ಧ್ಯಾನವು ತನ್ನ ಕಾಷ್ಠಾವಸ್ಥೆಯಾದ ಶಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದದು. ಧ್ಯಾನವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ತನ್ನ **ಪಾರಮಿತಾ**ವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದದು. ಈ ಮಹಾಮತವು ಪ್ರಾಚ್ಯ ದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವಾದಂದಿನಿಂದ ಈ ಧ್ಯಾನದ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳು ಎಷ್ಟು ಸ್ವಲ್ಪ ತಿಳಿದಿದೆಯೆಂದರೆ, ಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಭದ್ರವಾದ ತಳಹದಿಯಿಲ್ಲದೆ, ಮೇಲಿನ ಪೂರ್ತಿ ಕಟ್ಟಡವೇ ಕುಸಿದು ಬೀಳುವ ಅಪಾಯಕ್ಕೆ ಈಡಾದಂತಾಗಿದೆ. ಈ ದುಃಸ್ಥಿತಿಗಾಗಿ ನಾನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಾದಿಸುತ್ತೇನೆ."

ಹುಯಿ - ಯೌಯುಯಾನನ ಮತ್ತು ಕುಮಾರಜೀವನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ತಯೌಷೆಂಗನು **ಧ್ಯಾನ** ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ, ಚೀಣರು ಬದುಕು ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಮಹತ್ತಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ **ಧ್ಯಾನಯಾನಕ್ಕೆ** (Dhyana School of Buddhism) ಭದ್ರವಾದ ತಳಪಾಯವನ್ನು ಹಾಕಿದನು. ಈ ಶಾಖೆಯು ಚೀಣಾದಲ್ಲಿ 'ಚಾನ್' ಎಂದೂ ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ 'ಜೆನ್' ಎಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪದಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ **"ಧ್ಯಾನ"**, ಪ್ರಾಕೃತ **"ಝಾನ"**ಗಳ ರೂಪಾಂತರ. ಎಲ್ಲ ಯೋಗಿಗಳಂತೆ ತಯೌ - ಷೆಂಗನು ಮತಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ (Scriptures) ಯಾವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡುವುದನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸಿದನು. ತತ್ತ್ವಾನುಭವಕ್ಕೆ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಉಪಕಾರಿಯಲ್ಲ. ಅವು ಒಂದು ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ—ಅಷ್ಟೇ. ಆದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಲುಪಕಾರಿ. ಆತನು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿರುವನು: "ಸಂಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಸಂಕೇತವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಬೋಧೆಗಾಗಿ: ಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಭಾವವು ವಿಶದವಾದ ಮೇಲೆ ಅದು ತ್ಯಾಜ್ಯ. ಶಬ್ದಗಳು ಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಬೇಕು. ಭಾವಗಳೆಲ್ಲ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದನಂತರ ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಅಡಗಿಸಬೇಕು. ಬೌದ್ಧಮತ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪೂರ್ವದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಗೊಂಡಂದಿನಿಂದ ಅನುವಾದಕರು ಅನೇಕ ಅಡಚಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜನರು ನಿರ್ಜೀವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವವರು ಅತಿವಿರಳ. ಮೀನನ್ನು ಹಿಡಿದ ಮೇಲೆ ಮೀನು ಹಿಡಿಯುವ ಬಲೆಯನ್ನು ಬಿಸಾಡುವವರೇ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು".

ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವೆಂದು ಚೀಣಾದ ಪಂಡಿತರಿಂದ ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಪರದೇಶೀಯ ಮತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೆಂದು ಅವರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮುಖ್ಯ ಎರಡು ತತ್ವಗಳಿಗೆ ತಯೋ-ಷೆಂಗನು ಜವಾಬ್ದಾರನಾಗಿದ್ದನು. ಪ್ರತಿಭಟನ ರೂಪವಾಗಲಿ, ಆಗದಿರಲಿ, ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ಚೀಣರು ಯೋಚಿಸುವ ಹೊಸರೀತಿಯೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುವು. ಈ ತತ್ವಗಳೇನೂ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಇವನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಮೂಲಗ್ರಂಥ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವವರು ಚೀಣರು. ತಯೋ-ಷೆಂಗನು ರೂಪುಕೊಟ್ಟ ಎರಡು ತತ್ವಗಳಾವುವೆಂದರೆ: ೧) ಸತ್ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಫಲ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ೨) ಅನಿ ರೀಕ್ಷಿತ ಸಮ್ಯಕ್‌ಬೋಧ. ಸೌಶೀಲ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಫಲ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ತಯೋ-ಷೆಂಗನು ಹೇಳು ವುದು ಔಪಾಧಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ಆತನು ಮುಕ್ತರಾದವರನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವನು. ಮುಕ್ತನು ಲೋಕಾನ್ತರ್ಗತನು; ಆದರೆ ಆತನು ಲೋಕಾತೀತನೂ ಹೌದು. ಪ್ರತಿಫಲ ಪ್ರತೀಕಾರಗಳು ಔಪಾದಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ವಾದುವು. ಆದರೆ 'ಉತ್ಪಾದ-ನಿರೋಧ'ವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಿಗೆ ಅಥವಾ 'ಪ್ರತೀತ್ಯ-ಸಮುತ್ಪಾದ' (ಕಾರ್ಯಕಾರಣ) ಶೃಂಖಲೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿದವನಿಗೆ ಅವು ಇಲ್ಲವು. ಈ ವಾದವು ಬೌದ್ಧರ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಉಪಸಿದ್ಧಾಂತ. **"ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ಬೋಧ"**ದಿಂದ ಬುದ್ಧತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂಬ ವಾದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಈ 'ಸಮ್ಯಕ್ ಸಂಬೋಧಿ'ಯು ಬರುವಾಗ ಒಂದು ಕ್ರಮಂ ಹಿಡಿದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ವಾಗಿ, ಹಠಾತ್ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೆ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವಾದವು ಸಮ್ಯಕ್ ಬೋಧೆಗೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಶೀಲ ಸದಾಚಾರಾದಿಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮ್ಯಕ್ ಸಂಬೋಧೆಯು ಬರುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿಯೇ ಬರುವುದೆನ್ನುವುದು. ಚೀಣಾದಲ್ಲಿ ಆದ ಈ ವಾದದ ಮುಂದಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಜೀವನದ ನಿಜಸ್ವರೂಪ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತಪ್ಪು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ತಂದಿತು. ಆದರೆ, ತಯೋ-ಷೆಂಗನ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಆತನು ಭಾರತೀಯರ ಜೀವನಸ್ವರೂಪ ವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಧ್ವಜವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನ ಜೊತೆಯ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥ-ಸಂವೃತಿ ಸತ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗ ದಿರಲು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆತನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನದ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನು.

ತಯೋ-ಷೆಂಗಿನ ವಾದಗಳು ಆಗಿನ ಬೌದ್ಧಪಂಡಿತರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದರೂ ಆತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಒಂದು (ಹೊಸ) ಪಂಥವನ್ನು ಒಡನೆ ರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುವು ದಿಲ್ಲ. ಧ್ಯಾನಯಾನಕ್ಕನುರೂಪವಾದ ಬೇರೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಮೂಡಿದುದು ಒಬ್ಬ ಭಾರತೀಯ ಯೋಗಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ. ಆತನ ಅವ್ಯಕ್ತ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಅನೇಕ ದಂತಕಥೆ ಗಳಿದ್ದರೂ ಆತನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಗ ಜೀವಂತನಾಗಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆತನೇ ಕ್ರಿ. ಶ. ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಚೀಣಾ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬೋಧಿಧರ್ಮನು. ಆತನು ಚೀಣೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ. ಶ. ೪೮೬ರಿಂದ ೫೩೬ರವರೆಗೆ ಇದ್ದನು. ಆತನ ಬಹುತರ ಸಮಕಾಲಿಕ, ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ. ಶ. ೫೩೪ರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ, ವರದಿಯು ಈತನು ಲೋ-ಯಾಂಗ್(Lo - yang) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ ಯಾಂಗ್-ನಿಂಗ್-ಸ್ಸೆ ಎಂಬ ಮಂದಿರ (ವಿಹಾರ)ದಲ್ಲಿದ್ದನೆಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಚೀಣಾದಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಧರ್ಮನು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹಳೆಯ ಮಾರ್ಗ ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂತೆಯೇ ಇದ್ದುವು. ಆತನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಧ್ಯಾನಾಭ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಮತ್ತ

ಧರ್ಮ (Religious) ಮಾರ್ಗವೆಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದನು. ಆತನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ನಾಗಾರ್ಜುನ ದರ್ಶನದ ಹೊಸ ವಿವರಣವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆತನ ಮತದಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲು ಬುದ್ಧತ್ವವು ಇದ್ದೇ ಇರುವುದು. ಸಮ್ಯಕ್ ಸಂಬೋಧಿಯೆಂದರೆ ಈ ಬುದ್ಧತ್ವದ ಆವಿರ್ಭಾವ. ಮತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ವಿನಯಾನುಷ್ಠಾನ (Practice of monastic rules), ಮತ್ತು ಮತದ ಬಾಹ್ಯಾಂಶಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ, ಇವುಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ನಿಂದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪರಮಾರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಸಹಕಾರಿ – ಧ್ಯಾನವೊಂದೇ, ಒಳದೃಷ್ಟಿ ಮಾತ್ರ; ಹೊರದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಆತನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವನು: "ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಹೃದಯವು ಎಲ್ಲ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಂಸರ್ಗ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹೃದಯವೇ ಬುದ್ಧ, ಹೃದಯದ ಹೊರಗೆ ಬುದ್ಧನಿಲ್ಲ. 'ಪ್ರಜ್ಞಾ' ನಿರ್ವಾಣಗಳೂ ಹೃದಯದಲ್ಲಿವೆ. ಹೃದಯ ವಸ್ತುವಿನ ಹೊರಗಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕ. ಹೃದಯದ ಹೊರಗಿರುವುದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು (ಮೊಲ ಕೊಂಬಿನಂತೆ) ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತಾದುದನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದಂತೆ. ಹೃದಯವೇ ಬುದ್ಧ. ಬುದ್ಧನೇ ಹೃದಯ. ಹೃದಯದ ಹೊರಗೆ ಬುದ್ಧನಿರುವನೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಹುಚ್ಚುತನ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಒಳಕ್ಕೆ, ತಿರುಗಿಸುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯ. ಆತನು ತನ್ನ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಆತ್ಮ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅನನ್ಯ ಮನಸ್ಕನಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಬುದ್ಧತ್ವವನ್ನು ನಿರಂತರ ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು". ಆತನ ದರ್ಶನವು ಮತ್ತೆ ಇದೇ ರೀತಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲೂ ಬುದ್ಧತ್ವವಿರುವಾಗ, ಹೃದಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗೆ ಬುದ್ಧನಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವನೊಬ್ಬನನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುವ ಅಥವಾ ಆರಾಧಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನೇ ಹೃದಯವಾದುದರಿಂದ. ಹೃದಯವೇ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ನಿಜ ಆತ್ಮನು. ಸತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದು ಅಥವಾ ಮತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ತಪಶ್ಚರಣೆ, ಸ್ತೋತ್ರ, ಯಾಚನೆ. ಆರಾಧನೆ ಮೊದಲಾದುವಾವುವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನು ತನ್ನ ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ಬುದ್ಧನನ್ನು ಕಂಡರೆ, ಅದೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ತರುವುದು. ಅದೇ **ನಿರ್ವಾಣ**ವಾಗುವುದು. ಆಗ ತಾನು ಮಾಡುವ ಕೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದು - ಕೆಟ್ಟದು, ಪುಣ್ಯ - ಪಾಪ, ಎಂಬುದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲ ಪಂಡಿತರು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಿರುವುದೆಂದು ತೋರಿಸಲಿಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುತಃ **ಬುದ್ಧ**ನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ **ಬ್ರಹ್ಮ** ಅಥವಾ **ಆತ್ಮ**ನನ್ನು ಯೋಜಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನವೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ. ಅದರಂತೆಯೇ, ನಾಗಾರ್ಜುನನ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಅನುವಾದವೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬೋಧಿಧರ್ಮನು ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಿಂದ ಚೀಣಾಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದರೂ ಆತನು ಮಾಯಾವಾದವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಕರ್ತನಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದನು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದವರು ಬೌದ್ಧರಾದ ಸೌತ್ರಾಂತಿರು ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು.

ಬೋಧಿಧರ್ಮನಿಗೂ. ವೂ (Wu) ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೂ ನಡೆದುದಾಗಿ ವರದಿಯಾದ ಸಂಭಾಷಣೆಯಿಂದ ಬೋಧಿಧರ್ಮನು ಆತನಿಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ. ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಆತನನ್ನು ಹೀಗೆ ಕೇಳಿದನು: "ನಾನು ಸಿಂಹಾಸನವನ್ನು ಏರಿದಂದಿನಿಂದ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಮಂದಿರ (ವಿಹಾರ)ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ: ಪವಿತ್ರ ಮತಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು

ಬರೆಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಹೊಸ ಬಿಕ್ಷುಗಳು ಬೌದ್ಧ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿ ನಾನೆಷ್ಟು ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿರಬಹುದು? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ:—"ಏನೂ ಇಲ್ಲ". ಚಕ್ರವರ್ತಿ:—"ಅದೇತಕ್ಕೆ?" ಬೋಧಿಧರ್ಮ:—"ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಃ ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲದ ಅಸಮಗ್ರ ಕಾರಣದ ಕೇವಲ ಅಲ್ಪಕಾರ್ಯ. ಇದು ಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವ ಛಾಯೆ; ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ." ಚಕ್ರವರ್ತಿ:—"ಹಾಗಾದರೆ ನಿಜವಾದ ಪುಣ್ಯವಾವುದು?" ಬೋಧಿಧರ್ಮ:—"ಪರಿಶುದ್ಧತೆ-ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಗಾಢತೆ-ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು; ಶಮ-ಶೂನ್ಯತೆಗಳಿಂದ ಸುತ್ತುಗಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಧ್ಯಾನಮಗ್ನನಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಧದ ಪುಣ್ಯವು ಲೌಕಿಕ ಉಪಾಯಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸದು." ಚಕ್ರವರ್ತಿ:—"ಪವಿತ್ರ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುದಾವುದು?" ಬೋಧಿಧರ್ಮ:—"ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ, ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಯಾವದನ್ನೂ ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ." ಚಕ್ರವರ್ತಿ:—"ಈ ರೀತಿ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಿರುವನಾರು?" ಬೋಧಿಧರ್ಮ:—"ನಾನರಿಯೆ."

ಬೋಧಿಧರ್ಮನ ಉಪದೇಶಗಳು ಚೀಣೆಯಲ್ಲಿ **ಧ್ಯಾನಯಾನವು** ರೂಢಮೂಲವಾಗಲು ಸಹಾಯವಾದವು. ಈ (ತತ್ವಪ್ರಸರಣ) ಚಳುವಳಿಯು ಹಿಂದೆಯೇ ತಯ-ಷೆಂಗನಿಂದ ಆರಂಭವಾದರೂ ಬೋಧಿಧರ್ಮನ ಚೀಣಾ ಬೇಟಿ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶನ ಸಮರ್ಥನೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಿದ್ದ ಅಧಿಕಾರ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಅನಂತರ ಬಂದ **ಧ್ಯಾನ** (ಯಾನ) ಗುರುಗಳೆಲ್ಲ ಬೋಧಿಧರ್ಮನಿಂದ ತಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಯನ್ನು ಗುರ್ತಿಸುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಈ ಶಾಖೆಯು ಚೀಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ, ನಂತರ ಜಪಾನಿನಲ್ಲೂ ವಿಜಯಗಳಿಸಿತು. ಮುಂದಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇದರಿಂದ ಅನೇಕ ಪಕ್ಷಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿದ್ದವು. ಧ್ಯಾನದರ್ಶನದ ಭಾವಾಭಾವಾಂಶಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಇವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಪಕ್ಷದ ಪ್ರಕಾರ ಪರಮಾರ್ಥವು ಸರ್ವಶೂನ್ಯ, ಯಾವ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲದ್ದು (ನಿರ್ಗುಣ) ಮತ್ತು ಇಂಥದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಸಾಧ್ಯ (ಅನಿರ್ವಚನೀಯ). ಚಿತ್ತವೂ, ಬುದ್ಧಿಭಾವವೂ, ಈ ಶೂನ್ಯವೇ ಈ ವಾದವನ್ನು, "ಚಿತ್ತವಲ್ಲ, ಬುದ್ಧನಲ್ಲ"ವೆಂಬ ವಾದವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷದಂತೆ, ಈ ಶೂನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಚಿತ್ತ; ಚಿತ್ತವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದದು. 'ಪ್ರಜ್ಞಾ' ಅಥವಾ **ನಿರ್ವಾಣ**ವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಚಿತ್ತವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತವೇ ನಿಜಸ್ವರೂಪ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಭಾವ. ಈ ವಾದವನ್ನೇ "ಚಿತ್ತವಾಗಿರುವುದು-ಬುದ್ಧನಾಗಿರುವುದು" ಎಂಬ ವಾದವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಿಚಾರಣಾಸರಣಿಯು ಕೇವಲ ಚೀಣರದ್ದಲ್ಲ. ಇವು 'ಶೂನ್ಯವಾದ'-'ವಿಜ್ಞಾನವಾದ'ಗಳೆಂದು ಮೂರ್ತಿಗೊಂಡಿರುವ ಮಹಾಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎರಡು ಹಳೆಯ ಅಂಶಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಸ್ಥಾನ ಮರೆಯಲ್ಪಟ್ಟು ಈ ವಾದವು ವಸ್ತುತಃ ಚೀಣರದೆಂದೂ, ಪರದೇಶೀಯ ಮತದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯಿಲ್ಲದವರಿಂದಲೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಮತ್ತು ಚೀಣರೇ ಮಾಡಿರುವ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ನಿಜ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು.

೪

ಧ್ಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೌದ್ಧ ಶುಷ್ಕ ತಾರ್ಕಿಕ (Buddhist School act) ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದುದರಿಂದ ಚೀಣಾ ಬೌದ್ಧರ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಹೆಚ್ಚು

ಗೊಂದಲವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿತು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಿಕ್ಷು ಭಿಕ್ಷುಣಿಯರು ಚೀಣದಲ್ಲಿದ್ದರು. ಮುಖ್ಯ ಬೌದ್ಧ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲವಾದ ಬೌದ್ಧವಿಹಾರಗಳು ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟವು. ಚೀಣಾ ಮತ್ತು ಭಾರತ ಪಂಡಿತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಅನುವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೊರಬಿತ್ತು. ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವು "ಬುದ್ಧನ ಸ್ವಂತ ವಚನಗಳಿಂದಲೇ ಕೂಡಿತ್ತು". ಇಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಗುರುಗಳ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಚೀಣಾಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವು. ಆದರೆ ಈ ಪವಿತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಧ್ಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತಾನುಯಾಯಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆ ಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆಗ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಮತಾಚರಣೆಗಳನ್ನು, ಅಂದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನ, ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ವಿನಯ, ಧರ್ಮ, ಪರಿಪಾಲನೆ, ಬುದ್ಧನ ಮತ್ತು ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆ, ಬುದ್ಧನ ಸ್ತುತಿ, ಭಿಕ್ಷವೃತ್ತಿ, ಇವೇ ಮೊದಲಾದು ವನ್ನು ನಿರರ್ಥಕವಾದುವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ, ದಿನೇ ದಿನೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೊಂದು ಅವರಲ್ಲಿತ್ತು.

ಕ್ರಿ. ಶ. ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ, ಚೀಣಾದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಪ್ರಾಜ್ಞರಲ್ಲೊಬ್ಬನ ಈ ಗೊಂದಲದಿಂದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ವಾದಗಳನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲೆತ್ನಿಸಿದನು. ಈತನೇ ಕ್ರಿ. ಶ. ೫೩೮ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ **ಚಿ-ಕಯಿ** (Chi-K'ai). ಈತನು **ಧ್ಯಾನ** ಸಿದ್ಧಾಂತಾನುಯಾಯಿ. ಮತ್ತು ಬೋಧಿಧರ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆತನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತನಾಗಿರಬೇಕು. ಈತನು ತಿಯನ್-ತಯಿ (T'ien-t'ai) ['ದಿವ್ಯಸ್ಥಾನ'. ವಾ 'ದಿವ್ಯಭೂಮಿ'] ಎಂಬಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬುದ್ಧ ವಿಹಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಇದರಿಂದ ಈತನ ಮತಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. **ಚಿ-ಕಯಿಯು** ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಡಿಗಿರುವ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೊರಗೆಡವಿದನು. ಅದನ್ನು ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೪೦ರಲ್ಲಿ ಅವಸಾನ ಹೊಂದಿದ ಆತನ ಶಿಷ್ಯ **ತು-ಷುಣ್** (Tu-Shun) ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದನು. **ಚಿ-ಕಯಿಯು** ಧ್ಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತಾನುಯಾಯಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಇತರ ಗುರುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಈತನು ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ಗಳಲ್ಲೂ ಬುದ್ಧತ್ವವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದನು. ಆದರೆ ಆ ಬುದ್ಧತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಮಾತ್ರ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವುದೆಂದು ಆತನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದನು. ಆದುದ ರಿಂದ ಸದುಪದೇಶವೂ, ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಮಾಡಿ, ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಆವಶ್ಯಕ. ಇದೇ **ಚಿ-ಕಯಿಯ** ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲೆಗಲ್ಲು. ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗಾಢ ವ್ಯಾಸಂಗವು, ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಪಾತತಃ ವೈವಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಗಳಿದ್ದರೂ, ವಸ್ತುತಃ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶವಿರುವು ದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆತನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನೇಕ; ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಪರಮೋದ್ದೇಶ ಒಂದೇ; ಅದು ದುಃಖದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದಿ, ಸತ್ಯ ನಿಶ್ರೇಯಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಪಡೆವುದೇ ಯಾವ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಆ ಉದ್ದೇಶವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ **ಚಿ-ಕಯಿಯು** (ಬೌದ್ಧ) ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಿಂಗಡಿಸಲು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದನು. ಆತನು ಹೊರಗೆಡವಿದ ಈ ದರ್ಶನವು ಎಷ್ಟು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಚೀಣಾದ ಮತ್ತು ದೂರ ಪ್ರಾಚ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ದೇಶಗಳ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು; ಇದು ನಮ್ಮವರೆಗೂ ಬರುವಂತಾಯಿತು. ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿ, ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಚೀಣಾದ ಪ್ರತಿಭೆಯು ಮಾಡಿದ ನಿಜವಾದ ಸಹಾಯ.

ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಡಗಿರುವ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿ **ಚಿ-ಕಯಿಯು,** ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ವಿಂಗಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದನು. ಬುದ್ಧನು ಕಾರ್ಯೋದ್ಯುಕ್ತನಾಗಿದ್ದ ಕಾಲವನ್ನು ಐದಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿ ಆತನ ಭವಿಷ್ಯ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಅದರಂತೆ ವಿಂಗಡಿಸಿದನು. ಮೊದಲ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡುದು **ಅವತಂಸಕ ಸೂತ್ರ.** ಬುದ್ಧನು ಬೋಧಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದೊಡನೆ ಬೋಧಿವೃಕ್ಷದ ಕೆಳಗೆ, ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಬೆರಗಾಗಿ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ದಿನಗಳನ್ನು ಕಳೆದನು. ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸಲು ಬಂದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆತನು ಉಪದೇಶವಿತ್ತನು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಉದಾತ್ತ ತತ್ವಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಸಮಯದ ಉಪದೇಶಗಳೇ **ಅವತಂಸಕ ಸೂತ್ರ**ದಲ್ಲಡಗಿವೆ. ಇದೇ **ಮಹಾಯಾನ.** ದ್ವಿತೀಯ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನು ಬೋಧಿ ವೃಕ್ಷದ ಕೆಳಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಧರ್ಮೋಪದೇಶ ಮಾಡಲು ಉಪದೇಶಿಯಾಗಿ ಹೊರಟೊಡನೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಆತನ ಉಪದೇಶಗಳು ಬೌದ್ಧಾಗಮ (**ಸೂತ್ರಪಿಟಕ**)ಗಳಲ್ಲಡಗಿವೆ. ಇವು ಶುದ್ಧ **ಹೀನಾಯಾನಕ್ಕೆ** ಸೇರಿದವು ಮತ್ತೆ ಇವು ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಭವವಿಲ್ಲದ ಹೊಸ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾತ್ತ ತತ್ವಗಳಿಲ್ಲ. ಇದು ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ ಕಾಲ ನಡೆಯಿತು.

ಮೂರನೆಯ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಮತಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಪ್ರವರ್ತಿಸಿದನು. ಈ ಸಮಯದ ಉಪದೇಶಗಳು ವಾದ ಪ್ರತಿವಾದ ರೂಪವಾಗಿ **ವೈಪುಲ್ಯ** ಸೂತ್ರದಲ್ಲಡಗಿವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವು **ಮಹಾಯಾನ ಹೀನಯಾನ**ಗಳೆರಡರ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾಲದ ಅವಧಿ ಎಂಟು ವರ್ಷ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯದರ್ಶನ ಪಕ್ಷದವರ ಖಂಡನೆಗಳು ಅತಿ ಕಟುವಾಗಿ, ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯವರ್ಗಕ್ಕೆ ಗಹನವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ವಿಶದ ಪಡಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಕಾಲದ ಉಪದೇಶಗಳು ಶುದ್ಧ **ಮಹಾಯಾನ** ಗ್ರಂಥವಾದ **ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ**ದಲ್ಲಡಗಿವೆ. ಇದರ ಕಾಲ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ವರ್ಷ.

ಐದನೆಯ ಕಾಲಾವಧಿಯು, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಏರಿದ ಕಾಲ. ಆಗ ಪ್ರತಿಕಕ್ಷಿಗಳೆಲ್ಲರ ಬಾಯಿಯು ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟು, ಬೌದ್ಧಮತವು ಭದ್ರವಾದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಸಮಯದ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳು ಬೋಧಿಸತ್ವನ ಮಾರ್ಗ ನಿರೂಪಣದಲ್ಲಿ (ಬೋಧಿಚರ್ಯೆ) ಮತ್ತು ಬುದ್ಧತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಯಾವ ರೀತಿಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ಕಾಲದ ಉಪದೇಶಗಳು **ಮಹಾಯಾನ** ಗ್ರಂಥಗಳಾದ **ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಣ್ಡರೀಕ, ನಿರ್ವಾಣಸೂತ್ರ,** ಇವೇ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಡಗಿವೆ. ಈ ಕಾಲದ ಅವಧಿಯು ಬುದ್ಧನು ನಿರ್ವಾಣ ಹೊಂದುವವರೆಗಾದ ಎಂಟು ವರ್ಷಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಚಿ-ಕಯಿಯ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕಾಲಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬಂದಿದ್ದವು; ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಘನತೆಯಿಲ್ಲದವುಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಅಂತಸ್ತಿನ ಜನರ ಮತಾಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಉಪದೇಶ ಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿರೋಧಗಳು ಮೇಲೆ ಮೇಲೆ (ಆಪಾತತಃ) ತೋರುವುವು (ತಾತ್ವಿಕವಲ್ಲ). ಅವುಗಳು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೆಣಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ (ನಿಜವಾದ) ವಿರೋಧವೇ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಗುರುಗಳು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ **ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ** ಸೇರಿದವರು

(ಹೀಗೆ ಕಾಣುವ) ವಿರೋಧಗಳಿಗೆ ತೇಲಿಸಿ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಲು, ಬುದ್ಧನ ಕೆಲ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರು. ತಮ್ಮ ವಿವರಣಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದದ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಅವರು **ಮಹಾಯಾನ** ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉದಾತ್ತ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನರಿಯಲಾರದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಅವು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದುವೆಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಈ ಭಾವವು ಅತಿ ಹೊಸದಾಗಿರದಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಒಂದು ದರ್ಶನವನ್ನಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕಾರ್ಯವು ಚಿ-ಕಯಿಗೆ ಸೇರಿತು. ಚಿ-ಕಯಿಯು **ಅವತಂಸಕ ಸೂತ್ರ**ವನ್ನು ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ಲಾಘನೀಯ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದನು. ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ತನ್ನ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿವರಣಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡನು. ಆದರೆ, ಆತನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಭಾರತೀಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅಂಧಾನುಕರಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಬುದ್ಧನ ಯಾವ ಉಪದೇಶಾಂಶದಲ್ಲೂ ಅವಿಶ್ವಾಸ ತೋರಿಸದಂತಿದ್ದು ಒಂದು ಹೊಸ ಸಮೀಕರಣ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತವು ಚಿತ್ತದ ಮೂರು ಶಕ್ತಿಗಳ [ವಿಜ್ಞಾನ (Intelligence), ವೇದನಾ (Feeling), ಸಂಸ್ಕಾರ (Will)], ವಿಚಾರಪರವಾಗಿತ್ತು. ವಿಜ್ಞಾನವು (Intelligence) ಜೀವನದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯವಾಗುವುದು. ವೇದನೆಯು (Feeling) ಪರಮೋದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ದೃಢವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಸಂಸ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಸಂಕಲ್ಪವು (Will) ಆ ಪರಮೋದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರಿಸುವುದು. ಬುದ್ಧನು ಒಬ್ಬ ಅಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಚಿ-ಕಯಿಯು ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನು ಆ (ಚಿತ್ತ) ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ, **ಪ್ರಜ್ಞೆ** ಅಥವಾ ಸಮ್ಯಕ್ ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಕ್ತಿ. ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಈ ಬುದ್ಧಭಾವ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವನು. ಈ ಬುದ್ಧಭಾವವೇ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ **ವಿಶ್ವಸತ್.** (Universal reality) ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲೂ ಈ ವಿಶ್ವಸತ್ತಿನ ಅಂಶವಿರುವುದು. ಅದು (ಸತ್) ಸತ್ಯ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಂಬ ಮೂರು ವಿಧ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯ, ಎಲೆಗಳ ಹಸರು, ಪುಷ್ಪಗಳ ನಾನಾ ಬಣ್ಣಗಳು, ಪಕ್ಷಿಗಳ ಇಂಪಾದ ಗಾನ, ಇವೇ ಮೊದಲಾದುವು ಆ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಸತ್ತೆಯ, ಬುದ್ಧಭಾವದ ಆವಿರ್ಭಾವಗಳು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ, ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಈ ಬುದ್ಧಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಬೋಧಿಸಿ ಹೊರಗಾಣುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಬುದ್ಧನು ಈ ಪ್ರಬೋಧನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಯಶೀಲನಾದನು. ಅದೇ ಸಮ್ಯಕ್ ಸಂಬೋಧಿ (Enlightenment). ಚಿ-ಕಯಿಯು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ: ಅವೆರಡೂ ಆ ಒಂದೇ ಸತ್ತೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವನು. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆತನು ಧ್ಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತನ್ಮೂಲಕ ನಾಗಾರ್ಜುನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವನು. ಆದರೆ ಆತನು 'ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ಸಂಬೋಧಿ' (Sudden Enlightenment) ವಾದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಚಿ-ಕಯಿಯು ಬೌದ್ಧರ ಶಾಶ್ವತ ಹೇತುವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲ; ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಕಾರ್ಯವೂ ಮತ್ತಿತರ ಕಾರ್ಯಗಳ ಕಾರಣ. ಈ ಬಗೆಯ ಸರಣಿಯು ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವುದು. ಈ ವಿಶ್ವದ ಸತ್ವವು ಸತ್ಯ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದ ಲೋಕದ ನಶ್ವರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಸದೃಶವಾದ ಶಾಶ್ವತ ಸಮುದ್ರದ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಕ್ಷಣಮಾತ್ರವಿರುವ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಅಲೆಗಳು. ಅವು ನೀರ

ವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಕ್ಷಣಿಕ ವಿಷಯಂಗಳು. ಅವು ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನಾಗಲಿ ನ್ಯೂನತೆಯನ್ನಾಗಲಿ ತರುವುದಿಲ್ಲ.

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು, ಕ್ಷಣಿಕ, ಕ್ಷರ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂಬುದು (Existence) ಕರ್ಮದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವ ಕ್ಷಣಿಕ ಸಂತಾನ. ಆದಕಾರಣ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಆತ್ಮನೆಂಬ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಆತನ ದೇಹವು ಪೃಥಿವಿ (ಮಣ್ಣು), ಅಪ್ಪು (ನೀರು) ತೇಜ (ಬೆಂಕಿ,ಪ್ರಾ,ಶಾಖ), ವಾಯು (ಗಾಳಿ) ಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭೂತ (ಧಾತು) (elements) ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಈ ಧಾತುಗಳು ಜನನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಮರಣವಾದಾಗ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಚಿ-ಕಯಿಯು, ಉಪಾದಾನಕಾರಣ (material cause) (yuan-yin), ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ (efficient cause) (yin-yuan) ಎಂಬೆರಡು ವಿಧ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಬೀಜಗಳು ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಬಿತ್ತನೆ ಬೆಳವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣಭೂತವಾದುವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ.

ಪರಮತತ್ವಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಚಿ-ಕಯಿಯು **ಮಾಧ್ಯಮಿಕ** ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪರಮವಸ್ತುವು (Ultimate Reality) ಈ ಅಶಾಶ್ವತ, ಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಪಂಚವಲ್ಲ. ಇದು ದೃಶ್ಯಸ್ತೋಮದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳದಂತಿದೆ. ಮಿಥ್ಯಾಜಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದೊಂದೇ ಶಾಶ್ವತವಸ್ತು, ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಜವಾದ ಸತ್ವ. ಅನಂತಾಕಾರಗಳೊಳಗಿರುವ ತಿರುಳು ಈ ವಿಶ್ವ ವಸ್ತುವಿಗೆ (Universal Reality), ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ವಿನಾಶವಿಲ್ಲ, ವೃದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ–ಹ್ರಾಸವಿಲ್ಲ, ಆದಿಯಿಲ್ಲ–ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆದಿ-ಅಂತ್ಯಗಳೂ, ವೃದ್ಧಿ-ಹ್ರಾಸಗಳೂ, ಉತ್ಪತ್ತಿ-ವಿನಾಶಗಳೂ ಉಂಟು. ಇದು ಕೊನೆಗಾಣುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿನಾಶದಿಂದಲ್ಲ; ಬೇರೊಂದು ಹೊಸ ಕ್ಷಣಿಕ ಸಂತಾನವನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಈ ವಿಶ್ವ ವಸ್ತುವು ಏಕ, ಪರಮಾರ್ಥ, ಅನಂತ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಮತ್ತು ಅಸದೃಶ. ಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಪಂಚವು, ಸಾಪೇಕ್ಷಿಕ, ವಿಭಿನ್ನ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ, ಸಾನ್ತ (Finite) ಪರತಂತ್ರ ಮತ್ತು ವಿಚಿತ್ರರೂಪ.

ಚಿ-ಕಯಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಕ್ಷಣಿಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೂ ಅದರ ಅಲೆಗಳಿಗೂ ಇರುವಂತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಆಗಲೇ ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿರುವಂತೆ **ನಿರ್ವಾಣ ಸಂಸಾರ**ಗಳಿಗೂ ಇರುವುದು. ಅಸ್ತಿತ್ವ (being) ಬುದ್ಧತ್ವಗಳ ಸ್ಥಿರಾವಸ್ಥೆಯೇ ನಿರ್ವಾಣ. ಅವುಗಳ ಅಧ್ರುವಾವಸ್ಥೆಯೇ ಸಂಸಾರ. ಸ್ಥಿರವಾದ ನಿರ್ವಾಣವೆಂಬ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಸ್ಥಿರ (ಕ್ಷಣಿಕ) ತರಂಗಗಳು.

ಬೌದ್ಧ ಮತಾವಲಂಬಿಗೆ, ಟಿಯನ್-ತಯಿ (ದಿವ್ಯಭೂಮಿ) (Tien-Tai) ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಂಬಬೇಕಾದ ತತ್ವಗಳು ಮೂರು: (೧) ವಿಶ್ವಸತ್ತೆಯು (Cosmic Reality) ಎಲ್ಲ ದೇಶ ಕಾಲಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು; ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲ, ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಂತ, (Infinite). (೨) ಹೇತು ಪ್ರತ್ಯಯಂಗಳ ಬಲದಿಂದ ಈ ವಿಶ್ವಸತ್ತೆಯು ಈ ಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. (೩) ಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಪಂಚವೂ ವಿಶ್ವಸತ್ತೆಯೊಳಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದೂ (ವಿಶ್ವಸತ್ತೆ) ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾದುದು. ವೈವಿಧ್ಯವೂ (diversity) ಅಖಂಡ ವಸ್ತುವೇ (Unity). ಅಖಂಡ ವಸ್ತುವು ಹೇತು ಪ್ರತ್ಯಯಂಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವಿವಿಧವಾಗುವುದು.

ಇದೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಚಿ-ಕಯಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ವಸ್ತುತಃ ಇದು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಅನುವಾದ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ತಂದುದು ಈತನ ಸ್ವಂತ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈತನ

ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಈತನ ಅನಂತರವೂ ಮಹತ್ತಾದ ವಿಜಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿತು. ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಮತ ಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವು ಹೆಚ್ಚಿದುದರಿಂದಾಗುವ ಅಸಂಗತ ಮತ್ತು ಅಸಮಂಜಸ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಬಹು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಈತನು ಚೀಣರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟನು. ಅದು ಈತನ ಕಾಲವಾದ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಚೀಣಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರಿಗೆ, ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಚೀಣೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಂದು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮನ್ವಯಮಾಡಲು ವಿಶೇಷ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

೫

ಸೆಂಗ್-ಚಯೋ, ಹುಯಿ-ಯುಯಾನ್, ಚಿ-ಕಯಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಬೌದ್ಧತತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ವಿಶೇಷ ಶ್ರಮ ಪಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಹಿಯುಯಾನ್‌ತ್ಸಂಗ್ (Hiuan - tsang), ತಯೋ-ಸಿಯುಯಾನ್ ಮೊದಲಾ ದವರಂಥ ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧ ಶುಷ್ಕ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು (Buddhist Scholasticism of India) ತಮ್ಮ ದೇಶದವರ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಲು ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಕೆಲವು ಭಾರತೀಯ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಚೀಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ತರುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಯಶೀಲರಾದರು. ಈ ದರ್ಶನಗಳು ಚೀಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಈಗಲೂ ಚೀಣ ಮತ್ತು ಜಪಾನ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವವು.

ಯೋಗಾಚಾರ – ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಹಿಯುಯಾನ್ ತ್ಸಂಗನೇ ಜವಾಬ್ದಾರನು. ಆತನು ಆ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದನು ಮತ್ತು ಆ ದರ್ಶನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಕಾರರಲ್ಲಿ ವಿಖ್ಯಾತರಾದವರಲ್ಲೊಬ್ಬನಾದ ನಲಂದಾ ಪಂಡಿತ **ಶಾಲಭದ್ರನಲ್ಲಿ** ಆ ದರ್ಶನವನ್ನು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದನು. ಆತನು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಮೂಲಗ್ರಂಥ ಗಳನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ವಿವರಣವೊಂದನ್ನು ಚೀಣಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಆ ಪಕ್ಷದ ಒಂಭತ್ತು ಗುರುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟು ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು. ಆತನಿಗೆ ಆ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಆತನ ಗ್ರಂಥವಲ್ಲದೆ, ಅತನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಕುಯಿ-ಕೆಯಿ (Kui - Ki) ಗ್ರಂಥಗಳೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಚೀಣಾದಲ್ಲಿ ಫಾ-ಹಸಿಯುಂಗ್ **(ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ)** (Fa - hsiang)ವೆಂದು, ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ ಹೆಸ್ಸೊ (Hesso) ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಧರ್ಮಗಳ ನಿಜರೂಪ ವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದರ ದರ್ಶನವು ನಿರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ **ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ**ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದು ಬೌದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ, ವಿಜ್ಞಾನ (Consciousness) ವೆಂಬುದೊಂದೇ ಸತ್ಯ. ಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಪಂಚವು (World of Phenomena) ಇದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ (Projection). ಈ **ವಿಜ್ಞಾನ**ವನ್ನು ವಿಭಜನೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಜ್ಞರು ಆಲಯ **ವಿಜ್ಞಾನ**ವೇ ಮೇಲಾದ **ವಿಜ್ಞಾನ**ವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವರು. ಈ ಆಲಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಗೂ ಬೀಜಭೂತವಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಗೂಢ ಪ್ರಜ್ಞೆ (Sub - consciousness). ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿತ; ಮಿಥ್ಯೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ. ಹಿಯುಯನತ್ಸಾಂಗನಾದ ಮೇಲೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಧಾನ ಆಚಾರ್ಯನು, ಆತನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಕುಯಿ-ಕಿ (Kui - Ki). ಈತನನ್ನು ಚೀಣಾ ಮತ್ತು ಜಪಾನ್

ದೇಶದವರು ಈ ದರ್ಶನದ ಮುಖ್ಯ ವಿವರಣಕಾರನೆಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಶುಷ್ಕ ತರ್ಕ ಲಕ್ಷಣ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ (Scholastic type), ಇದೊಂದೇ ಈ ವರೆಗೆ ಚೀಣಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವುದು.

ಚೀಣಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಬೌದ್ಧ ಪಕ್ಷದ ಆರಂಭವೂ ಹಿಯುುಯನ ತ್ಸಾಂಗಿನಿಂದಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ, ಕಿಯು-ಷಿ (Kiu-She) (**ಕೋಶ**) ಪಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. **ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ**ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ **ವಸುಬಂಧುವಿನ ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ**ವೆಂಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ದಾರ್ಶನಿಕ ಗ್ರಂಥ ದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. **ವಸುಬಂಧು**ವು ತನ್ನ ನವೀನ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದನು. ಈ **ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ**ವು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದದ ಏಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಿಯುುಯನ-ತ್ಸಾಂಗನು ಈ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಚೀಣಾ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದನು. **ವಿಜ್ಞಾನ**ವಾದವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಪಕ್ಷದ ತತ್ವಗಳ ಅರಿವು ಉಪಯೋಗ ವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಆತನು ಆ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಚೀಣಾ ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದನು. ವಸ್ತುತಃ ತನ್ನ **ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ**ವು ತನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ಮೆಟ್ಟುಗಲ್ಲಾಗಿ (Stepping stone) ಇರಬೇಕೆಂದು ಆತನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದನು. ಈ ಕೋಶಪಕ್ಷದ ದರ್ಶನವು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭೌತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Materialism). ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು, ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ, ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಅದು ಪಂಚ ಸ್ಕಂದಗಳ ಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಯೋಜನೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ, ಇವು ಅನೇಕ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಅವೇ ತಾತ್ವಿಕ; ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಗಳು ಅತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತ, ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಯುುಯನತ್ಸಂಗನ ನಂತರ ಆತನ ಕೆಲ ಅನು ಯಾಯಿಗಳು ಈ ಪಕ್ಷದ ತತ್ವಗಳನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಜಪಾನಿಗೆ ಒಯ್ಯಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಅದು 'ಕುಷಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಹಿಯುುಯನ್‌ತ್ಸಾಂಗನ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲೊಬ್ಬನಾದ ತಯೋ-ಸಿಯುುಯಾನ್ (Tao-siuan) ಮಹಾಶಯನಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷದ ಹೆಸರು **'ವಿನಯ'** (ಲಿಯುು) (Liu) ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ **'ರಿಯೋತ್ಸು'** ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಪಕ್ಷದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವು ದರಲ್ಲಿ ಈತನ ಗುರುವಾದ ಹಿಯುುಯನ್‌ತ್ಸಾಂಗಿನಿಂದ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಪಕ್ಷ ಸ್ಥಾಪಕನು ಉಪಕೃತನೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಈತನ ಮನೋಭಾವನೆಯು ಆ ಕಾಲದ ಇತರ ಬೌದ್ಧರ ಮನೋಭಾವನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರ ಪವಿತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಚಿ-ಕಯಿಯು ಈ ಮೊದಲೇ ಉಪದೇಶಿ ಸಿದ್ದನು. ಅದೇ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಯೋ ಸಿಯುುಯಾನನು ಬೌದ್ಧ ವಿನಯವನ್ನು (Monastic discipline) ಲಕ್ಷಿಸದೇ ಇರಕೂಡದೆಂದು ಬೋಧಿಸಿದ್ದನು. ಒಂದು ಕಟ್ಟು ನಿಟ್ಟಾದ ಶಿಸ್ತಿನ ನಡವಳಿಕೆಯ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವನೂ ತನ್ನ ನಡತೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲಾರನು. ಮತ್ತು ಫಲಪ್ರದವಾಗುವಂತೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಲು ಒಂದು ಪ್ರೌಢಾ ವಸ್ಥೆಗೆ ಏರಲಾರನು. ಜೀವನಗತಿಯ ಪ್ರಥಮಾವಸ್ಥೆಗೆ ಅಣಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯೋ-ಸಿಯುುಯಾನನು ಧರ್ಮಗುಪ್ತಕ ಪಕ್ಷದ **ವಿನಯ**ವನ್ನು ಅತ್ಯಂತೋಪಯುಕ್ತವಾದ ವಿನಯ ಸಂಗ್ರಹವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದನು.

ಕ್ರಿ. ಶ. ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ **ವಜ್ರಬೋಧಿ**ಯೆಂಬ ತತ್ವಜ್ಞನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಬೌದ್ಧ ಪಕ್ಷವು ಚೀಣಾಕ್ಕೆ ಬಂದು ಆತನ ಶಿಷ್ಯನಾದ **ಅಮೋಘ**ವಜ್ರನಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ

ಹೊಂದಿತು. ಇದು ಆಗಲೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ **ನಾಲಂದಾ** ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ **ತಾಂತ್ರಿಕ** ಬೌದ್ಧಪಕ್ಷ. **ವಜ್ರಬೋಧಿ, ಅಮೋಘ ವಜ್ರ**ರಿಬ್ಬರೂ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಚೀಣೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಚೀಣಾ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಪಕ್ಷವು ಚೀಣೆಯಲ್ಲಿ **ಚೆೣ-ಯೆೣ** (Chen - yen) **ಮಂತ್ರ** (true - word) **(ಯಾನ)**ವೆಂದೂ ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ **ಷಿೣ-ಗಾೣ** (Shingon) ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಕ್ಷದ **(ತಂತ್ರಯಾನ)** ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತತ್ತ್ವವು **ಮಹಾವೈರೋಚನ.** ಈತನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ **ಭೂತ-ಕಥೆಗೆ** (Ultimate Reality) ಸರಿಸಮಾನನು. ಈ ಪಕ್ಷದ ಉಪದೇಶಗಳೆಲ್ಲ, ಶರೀರ, ವಾಕ್ (Speech) ಮತ್ತು ಚಿತ್ತು (Mind), ಎಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವು. ಈ ಮೂರು ಗುಹ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಚೇತನಾಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವುವು. ಪ್ರಕೃತಿಯ (Nature) ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ಈ ಮೂರು ಗುಹ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳ ಆವಿರ್ಭಾವ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಚೇತನರಲ್ಲಿರುವ ಈ ಮೂರು ಗುಹ್ಯಾಂಶಗಳೂ, ಬುದ್ಧನಲ್ಲಿರುವ ಗುಹ್ಯಾಂಶಗಳೂ ಒಂದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೇತನರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಬುದ್ಧತ್ವಕ್ಕೆ ಏರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಬುದ್ಧತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ನಡೆಗೆ ಪುಣ್ಯಾರ್ಜನೆಯ ಮೂಲಕ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಿಕಾಸಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಅವಶ್ಯ.

ಈ ದರ್ಶನವು ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಚೀಣಾಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಚೀಣಾ ಬೌದ್ಧರನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಿಸಲಿಲ್ಲ. ಗುಹ್ಯಾರ್ಥಗರ್ಭಿತ (Mystic) ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಂತ್ರ ಅಥವಾ ತಂತ್ರ ಭಾಗವು ಚೀಣರನ್ನು ವಿಶೇಷ ಆಕರ್ಷಿಸಿತು. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ **ತಯೋ** ಮತದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗವು ಬಹುವಾಗಿದ್ದಿತು. ವಶೀಕರಣ ಯಂತ್ರ-ತಂತ್ರ, ಮಂತ್ರ-ಮಾಟಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದಾಗ ಚೀಣರಲ್ಲಿ ಬಹುಮಂದಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲವುಳ್ಳವರಾದರು. ಬೌದ್ಧಮತವು ತನ್ನಲ್ಲಿದ್ದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟು ಬರಿದಾಗಿ, ಚೀಣಾಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇನೂ ತರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ.

ಭಾರತ ಮತ್ತು ಚೀಣಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಕೆಲ ಶತಮಾನಗಳು ಧರ್ಮದ ಅವನತಿ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯವಹಾರವೇನೂ ಕಡಮೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಮಂದಿ ಚೀಣಾದ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ಬೌದ್ಧರ **ಪುಣ್ಯಭೂಮಿ**ಯಾದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ, ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲದ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಚೀಣಾ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ ಭಾರತ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳೂ ಚೀಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದರು.

ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೂತನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚಳವಳಿಯೊಡನೆ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಹೊಸಯುಗವೊಂದು ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಆ ಚಳವಳಿಯು ಬೌದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬೌದ್ಧಮತದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಂಡು ಚೀಣರ ಜ್ಞಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಶಾಶ್ವತ ಸಹಕಾರಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕೆಲವು ಮೂಲ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಆ ಹೊಸ ಚಳವಳಿಯೇ ನವೀನ ಕವುಂಗ (ತತ್ತ್ವಜ್ಞ) ಸಿದ್ಧಾಂತ. (Neo - Cofucianist Philosophy).

೬

ಪ್ರಾಚೀನ ಚೀಣಾ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಪುನರುಜ್ಜೀವಿಸಲು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲದಿರಲು ಈ ಹೊಸ ಚಳವಳಿಯು ಆರಂಭ

ವಾಯಿತು. ಹಿಂದೆ ಬೌದ್ಧಮತದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲಾ ಹೋರಾಟವೂ ವಿಫಲವಾದುವು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಮತಧರ್ಮವಾಗಿ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಚೀಣಾ ದೇಶಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಅವನತಿಗೊಂಡಿತ್ತು. ಬೌದ್ಧ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಶುಷ್ಕ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು (Scholastic systems) ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸೆಂಗ್-ಚಯೌ (Seng-Chao), ಚಿ-ಕಯಿ (Chi-K'ai) ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನಯಾನಶಾಸ್ತ್ರ ಗುರುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ರುಚಿಸುವ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳು ಚೀಣರಿಗೆ ದೊರೆಯುವಂತಾದವು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಮಹಿಮೆಯ ಬಲದಿಂದ ಇನ್ನೂ ಗೌರವವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು; ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದರೊಡನೆ ಮತ್ತೆ ಹೋರಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದವು.

ಈ ಹೊಸ ಚಳವಳಿಯು ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದರೂ, ಹೊಸ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ, ಚೀಣಾದ ಹಳೆಯ ಮತ ತತ್ತ್ವಗಳು ಕಡಮೆಯಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿದ್ದ ಬೌದ್ಧತತ್ತ್ವಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು. ಗಣಿತ, ಖಗೋಳ (Astronomy), ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರ (Biology)ಗಳಂಥ ವಾಸ್ತವಿಕ ವಿಷಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ (Positive Sciences) ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲ ತತ್ತ್ವಗಳು ಬೌದ್ಧಮತದಿಂದ ತರಲ್ಪಟ್ಟವು. ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯ (ದರ್ಶನ), ವೈಶೇಷಿಕರ ಅಣುವಾದ (Atomism), ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದದ ಭೌತವಾದ (Materialism) ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವಾದಗಳು (Theories of evolution) ಇವೆಲ್ಲ ಚೀಣರಿಗೆ ಆಯಾ ದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳ ಅನುವಾದಗಳಿಂದಲೂ, ಚೀಣಾ ದೇಶೀಯ ಬೌದ್ಧ ಪಂಡಿತರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದಲೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿತ್ತು.

ಈ ಹೊಸ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಮುಖರು, ಚೌ-ತೆಸು (Chou-tseu) (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೧೭–೧೦೭೩), ಷಯೋ-ತೆಸು (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೧೧–೧೦೭೭), ಚಯೆಂಗ್-ಹವೊ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೩೨–೧೦೮೫) (Ch'eng-hao), ಚೆಂಗ್-ಯಿ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೩೩–೧೧೦೭), (Cheng-yi) ಮತ್ತು ಚು-ಹಿ (Chu-hi) (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧೩೦–೧೨೦೦) ಇವರು ಹೊರಗೆಡವಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ ನಿರ್ದುಷ್ಟವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಮಹನೀಯನು ಚು-ಹಿ (Chu-hi). ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಈತನು, ದೇವರಿಲ್ಲ, ಸಾರ್ವಭೌಮನಿಲ್ಲ (Sovereign Power), ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ದೈವಾನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿದನು. ಈ ವಿಶ್ವವು ಲಿ (Li) ಮತ್ತು ಕಿ (Ki), ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿ (Norm) ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ (ಮಹದಾದಿ) (Matter) ಎಂಬ ಸಮ-ಶಾಶ್ವತ (Co-eternal) ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಇವು ವಿಲಕ್ಷಣ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳವಾದರೂ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಲಿ'ಯೆಂಬುದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಶಕ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು (T'ai-Ki) (ದೈವೀ ಶಕ್ತಿ)ಯೆಂದೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದುದರಿಂದ ವು-ಕಿ (Wu-Ki)ಯೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಏಕ, ಅನಂತ (Infinite), ನಿತ್ಯ (Eternal), ಅವಿಕಾರಿ (Immutable) ಅಚಲ (Unalterable) ಸಮರೂಪಿ (Homogenous), ಅಚೇತನ (Unconscious), ಮತ್ತು ಅವಿವೇಕಿ (Un-intelligent). ಈ ಮೂಲ ಶಕ್ತಿಯ (Norm) ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ (Impulsion), ಪ್ರಕೃತಿಯು (Matter) ಉಪಚಯ ಅಥವಾ ವೃದ್ಧಿ (Yang) ಮತ್ತು ಅಪಚಯ ಅಥವಾ ಹ್ರಾಸ (yin) ಗಳೆಂಬ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಒಂದಾದಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ಹೊಂದುವುದು. ಈ ತಯಿ-ಕಿ (T'ai-Ki)ಗೆ ಪ್ರಾಕೃತ ರೂಪವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಇದು

ವಿಶ್ವಾತೀತ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ (Transcendental Character) ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಸತ್ವವುಂಟು (Subsistence). ಇಲ್ಲಿ ಚು-ಹಿ ಯು, (Chu - hi) ಬೌದ್ಧರ **ಸತ್ತೆಯ** ಭಾವನೆಯಿಂದ (Conception of Reality), ತನ್ನ ತಯಿ-ಕಿಯನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ:–"ಈ ತಯಿ-ಕಿಯಲ್ಲಿ, ಪಂಚಮೂಲಗಳ (Five Sources) 'ಲಿ', ಮತ್ತು ಯಿನ್ (ವೃದ್ಧಿ) ಮತ್ತು ಯಂಗ್ (ಹ್ರಾಸ)ಗಳಿರುವವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ, ಅವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅವು ಬೌದ್ಧರ ಪದಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪ ಭಾವನೆಗೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತಿತ್ತು. (Correspond)." ಮತ್ತೂ ಆತನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಬೌದ್ಧರ ಮಿಥ್ಯೆಯ ಭಾವನೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣ ದುಷ್ಟವಾದುದಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆ ಮಿಥ್ಯೆಯು ಹಿಂದೆ 'ಲಿ' ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು 'ನಾವು ಮಿಥ್ಯೆ'ಯೆಂದೂ, ಸತ್ಯವಾದ 'ಲಿ' ಇರುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಪೂರ್ಣಾಭಿಪ್ರಾಯವಾಗದು." ಇದು ಪ್ರಪಂಚ ಸ್ವರೂಪ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರಿಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಒಂದು ತಪ್ಪು ವಿವರಣ(Misrepresentation)ವೆಂದು ಕಾಣುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಮಿತ್ತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾದ್ದು. ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವು (Highest Reality)ವಿಶ್ವಾತೀತ(Transcendental)ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸ್ತರ್ಭೂತ(Immanent). ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ (Indescribable); ಆದರೆ ಅದು ಅಪ್ರಾಪ್ಯವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ.

ನಿಯತಿಗೂ (Norm) ಪ್ರಕೃತಿಗೂ (matter) ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಕ್ರಮ. ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಚು-ಹಿ, ಯು ಈ ಮೂಲಶಕ್ತಿತತ್ತ್ವವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು (ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಬೇರೆ ಇರದು ಮತ್ತು ಇರಲಾರದು. ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವತಃ ಅಚಲ (ಕೂಟಸ್ಥ) ವಾಗಿರುವಾಗ, ಅದು ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ತ್ವಗಳಾದ (beings) ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು (manifestations) ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದಾದಮೇಲೊಂದು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಾಗುವವು. ಅವು ಶಕ್ತಿಯು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತನವಾದುವು; ಅಗೋಚರಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಗೋಚರಾವಸ್ಥೆಗೆ ಬರುವ ಮಾರ್ಗ. ಸತ್ತ್ವಗಳ (individuals) ಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯು (norm) ವಿಶ್ವ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯ (Universal norm) ಕುಡಿ ಅಥವಾ ಅಂಕುರ ಮತ್ತು ವಸ್ತುತಃ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ನೀರು ತುಂಬಿದ ಸಾವಿರಾರು ಗಡಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮೊದಲಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗದೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಿರುವ ಚಂದ್ರನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಈ ವಿಶ್ವನಿಯತಿಗೂ ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೂ (individual) ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು.

ಚು-ಹಿ, ಯು ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಸಾವಿನೊಡನೆ ಕೊನೆಗಾಣುವುದು. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಆತನಲ್ಲಿರುವ ಧಾತುಗಳು (elements) ನಿಯತಿ ಪ್ರಕೃತಿಗಳೆಂಬೆರಡು ದೊಡ್ಡ ಭಂಡಾರಗಳಿಂದ ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದು ಸೇರುವುವು. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದರೋ (Existence) ಆತನ ವಂಶೀಕರಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವುದು. ಆತನ ಪೂರ್ವಿಕರ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳು ಆತನ ವಂಶಿಕರಿಂದ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು. ಸಂತತಿಯವರು ಸಮುದ್ರದ ಅಲೆಗಳಂತೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಲೆಯೂ ಸ್ವತಃ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಮೊದಲಿನ ಅಲೆಯು ಎರಡನೆಯದಲ್ಲ; ಎರಡನೆಯದು ಮೂರನೆಯದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ನೀರಿನ ರೀತಿಗಳು, ಪ್ರಕಾರಗಳು (modalities). ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸತ್ತ್ವವೂ ಆ ವಿಶ್ವ ನಿಯತಿಯ ಮತ್ತು ಭೂಮ್ಯಾಕಾಶಗಳ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಕಾರವು. ಪ್ರತಿವಂಶದ ಮೂಲಪುರುಷನೂ

ಅದೇ ಧಾತುಗಳ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಯತಿ ಪ್ರಕೃತಿ ತತ್ತ್ವಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿ ಮನುಷ್ಯನೂ ಆತನ ಮೂಲ ಪುರುಷನಿಗೆ ಸರಿಸಮಾನನಾಗಿರುವನು.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮೂಲಾಧಾರವು ತಿಯೆನ್-ಕಯಿ (T'ien-t'ai) (ದಿವ್ಯ ಭೂಮಿ) ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಾಧಾರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಚಿ-ಕಯಿ (Chi-k'ai) ಯು, ನಾವು ಕಂಡಂತೆ, ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ಹೇತುವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದನು. ಈ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು (Causality) ದೇಶ ಕಾಲಗಳಿಗೆ ಪರತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಹೇತು ಪ್ರತ್ಯಯ ಸರಣಿಯು ಅನಂತ; ಒಂದು ಕಾರ್ಯವು ಮತ್ತಿತರ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು (ಕಾರಣದ) ಕಾರ್ಯದ ಕಾರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸರಣಿಗೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶ್ವದ ಸತ್ವವು ನಿತ್ಯ; ಮತ್ತು ಸತ್ತ್ವಗಳು (beings) ಆ ಸಮುದ್ರವೆಂಬ ನಿತ್ಯ ಸತ್ಯದ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಅಲೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಸಮುದ್ರದ ಅಲೆಗಳು ಅದರ ನೀರಿನಿಂದ ಏನನ್ನೂ ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಏನನ್ನೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಪಂಚ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಉಪಾದಾನ ನಿಮಿತ್ತಗಳೆಂದು ಕಾರಣಗಳೆರಡು. ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಉಪಾದನ ಕಾರಣ ಮಾತ್ರ ದಿಂದ. ಅಸಂಖ್ಯಾತ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವಿಭಿನ್ನಾಕಾರಗಳುಳ್ಳ ಸತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವವು. ಅನಂತ, ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ನಿಯತಿ (T'ai ki) ಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಯಿಂದ ಆವಿರ್ಭಾವ ತಿರೋಭಾವಗಳಾಗುವವೆಂಬ ಚು-ಹಿ ಯ (ಪ್ರಜ್ಞಾವಿಜಯ) ಪರಿಣಾಮ ವಾದವು. ಬೇರೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ನಿಯತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೂ (ಬೌದ್ಧರ ನಿರ್ವಾಣ ಮತ್ತು ಸಂಸಾರ) ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನವೀನ ಕವುಂಗ ಮತದವರು (Neo-confucianist) ಕೂಡ ಬೌದ್ಧರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಒಪ್ಪು ವರು. ಚಯೆಂಗ್‌ಹಯೋ (Ch'eng Hao) ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ– "ಆತ್ಮಶಾಂತಿಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುವೆನೋ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಾಂತತೆ ಇರುವುದು; ನಿವೃತ್ತಿ ಯಲ್ಲೂ (Stillness) ಇರುವುದು. ಮುನ್ನೋಟವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹಿನ್ನೋಟವಿಲ್ಲ (anticipating and retrospecting); ಅಂತರ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವೆಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ನೀನು ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಾಹ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನೀನು ಸಿಕ್ಕಿ ಬಿದ್ದಿರು ವುದಾಗಿ ತಿಳಿದರೆ, ಆಗ ನೀನು ನಿನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಾಹ್ಯ-ಅಂತರವೆಂದು ಎರಡು ಭಾಗ ಗಳಾಗಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿರುವುದಾಗಿ ಎಣಿಸುತ್ತಿರುವೆ. ಮತ್ತೆ, ನಿನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಹಿಂದೆ ಹೋಗಬಲ್ಲುದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಅದು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವಾಗ, ನಿನ್ನ ಒಳ ಗಿರುವುದೇನು? ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಸೆಳೆತದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುವ ಉದ್ದೇಶವೂ ನಿನಗಿರ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಾಂತರ ಬೇಧವಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದಂತಾಗುವುದು. . . . . ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಂತರಿಕವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ, ಬಾಹ್ಯಾಂತರಿಕಗಳಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಷ್ಟು ಇದು ಹಿತವಲ್ಲ. ಈ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು (distinction) ನೀನು ಮರೆತರೆ ಆಗ ನಿನಗೆ ಯಾವ ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಿರ್ಮಲಚಿತ್ತನಾಗಿರುವೆ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಆತ್ಮಶಾಂತಿಯಿರುವುದು, ಆತ್ಮಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆಗ ನೀನು ಸ್ವಚ್ಛಮನಸ್ಕನಾಗುವೆ. ಸ್ವಚ್ಛಮನಸ್ಕನಾಗಿರುವಾಗ ನೀನು ನಿನ್ನ ಅನು ಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಲೆಯಿಂದ ನಿನ್ನನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಲ್ಲುದಾವುದಿರುವುದು?" **ಧ್ಯಾನ** (ಯಾನ) ಮತದಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಬುದ್ಧ

ಸ್ವರೂಪ (Buddha nature), ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಂತರಿಕವಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿವೆ. ಚಯೆಂಗ್-ಹಯ್ (Ch'eng-Hao) ಈ ಜೀವನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅನುವಾದ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನು.

ನವೀನ ಕವುಂಗ ಮತಜ್ಞರು (Neo-Confucianists) ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ನವೀನ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಚೀಣಾ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಈವರೆಗೂ ಅಪಾರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಬೀರುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು. ಮುಂದಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಅವನತಿಗೊಂಡುದು, ಬೌದ್ಧಮತವು ಈ ಹೊಸ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಜನರು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ **ಧ್ಯಾನ** ಮತ್ತು **ತಿಯೆರ್-ತಯಿ** (ದೇವಭೂಮಿ-T'ien Tai) ಪಕ್ಷಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಒಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡುದು ಈ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು (Universal Character) ಮತ್ತು ಚೀಣಾದ ಪಂಡಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ (Chinese intelligentia) ಬೌದ್ಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ದರ್ಶನವಾಗಿ (ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವ) ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ತಪ್ಪಿಸಿತು.

೭.

ಚೀಣಾವ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಭಾರತವು ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವಹಿಸಿತ್ತು. ಕೆಲವು ಸೇಶ್ವರವಾದಗಳ ಮತ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ, ಪುನರ್ಜನ್ಮವಾದ, ಕಾರಣವಾದ, ಪುಣ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಫಲ ಮತ್ತು ಪಾಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಶಿಕ್ಷೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ, ಇವೇ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಚೀಣಾವಲ್ಲಿ ಹರಡಿತು. ಕವುಂಗ ಮತದ ನೀತಿ ತತ್ತ್ವಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಫಲೋನ್ಮುಖ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ (Pragmatic) ಜೀವನ-ದೃಷ್ಟಿಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಾಟುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೂ. ಈ ಭಾವನೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಳಿಯದಂತೆ ಚೀಣರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರೂಢಮೂಲವಾಗಿ ನಿಂತವು. ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತ, ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಪದಾರ್ಥದಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಯಥಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವ ಭಾವನೆ, ಮತ್ತು ಸರ್ವವೂ ಅನಿತ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆ,ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕವಿಗಳ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಬೀರಿ, ಚೀಣರ ರಸಾಭಿಜ್ಞತಾದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು (Aesthetic outlook) ಮಾರ್ಪಾಡುಮಾಡಿದವು. ಇವುಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ತ'ಅಂಗ್ (T'ang) ಕಾಲದ ಕವಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ (Nature) ಅತಿಶಯವಾದ ಅನುರಾಗವಿತ್ತು, ಮತ್ತು ಅದರೊಡನೆ ತಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾಗದಂತೆ ಬದ್ಧರಾಗಿರುವರೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಅವರಿಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಖೇದ ಪಡುತ್ತಾರೆ (melancholic). ಕಲಾಭಿಜ್ಞರು ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ, ಎಲೆಗಳ ಹಸರು, ಪಕ್ಷಿಗಳ ಗಾನ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವರು. ಯುನ್-ಕಂಗ್ (Yun-kang) ಲುಂಗ್-ಮೆನ್ ತುನ್-ಹುವಾಂಗ್ (Lung men Tun-huang) ಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಚೀಣಾದ ಮಹಾ ಕಲಾಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ. ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿದ ಅತಿಶಯ ಮತಾಸಕ್ತಿ, ಒಂದು ತೀವ್ರಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೂ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಚೀಣರಿಗೆ ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿತು.

ಈ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಟ್ಟಿ
(Bibliography)

1. ಪಿ. ಸಿ. ಬಾಗ್ಚಿ—ಭಾರತ ಮತ್ತು ಚೀಣ
2. ಸರ್ ಚಾರಲ್ಸ್ ಎಲಿಯಟ್—ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಧರ್ಮ—ಸಂಪುಟ III
3. ಡಾ॥ ಫುಂಗ್-ಯುು-ಲಾನ್—ಚೀಣಾದರ್ಶನದ ಹೃದಯ-ಅನುವಾದಕ ಯಿ. ಆರ್. ಹ್ಯೂಸ್
4. ಡಾ॥ ಹು-ಷಿಹಿ—ಚೀಣಾದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧ್ಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ (ಚೀಣಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಮರ್ಶನ ಪತ್ರಿಕೆ—ಸಂಪುಟ XV 1931)
5. ಪಿ. ಪೆಲ್ಲಿಯೋ—ಮಿಯೌ-ತಸುವಿನ "ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂದೇಹಗಳು" (ಕ'ವುಂಗ್-ಪಯೊ. XIX)
6. ಪೆರೆ ಎಲ್. ವೀಗರ್—ಚೀಣಾದ ಮತಭಾವನೆಗಳ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಚರಿತೆ
7. ಫುಜಿಷಿಮ—ಜಪಾನಿನ ಬೌದ್ಧಮತ
8. ಡಬ್ಲ್ಯು. ಲೀಬೆನ್‌ಥಾಲ್—ಚಯೋವಿನ ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು

ಪದಕೋಶ

A

Absolute = ಪಾರಮಾರ್ಥ
Absolute point of view = ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿ
Absolute Truth = ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯ, ಪರತತ್ವ
Absurd = ಅಸಂಗತ
Adversaries = ಪ್ರತಿಕಕ್ಷಿಗಳು
Advocacy = ಸಮರ್ಥನೆ
Aestheticout-look = ರಸಾಭಿಜ್ಞತಾ ದೃಷ್ಟಿ
Affect = ವಿಕಾರಹೊಂದು, ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗು
Aggregate = ಸ್ಕಂಧ
Antithesis = ದ್ವಂದ್ವಭಾವ
Apparent = ಆಪಾತತಃ
Approximation = ಸಮೀಕರಣ
Assimilate = ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳು
Attack = ಖಂಡನ
Attitude = ಮನೋಭಾವ
Atoms = ಪರಮಾಣುಗಳು
Atomism = ಅಣುವಾದ
Awake = ಪ್ರಬೋಧಿಸು
Awaking = ಆವಿರ್ಭಾವ, ಉತ್ಪಾದ

B

Barbarian=ಅನಾಗರಿಕ
Beginning=ಆದಿ
Being=ಭಾವ, ಸತ್ವ
Birth=ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಜನ್ಮ
Buddhist centres=ಬೌದ್ಧ ಕೇಂದ್ರಗಳು
Buddhist Life=ಬೋಧಿಚರ್ಯೆ
Buddha Nature=ಬುದ್ಧತ್ವ, ಬುದ್ಧಭಾವ
Buddhist Philosophy=ಬೌದ್ಧ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ
Buddhist thought=ಬೌದ್ಧ ತತ್ವಭಾವನೆ
Buddhist view of life=ಬೌದ್ಧರ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ಸಿದ್ಧಾಂತ

C

Canonical works=ಆಗಮ ಗ್ರಂಥಗಳು
Causations=ಕಾರಣವಿಧಾನ
Chain of causations=ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಶೃಂಖಲೆ
Change=ವಿಕಾರ
Characteristic=ಲಕ್ಷಣ
Charms=ಯಂತ್ರತಂತ್ರ
Chinese thought=ಚೀಣರ ಜ್ಞಾನ ಭಾವನಾ ತತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಭಾವನೆ ಕ್ಷೇತ್ರ
Classics=ಉದಾತ್ತ ಕಾವ್ಯಗಳು
Co-eternal=ಸಮಶಾಶ್ವತ
Communion=ಸಂಪರ್ಕ
Conflicting=ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ
Confucious=ಕವುಂಗ್ ತತ್ವಜ್ಞ
Confucian=ಕವುಂಗ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ
Confusion=ಗೊಂದಲ
Consciousness=ವಿಜ್ಞಾನ
Contemplative aspect=ಧ್ಯಾನನಿರೂಪಣ ಭಾವ
Contemporaneous=ಸಮಕಾಲಿಕ, ಸಮಕಾಲೀನ
Contradiction=ವಿರೋಧ, ಅಸಮಂಜಸ
Controversies=ವಾದಪ್ರತಿವಾದ
Corollary=ಅನುಮಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಉಪಸಿದ್ಧಾಂತ
Corner stone=ಮೂಲೆಗಲ್ಲು
Cosmic Reality=ವಿಶ್ವಸತ್ತೆ, ವಿಶ್ವವಸ್ತು
Cosmological=ವಿಶ್ವಸ್ವರೂಪ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ
Court=ರಾಜಾಸ್ಥಾನ
Cult of Amitablea=ಅಮಿತಾಭೋಪಾಸನೆ

D

Death=ವಿನಾಶ
Decrease=ಹ್ರಾಸ, ಅಪಚಯ
Deep=ಗಹನ
Deep insight=ಬಹುಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿ
Define=ನಿರೂಪಿಸು
Dependent=ಪರತಂತ್ರ
Dhyana school=ಧ್ಯಾನಯುವ
Distinctive=ವಿಭಿನ್ನ
Diversities=ವೈವಿಧ್ಯ
Doctrine=ತತ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ

E

Edict=ಶಾಸನ
Efficient Cause=ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ
Element=ಭೂತ, ಧಾತು

Emancipated=ಮುಕ್ತ
Emptiness=ಶೂನ್ಯತೆ, ಶೂನ್ಯತ್ವ
End=ಗುರಿ, ಉದ್ದೇಶ
Ephemeral Combination=ಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಯೋಜನೆ
Error=ಭ್ರಮೆ
Essence=ಸತ್ವ, ತಿರುಳು
Eternal=ನಿತ್ಯ
Eternal Causality=ಶಾಶ್ವತಹೇತುವಾದ
Evolve=ರೂಪಿಸು; ಹೊರಗೆಡವು
Existence=ಸತ್
Exotic=ಪರದೇಶೀಯತೆ

F

Faith=ಶ್ರದ್ಧೆ
Feeling=ವೇದನಾ
Finite=ಸಾಂತ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ, ವ್ಯಾಪ್ಯ
Five Sources=ಪಂಚಮೂಲಗಳು
Form=ಆಕಾರ
Formal aspects=ಬಾಹ್ಯಾಂಶ
Fundamental Texts=ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳು
Futile=ನಿರರ್ಥಕ

G

Goal=ಉದ್ದೇಶ, ಪುರುಷಾರ್ಥ
Goodness=ಸೌಶೀಲ್ಯ
Good Action=ಸತ್ಕಾರ್ಯ
Great Masters=ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಗುರುಗಳು
Great Religion=ಮಹಾಮತ .

H

Highest Knowledge=ಪರಜ್ಞಾನ
Highest State=ಕಾಷ್ಠಾವಸ್ಥೆ
Homogenoeous=ಸಮರೂಪಿ
Holy doctrine=ಪವಿತ್ರತತ್ವ
Holy land=ಪುಣ್ಯಭೂಮಿ

I

Idealist School=ವಿಜ್ಞಾನವಾದ
Illusory=ಕಲ್ಪಿತ, ಮಿಥ್ಯೆ
Immutable=ಅಕ್ಷರ, ಅವಿಕಾರಿ
Imperceptible=ಅತೀಂದ್ರಿಯ
Impermanent=ಅಶಾಶ್ವತ
Impression=ಗುರುತು, ಪರಿಣಾಮ
Impulsion=ಪ್ರೇರಣೆ
Increase=ವೃದ್ಧಿ, ಉಪಚಯ
Infinite=ಅನಂತ, ವ್ಯಾಪಕ, ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ
Infinitely small=ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ
Infinite bliss=ಅಮಿತಾನಂದ
Infinite light=ಅಮಿತ ತೇಜಸ್ಸು
Influence=ಪ್ರಭಾವ
Instantaneous=ಕ್ಷಣಿಕ, ಒಡನೆ
Instruction=ಉಪದೇಶ
Insight=ಪ್ರಜ್ಞೆ
Intelligence=ವಿಜ್ಞಾನ
Intense=ಕಟು, ತೀವ್ರ
Interpretation=ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿವರಣೆ
Individuality=ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ

L

Latent=ಅವ್ಯಕ್ತ
Life and thought=ಬದುಕು ಭಾವನೆ
Light of illumination=ಪ್ರಜ್ಞಾಪ್ರಕಾಶ
Lineage=ಪೀಳಿಗೆ
Literate=ವಿದ್ಯಾವಂತ ವೃಂದ, ಸಾಹಿತಿಗಳ ವೃಂದ
Literature=ಸಾಹಿತ್ಯ
Living on alms=ಭಿಕ್ಷವೃತ್ತಿ
Longevity=ದೀರ್ಘಾಯಸ್ಸು, ಅಮಿತಾಯು

M

Magical formular=ಮಂತ್ರಮಂದಗಳು
Manifest=ರೂಪುಗೊಳ್ಳು
Manifestations=ಆವಿರ್ಭಾವಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು
Materialism=ಭೌತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ
Material Cause=ಉಪಾದಾನಕಾರಣ
Matter=ಪ್ರಕೃತಿ
Means=ಸಾಧನ
Meditation=ಧ್ಯಾನ
Metaphysical=ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ
Mind=ಚಿತ್ತ
Monastic Discipline=ಬೌದ್ಧವಿನಯ
Monasteries=ವಿಹಾರಗಳು
Monk=ಭಿಕ್ಷು
Moral Discipline=ಶೀಲ
Multiple=ವಿಚಿತ್ರ
Multitude of Appearances=ಮಿಥ್ಯಾಜಾಲ, ದೃಶ್ಯಸ್ತೋಮ

Mutable=ಕ್ಷರ
Mystic=ಯೋಗಿ
Mysteries=ಗುಹ್ಯತತ್ವಗಳು
Myths=ದಂತಕಥೆಗಳು

N

Negative=ಅಭಾವ
New Series of Phenomenon=ಹೊಸ ಕ್ಷಣಿಕ ಸಂತಾನ
Nobility=ಶ್ರೀಮಂತ ಕುಲ
Nomadic tribes=ವಾಡಾಡಿ ಜನಗಳ
Non-Being=ಅಭಾವ, ಶೂನ್ಯ
Non-existence=ಅಸತ್
Norm=ಮೂಲಶಕ್ತಿ, ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ
Noumenon=ಪರಮಾರ್ಥ
Novice=ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಭವವಿಲ್ಲದ ಹೊಸ ಶಿಷ್ಯ
Nun=ಭಿಕ್ಷುಣಿ

O

Ordered Classification=ಕ್ರಮದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸುವಿಕೆ
Orthodox=ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ

P

Permanence=ಶಾಶ್ವತ ಭಾವ
Permanent Reality=ಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತು
Personality=ಅಸ್ತಿತ್ವ
Phenomenal world=ಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಪಂಚ
Phenomenal=ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ
Phenomenon=ಕ್ಷಣಿಕ
Phraseology=ಪರಿಭಾಷೆ
Philosophy of Dhyana=ಧ್ಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತ
Philosophical background=ತಾತ್ವಿಕಹಿನ್ನೆಲೆ
Pioneer=ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ
Positive aspects=ಭಾವಾಂಶಗಳು
Positive Sciences=ವಾಸ್ತವಿಕ ವಿಷಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು
Pragmatic=ಫಲೋನ್ಮುಖ ಪ್ರಕೃತಿ
Profundity=ಪಾರಮಿತಾವಸ್ಥೆ
Progression=ವೃದ್ಧಿ, ಉಪಜಯ
Projection=ಪರಿಕಲ್ಪನೆ
Promised Land=ಭೋಗಭೂಮಿ
Prestige=ಗೌರವ
Providence=ದೈವಾನುಗ್ರಹ
Pure hand School=ಪರಿಶುದ್ಧ ದೇಶ ಮಾರ್ಗ, ಪುಂಡರೀಕದರ್ಶನ

Q

Qualityless=ನಿರ್ಗುಣ, ಗುಣಶೂನ್ಯ
Quietude=ಶಮೆ

R

Realisation of Truth=ತತ್ವಾನುಭವ
Reality=ಪರಮಾರ್ಥ, ವಸ್ತು ಸತ್ ಸತ್ಯತ್ವ, ಅಸ್ತಿತ್ವ
Rebirth=ಪುನರ್ಜನ್ಮ
Regression=ಅಪಚಯ
Relative=ಸಾಪೇಕ್ಷಿಕ
Relative point of view=ಔಪಾಧಿಕ ದೃಷ್ಟಿ
Relative Time=ಸಂವೃತ್ತಿ ಸತ್ಯ
Religious aspects=ಮತಧರ್ಮ ಭಾಗ
Religious character=ಮತಧರ್ಮ ಲಕ್ಷಣ
Religious practice=ಮತಾಚರಣೆ
Retribution=ಪ್ರತೀಕಾರ
Return=ಪ್ರತಿಫಲ
Revolt=ಪ್ರತಿಭಾವನೆ
Revolutionary=ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಕ

S

Sacred Literature=ಪವಿತ್ರಸಾಹಿತ್ಯ
School=ಪಕ್ಷ, ಮತ, ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಶಾಖೆ, ಯಾನ, ಪಂಥಮಾರ್ಗ
Scholastic=ಶುಷ್ಕ ತಾರ್ಕಿಕ
Scientific=ವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ
Scriptures=ಮತಗ್ರಂಥಗಳು
Sects=ಪಕ್ಷಗಳು
Short-cut=ಸಂಕ್ಷೇಪ
Slavish imitation=ಅಂಧಾನುಕರಣ
Sovereign Power=ಸಾರ್ವಭೌಮ
Spells=ವಶೀಕರಣ
State Religion=ರಾಷ್ಟ್ರಧರ್ಮ
Stepping Stone=ಮೆಟ್ಟುಗಲ್ಲು
Strain=ಧೋರಣೆ
Subtle=ಸೂಕ್ಷ್ಮ
Sub-Conscious=ನಿಗೂಢ ಪ್ರಜ್ಞೆ
Substratum=ತಿರುಳು
Succession of Instants=ಕ್ಷಣಿಕ ಸಂತಾನ

Sudden Enlightenment=ಅನೀರಿಕ್ಷಿತ ಸಮ್ಯಕ್‌ಭೇದ
Symbol-ಸಂಜ್ಞೆ, ಸಂಕೇತ
Syncretic=ಸಮೀಕರಣ
Synthesis-ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡು
System=ದರ್ಶನ
Systematize=ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸು

T

Taoist-classics=ತಂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉದಾತ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು
Taoism-ತಂತ್ರದರ್ಶನ
Thinker=ತತ್ವಜ್ಞ
Tien tac-ದಿವ್ಯಸ್ಥಾನ, ದಿವ್ಯಭೂಮಿ
Temporal-ಕ್ಷಣಿಕ
Tendencies-ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು, ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವಿಚಾರಣಾ ಸರಣಿ
Theory of Evolution=ಪರಿಣಾಮವಾದ
Theory of Causality=ಕಾರಣವಾದ, ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪದ
To get over evil=ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದು
Tradition=ಸಂಪ್ರದಾಯ
Transcendental-ವಿಶ್ವಾತೀತ
Transitory=ಕ್ಷಣಿಕ, ಕ್ಷರ
Translations=ಅನುವಾದ
True-word-ಮಂತ್ರ
Truth-ಸತ್ಯ

U

Unalterable-ಅಚಲ
Unconscious=ಅಚೇತನ
Under lying-ಮೂಲಭೂತ
Unintelligent=ಅವಿವೇಕಿ
Unique-ಅಸದೃಶ
Unity=ಅಖಂಡ ವಸ್ತು
Ultimate end=ಪರಮೋದ್ದೇಶ
Ultimate Good=ವಿಶ್ರೇಯಸ್ಸು
Ultimate Reality=ಪರವಸ್ತು
Universal Reality=ವಿಶ್ವವಸ್ತು, ವಿಶ್ವಸತ್

V

Vacant-ಶೂನ್ಯ
View-ದೃಷ್ಟಿ

W

Way of thinking-ಆಲೋಚನಾ ಮಾರ್ಗ
Will-ಸಂಸ್ಕಾರ, ಸಂಕಲ್ಪ, ಇಚ್ಛೆ

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೪

ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಹತ್ತು ಶಾಖೆಗಳು

'ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ'ದ ವಿಕಾಸ ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧಶಾಖೆ (ತ್ಸುಂಗ್) ಉಗಮದಿಂದ ಲಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಈ ಶಾಖೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದ ಹೀನಯಾನ ಅಥವಾ ಮಹಾಯಾನ ಶಾಖೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳಂತಿರಲಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳ ಚೀಣೀ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಚೀಣೀ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಣಗಳಿಂದ ಆ ಭೂಮಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬೆಳೆದವು ಈ ತ್ಸುಂಗ್‌ಗಳು. ಇದರ ತತ್ವಗಳು ಭಾರತೀಯ ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಚೀಣೀ ಪಂಡಿತಪ್ರವಾಸಿಗಳಿಂದ ಚೀಣಾ ದೇಶವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಅಲ್ಲಿ ಆಗಂತುಕ ಧರ್ಮದಿಂದ ಬೆಳೆದವು.

ಈ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಐದು ಮತ್ತು ಎಂಟನೆ ಶತಮಾನಗಳ ನಡುವೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು; ಅವುಗಳ ವಿಕಾಸಗತಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಶಾಖೆಗಳು ತಮ್ಮ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಅನ್ಯಶಾಖೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು, ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಈ ಶಾಖೆಗಳ ದ್ರವತ್ವ ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧ ಮಠದ ಮಿಶ್ರಿತ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹಲವು ಶಾಖಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ಒಂದೇ ಸಂಘದಲ್ಲಿ ಸಮರಸವಾಗಿ ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಈ ಶಾಖೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹತ್ತು; ಅವುಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಮೂಲತತ್ವಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಅವುಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅಥವಾ ಬೆಳೆದ ಸ್ಥಳಗಳಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ:

(೧) ಛೆಂಗ್-ಷಿ ("ಸತ್ಯಸಿದ್ಧಿ")

(೨) ಸನ್-ಲುನ್ ("ಮೂರು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು")

(೩) ಛಾನ್ ("ಧ್ಯಾನ", ಸಂಸ್ಕೃತ 'ಧ್ಯಾನ'ದ ಅಪಭ್ರಂಶ ಇದು. ಇದನ್ನು "ತ್ಸುಂಗ್-ಮೇನ್" ಅಂದರೆ "ನಿಃಸರಣ ದ್ವಾರ" ಎಂತಲೂ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ)

(೪) ತೆಯ್‌ನ್-ಠಾಯ್ (ಛೆಕಿಯಾಂಗ್ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಠವೊಂದರ ಹೆಸರಿನಿಂದ; ಇದನ್ನು "ಫ-ಹ್ವ" ಅಂದರೆ "ಸದ್ಧರ್ಮ ಎಂತಲೂ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ)

(೫) ಲಿಯೆನ್ ("ಪದ್ಮ" ಈ ಹೆಸರು ಬರಲು ಕಾರಣ ಈ ಶಾಖೆಯ ಪ್ರವರ್ತಕ ಪದ್ಮ ಸರಸ್ಸೊಂದರ ಪಕ್ಕದ ಮಠದಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದನು)

(೬) ಫ-ಹ್ಸಿಯಂಗ್ (ಸಂಸ್ಕೃತದ "ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ"—ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೆಸರು–ದ. ಅನುವಾದ)

(೭) ಖುಯ್-ಷೇ (ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದವಾದ 'ಕೋಷ'ದ ಚೀಣೀ ಪದ; ಅದರ ಪ್ರಧಾನ-ಗ್ರಂಥ ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಷಶಾಸ್ತ್ರ)

(೮) ಹುಅ-ಯೆನ್ (ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಅವತಂಸಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಅನುವಾದ; ಇದೇ ಅದರ ಪ್ರಧಾನಗ್ರಂಥ)

(೯) ಲುಯ್ ("ವಿನಯ"ದ ಅನುವಾದ. ಇದನ್ನು 'ನನ್ ಷನ್' ಅಥವಾ ದಕ್ಷಿಣ ಗಿರಿ—ಇದು ಷೆನ್‌ಷಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶಾಖೆ ಪ್ರಚುರವಾಗಿದ್ದಿತು—ಎಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

(೧೦) ಥೇನ್-ಯೆನ್ ("ಸತ್ಯವಚನ" "ಗುಹ್ಯಪ್ರವಚನ" ಎಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು)

ಈ ಶಾಖೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯಾವರ್ತಕಗಳಲ್ಲ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು (೩, ೫ ಮತ್ತು ೧೦ನೇ ಶಾಖೆಗಳು) ಉಳಿದ ಶಾಖೆಗಳ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿನ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದುವೆಂದರೆ ಅವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಾಖೆಗಳು ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿ, ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿದುವು.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಪುರಾತನವಾದ ಐದನೆಯ ಶಾಖೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹುಇ-ಯುವಾನ್(ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ೩೩೩–೪೧೬)ನಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿ ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ ಏಳಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ತಾವೋ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೊದಲ ಫಲ ಈ ಶಾಖೆ; ಇದರ ಪ್ರವರ್ತಕ ಉತ್ಸುಕನಾದ ತಾವೋ ಪಂಥಿಯಾಗಿದ್ದವನು, ಬೌದ್ಧನಾದಮೇಲೂ ತಾವೋ ವಾಸನೆ ಉಳಿದೇ ಇದ್ದಿತು. ಈ ಶಾಖೆಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗ್ರಂಥಗಳು ಮೂರು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು – ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥವಾದ 'ಸುಖಾವತೀ ವ್ಯೂಹ'ದ ದೀರ್ಘ ಮತ್ತು ಲಘು ಪಾಠಗಳು – ಬೌದ್ಧರ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ತಾವೋ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಲಾಭಿರುಚಿ, ಶೃಂಗಾರಾಭಿಜ್ಞತೆಗಳು ಈ 'ಸುಖಾವತೀ' ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕೈಹಾಕಿದುವು; ಮನುಷ್ಯ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದನೆಂದರೆ ಮರ್ತ್ಯಜೀವನದಲ್ಲೇ ಸುಖಪಟ್ಟಾನು.

ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಭಾವನೆ ಚೀಣೀ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದಿತು; 'ವು' ಎಂಬ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದವರು ಅದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮೂರು-ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ತಾವೋ ಪಂಥದ 'ತಾವೋ ಗ್ರಂಥ' ಮತ್ತು ಚುಂಗ್‌ತ್ಸೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಕಲಬೆರಕೆ ಮಾಡಿದ್ದುವು. ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೋಪಾನ ಮತ್ತು ಅಮೃತವಾದ ಜೀವನ ಇವುಗಳಿಗಾಗಿ 'ವು' ಪುರೋಹಿತರು ರಸವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು.[೧] 'ಪದ್ಮಶಾಖೆ'ಯ ತಾವೋ ಸಂಸ್ಥಾಪಕನು ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಇಂದ್ರಜಾಲ ಮತ್ತು ರಸವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ 'ಶ್ವೇತಮಾರ್ಗ' (ಪಯ್‌ತಾವೋ) ಎಂಬ ದಾರಿಯ ತತ್ವವನ್ನು ಈ ಶಾಖೆ ಅರಳಿಸಿತು; ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲೇ ಬುದ್ಧ – ಮಹಾಯಾನದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಮಿತಾಭ – ಶ್ರದ್ಧಾಳು ಚೇತನಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆ-ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಕಳೆದು ಅಮಿತಾಭನಲ್ಲಿ ಸರಳವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ. ದೈನ್ಯಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಉಪದೇಶಿಸಿತು. ಈ ಪಂಥದಿಂದ 'ಅಮಿದಿಸಂ' ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚೀಣೀ ಪದ್ಧತಿ ವಿಕಸಿತವಾಯಿತು.[೨] ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ "ಸುಖಾವತೀ" ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಅಮಿದಿಗಳು 'ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯನಾಕ' ಅಥವಾ 'ಸಂಶುದ್ಧ ಕ್ಷೇತ್ರ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಶಾಖೆಯನಂತರ ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಮೂರನೆಯದು. 'ಪದ್ಮಶಾಖೆ'ಯಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿದ್ದರೆ 'ಧ್ಯಾನಪಂಥ'ದಲ್ಲಿ ಉಪಜ್ಞೆಯ ಶಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ. ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ, ಈ ತಾರಕವಾದ ಜ್ಞಾನಧ್ಯಾನದಿಂದ ತಟ್ಟನೆ ಒದಗುವುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಈ ಶುದ್ಧ ಧ್ಯಾನಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಹೀನಯಾನದಿಂದ ಮಹಾಯಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಾರಿತವಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ವವಾದ 'ಧ್ಯಾನ' ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಭ್ಯಾಸ. ಈ ತತ್ವದ ಮೂಲಸೂತ್ರ—"ಬೋಧಿಚಿತ್ತ" ಅಥವಾ ಬುದ್ಧನ "ಧರ್ಮಕಾಯ" (ಚೀಣೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ "ಫ-ಷೆನ್") ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಹೃದಯದಲ್ಲೂ ಸುಪ್ತವಾಗಿದೆ – ಎಂಬುದು. ಭಕ್ತನಾದವನು, ಶುದ್ಧಧ್ಯಾನದಿಂದ, ಅದರೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ

ವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು–ಆ ಪಂಥದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು 'ಪ್ರಬೋಧಿಸ' ಬೇಕು.

ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಧರ್ಮ ಚೀಣೀ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿದನು. ಬೋಧಿಧರ್ಮ ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ೫೨೦ ಅಥವಾ ೫೨೬ರಲ್ಲಿ ಕ್ಯಾಂಟನ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಂದಿಳಿದ ಭಾರತೀಯ ಭಿಕ್ಷು; ಇವನ ಜೀವಿತ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಚೀಣಿಯರು ಹಲವಾರು ಅದ್ಭುತಚರಿತೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆದಿದ್ದಾರೆ.[೩]

ಚೀಣೀ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ವು-ಟಿ ಬೋಧಿಧರ್ಮನನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ; ಇದರಿಂದ ಬೋಧಿಧರ್ಮ ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾದ ಶೂನ್ಯವಾದದ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[೪]

ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪುಣ್ಯಬರದು, ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೋದಿದರೆ ಜ್ಞಾನ ಬರದು, ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿ ಚೀಣೀ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ "ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವಾದಾಗ ಪವಿತ್ರವಾವುದು?" ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಬೋಧಿಧರ್ಮ ತಾವೋ ಧರ್ಮಾನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ತ್ಸಿನ್ ತಲೆಮಾರಿನ (ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ೨೬೫–೩೧೬) ಪೂರ್ವಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾದ ಏಳು ಮಂದಿ 'ವೇಣುವನ ಮುನಿ'ಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವನೆಂದು ತೋರಿದನು. ಒಬ್ಬ ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯನ್ ಚರಿತ್ರಕಾರ, ಅವರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾಧಾನದ ದೃಷ್ಟಿ ಬೀರಿ, ಅವರನ್ನು ಹೀಗೆ ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ: "ಶೂನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಗಳನ್ನು ಭಜಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವವರು ಅವರು; ಅವರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ವಿಧಿನಿಷೇಧವೆಂದರಾಗದು. ಅತಿಯಾಗಿ ಸುರಾಪಾನ ಮಾಡಿ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು ಅವರು".[೫]

ಬೋಧಿಧರ್ಮನ ಬೋಧನೆ 'ತಾವೋ ಗ್ರಂಥ'(ತಾವೊ ಕೇಥಿಂಗ್)ದ ರಹಸ್ಯಬೋಧೆ ಮತ್ತು ರಸಭರಿತವಾದ ಅರ್ಧ ಹಾಸ್ಯ ಅರ್ಧ ಗಂಭೀರವಾದ ಛುವಾಂಗ್‌ತ್ಸೆ ಪ್ರವಚನಗಳು ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿತು. ಲಿನ್ ಯುತಾಂಗ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ಅದರಲ್ಲಿನ (ಛುವಾಂಗ್‌ತ್ಸೆಯ ರಹಸ್ಯಬೋಧೆಯಲ್ಲಿನ) ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು–ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಕೀಳುವುದು, ಶಾಂತಧ್ಯಾನ, "ಏಕಾಂತವನ್ನು ನೋಡುವುದು" ಇತ್ಯಾದಿ–ಸಹಜವಾದ ಚೀಣೀ ಭಾವನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಛಾನ್ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ."[೬]

ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾದ ಛಾನ್ ಶಾಖೆ ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ ಚೀಣಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಊರ್ಜಿತವಾಗಿದ್ದಿತು; ಅದರಿಂದ ಐದು ಉಪಶಾಖೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ 'ಲಿನ್-ಚಿ' (ಸ್ಥಳದ ಹೆಸರು) ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದಿದೆ. ಆದರೆ 'ಜೆನ್' ಎಂಬ ಅಭಿಧಾನದಿಂದ ಓಜಸ್ವಿಯಾಗಿ ಈ ಶಾಖೆ ಮೆರೆದುದೆಂದರೆ ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ; ಇಂದಿಗೂ ಕ್ಯೋಟೋ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಳವಾಗಿ ಇದು ಪ್ರಸರಿಸಿದೆ.

ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಈ ಒಂದು ಶಾಖೆ ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯನ್ ಪಂಥಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವೆಂದೆನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಪದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಾಂಗ್‌ಯಂಗ್ ಮಿಂಗ್ ಎಂಬ ಚೀಣೀ ಗ್ರಂಥಕರ್ತ "ಛಾನ್ ಪಂಥದ ಮೂಲಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲ 'ಲಿಯಾಂಗ್ ಛಿಃ' (ಉಪಜ್ಞೆ)–ಮನಸ್ಸು ಮನಸ್ಸನ್ನೇ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಬರುವ ಫಲ–ಎಂಬ ಮೆನ್ಸಿಯಸ್ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ಅಡಗಿದೆ" ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ತವಕಿಸಿದ್ದನು.[೭]

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶಾಖೆ ಛಾನ್ ಶಾಖೆಯ ಅತಿಯಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾಯಿತು: ಚೀಣೀ ಮನೋಧರ್ಮವಾದ ಆಲೋಚನಾ ಸಮುಚ್ಚಯದ ಪ್ರಥಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇದು. ಹೆಸರಿಗೆ ಈ ಶಾಖೆ 'ಸದ್ಧರ್ಮಪುಂಡರೀಕ'ವೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥದ

ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ; ಈ ಗ್ರಂಥದಿಂದಲೇ ಶಾಖೆಯ ಅಭಿಧಾನಭೇದ ಬಂದಿರುವುದು. 'ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ಬರುವ 'ಮೂಲಬುದ್ಧತಾ' (ಪೆನ್) ಮತ್ತು 'ಪ್ರಾಕೃತ ಬುದ್ಧತಾ' (ಛಿನ್) ಇವೆರಡರ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಟ ಈ ಶಾಖೆ ಮಹಾಯಾನ–ಹೀನಯಾನ ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳ ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡ ಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಬುದ್ಧವಾಣಿಯನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯಮಾಡಲೆಣಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಲೋಕ ದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಜೀವಿತದ ಐದು ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬುದ್ಧನ ಬೋಧೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಸವಾಗುವ ಅಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಈ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನದವರ ಸಮಾಧಾನದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ: ಬುದ್ಧ ತನ್ನ ಶ್ರಾವಕರ ಅಧಿಕಾರವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸ್ಪಷ್ಟ-ಗುಹ್ಯ ದ್ವಂದ್ವ ಅರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನು.

ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಲು ಈ ಶಾಖೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೂ ಆರಂಭಮಾಡಿತು. ಎಡ್ಕಿನ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ತಿಯೆನ್‌ತಾಯ್ ಶಾಖೆಯ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ ವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಅಕ್ಷರಶಃ ನಿಜ ಎಂಬ ಕುರುಡುನಂಬಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ತ್ಯಾಜ್ಯ ಎಂಬ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಧೋರಣೆ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು. ಈ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳೂ ಬುದ್ಧವಾಣಿಯ ನೈಜ ವಿಕಾಸಗಳೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಉತ್ತಮ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಅವರಿಗೆ ತೋರಿತು; ಅವೆರಡರ ನಡುವಣ ಭೇದ ಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ತುಲನಮಾಡಿ, ಸಮನ್ವಯಮಾಡಿ ನಂತರ ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಅವರು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದರು."[೮]

ಒಂದು ಮತ್ತು ಎರಡನೇ ಶಾಖೆಗಳು ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ; ಉಳಿದ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಲೀನವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟವು. 'ಸತ್ಯಸಿದ್ಧಿಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥದಿಂದ ಈ ಶಾಖೆಯ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ; ಆ ಗ್ರಂಥವೇ ಶಾಖೆಯ ಆಧಾರ. ಭಾರತೀಯ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಪಂಥದ ಉಪಶಾಖೆ ಯಾದ ಸೌಂಕ್ರಾಂತಿಕರ ಚೀಣೀ ಪ್ರತಿರೂಪ ಈ ಶಾಖೆ. ಎರಡನೆಯ ಶಾಖೆಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳು, ಅವನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಆರ್ಯದೇವನದೊಂದು ಗ್ರಂಥ ಇವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು.

ಆರು, ಏಳು ಮತ್ತು ಎಂಟನೇ ಶಾಖೆಗಳು ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು; ಭಾರತದ ಕೆಲವು ಮಹಾಯಾನ ಶಾಖೆಗಳ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪುಷ್ಟವಾದುವು ಇವು. ಇವು ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕಶಾಸ್ತ್ರ ಪದ್ಧತಿಯಷ್ಟೇ ವಿನಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಗಾಗಲೀ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತಿಗಾಗಲೀ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ಆರನೆಯದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವನು ವಿಖ್ಯಾತ ಚೀಣೀ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮತ್ತು ಅನುವಾದಕನಾದ ಯುಆನ್-ಚೌಂಗ್; ಇವನು ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಾಧ್ಯಯನ ಗಳಿಗೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಕಳೆದು ಚೀಣಕ್ಕೆ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೬೪೫ರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿರುಗಿ ತನ್ನ ಬಾಳಿನ ಉಳಿದ ದಿನಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಕಳೆದನು. ಭಾರತದ ಮಗಧರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ನಾಳಂದಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಅಧಿಪತಿಯಾಗಿದ್ದ ಶೀಲಭದ್ರನ ಬಳಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ್ದನು. ಆದುದರಿಂದ ಯುಆನ್-ಚೌಂಗ್‌ನ ಈ ಶಾಖೆ ಶೀಲಭದ್ರನನ್ನು ಪ್ರವರ್ತನೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಎಂಟನೆ ಯದು ಅದ್ವೈತ ವಾದವನ್ನು ಹಿಡಿದ ಶಾಖೆ; ಇದರ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವ (ಇದನ್ನು ತಾವೋ ದರ್ಶನ ಕೂಡ ಒಪ್ಪಿದ್ದಿತು)– ಪ್ರಪಂಚವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿ ಏಕೈಕವಾದ ವಸ್ತುವೊಂದರಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕೂಡ ಆ ಏಕವಸ್ತುವಿನ ರೂಪಗಳು ಎನ್ನುವ ನಂಬುಗೆ."[೯]

ಹೀಗೆ ಭಾರತದ ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲೂ ದರ್ಶನದಲ್ಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಾಮ್ಯವುಳ್ಳ ತಾವೋಧರ್ಮ ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ಶಾಖೆಗಳ ಉತ್ಪಾದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯನ್ ಧರ್ಮ ಹಲವು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕಕ್ಷಿಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದತ್ತ, ಅದರ ಆಸಕ್ತಿ ಮಾನವೀಯತೆಯಲ್ಲಿ; ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವಾದರೋ ಪಾರಲೌಕಿಕವಾಗಿದ್ದಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯನ್ ಧರ್ಮ ಬೋಧಿಸಿದರೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಸನ್ಯಾಸದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಚೀಣದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಸುದೀರ್ಘ ಮತ್ತು ಜಟಿಲ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯನ್, ಪಂಡಿತರು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ದಾಳಿಗಳು ಹಲವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದರೆ ಹನ್-ಯು ಎಂಬುವನು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಶ್ರದ್ಧಾಳುವಾದ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಹ್ಸಿಎನ್-ತ್ಸುಂಗ್‌ಗೆ ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ೮೧೯ರಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಬರೆದ ಪತ್ರ[೧೦] ಮಧ್ಯ-ಯುಗದ ಚೀಣೀ ಗದ್ಯಶೈಲಿಗೆ ಇದು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವೆಂದು ಚೀಣೀ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಎಣಿಕೆ.

ಆದರೂ ಆತ್ಮಸಂಯಮ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರದ ಔಚಿತ್ಯದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಹೀನಯಾನ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೂ ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಧಾನಸ್ಥಾನವಿದ್ದಿತು. ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯನ್ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ "ಲೀ ಧರ್ಮ" ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ; "ಲೀ" ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯನ್ ಬೋಧನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಭಾವನೆಗಳು ಅಡಗಿವೆ. ಈ ಭಾವನೆಗೆ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಿವೆ: "ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚಾರಿತ್ರದ ಸಾಮಾನ್ಯತತ್ತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಔಚಿತ್ಯ, ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಾಚರಣೆ; ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಾಂಘಿಕ ತತ್ತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸ್ತುವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಎಲ್ಲವೂ ತಂತಮ್ಮ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿರುವಿಕೆ".[೧೧] ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ "ಲೀ" ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಹೀನಯಾನದ 'ವಿನಯ' ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಾಮ್ಯವುಂಟು. ಏನಿಲ್ಲೆಂದರೂ ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಒಂದು ಶಾಖೆ–ಒಂಬತ್ತನೆಯದು–'ವಿನಯ'ದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿತು.

ತಾವೋ ಹ್ಸ್ಯಆನ್ (ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ೫೯೫-೬೬೭) ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಶಾಖೆ ಸಂಯಮ ಮತ್ತು ತಪಶ್ಚರ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಿತು. ಅದು ಹೀನಯಾನ ಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ರಸವನ್ನು ಹೀರಿಕೊಂಡಿತು; ಅದರ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥ ಭಾರತದ ಧರ್ಮಗುಪ್ತೀಯ ಶಾಖೆಯ 'ವಿನಯ' 'ಲು' ಶಾಖೆ ಇಂದಿಗೂ ಚೀಣದಲ್ಲಿದೆ; ಇದರ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಳ ಕಿಯಂಗ್‌ಸು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿನ ಪವೋ-ಹುವ-ಷನ್ ಮಠ. 'ಲು'ಶಾಖೆಯ ಜೀವಾಳ ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯನ್ ಧರ್ಮ; ಅದರ ವಿವರಗಳು ಬೌದ್ಧ.

ಹತ್ತನೆಯ ಶಾಖೆ ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಕಡೆಯ ಶಾಖೆ; ಅದರ ಸ್ಥಾಪನೆ ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ; ಅದು ರಹಸ್ಯವಿಜ್ಞಾನದ ಶಾಖೆ (ಎಂತಲೇ ಅದರ ಹೆಸರು "ಸತ್ಯವಚನ" ಅಥವಾ "ಗುಹ್ಯಪ್ರವಚನ"); ಇದರ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಭಾರತೀಯ ಭಿಕ್ಷು ವಜ್ರಬೋಧಿ (ಚೀಣದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೭೩೦ರಲ್ಲಿ ಅವನ ಮರಣ)ಯೆಂಬುವನು ಚೀಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರಮಾಡಿದ ಬೌದ್ಧತಂತ್ರಮಾರ್ಗ. ಈ ಶಾಖೆಯ ಉದಾತ್ತ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಸರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತನಾಗುವ ವೈರೋಚನನೆಂಬ ಬುದ್ಧ-ಸತ್ತ್ವನ ಬೋಧೆಯುಂಟು. ಆದರೆ ಇಲಿಯಟ್ ಹೇಳುವಂತೆ–"ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಬರೀ ಬಹುದೇವ ಪೂಜೆ, ಮೂರ್ತರ್ಜನೆ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಜಾಲ, ಅಷ್ಟೆ."[೧೨]

ಚೀಣೀ ಜನಕ್ಕೆ ಈ ಶಾಖೆಯ ವಿಸ್ತರಿತ ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೂ ಮಂತ್ರಗಳೂ ಹಿಡಿಸಿದವು. ಯುಗಾಂತರಗಳಿಂದ ಚೀಣೀ ಜನ ವಿಶ್ವದ ಅದೃಷ್ಟಚೇತನಗಳನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿದು ಸ್ವಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ತಂತ್ರಕರ್ಮವನ್ನು ನಂಬಿದ್ದಿತು; ಅನುಕಂಪ-ಐಂದ್ರ ಜಾಲಿಕ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ತಂತ್ರಕರ್ಮಗಳ ಪರಂಪರೆ ಚೀಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇತಗಳ ಸುಖಕ್ಕೆಂದು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿದೆ. ಚೀಣೀ ದರ್ಶನವಾದರೂ ಈ ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕ ತಂತ್ರಕರ್ಮವನ್ನು ಪರಿತ್ಯಜಿಸಲಿಲ್ಲ; ಹದಿಮೂರು ಕನ್‌ಫ್ಯೂಷಿಯನ್ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾತನವಾದ 'ತಂತ್ರ ಕರ್ಮಗ್ರಂಥ' ಒಂದು. ರಹಸ್ಯವಾದ ದರ್ಶನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ರೀತಿಯ ಕ್ರಿಯಾಕಲಾಪ ಆ ಜನಕ್ಕೆ ಅಹಿತವೆನಿಸದೆ, 'ಸತ್ಯವಚನ' ಶಾಖೆ ಬಹು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಯಿತು; ಉಳಿದ ಶಾಖೆಗಳಿಗೂ ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ತಟ್ಟಿತು; ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೇ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಕಳೆಯನ್ನು ಈ ಶಾಖೆ ಕೊಟ್ಟಿತು; ಅದರ ಮುಂದಿನ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಟಿಬೆಟಿನಿಂದ ಬಂದ ಲಾಮಾಪಂಥದೊಂದಿಗೆ ಇದು ಸಮ್ಮಿಳಿತವಾದಾಗ ಇದಾಯಿತು.

ಪ್ರಸ್ಥಾನಗ್ರಂಥ ಸಂಗ್ರಹ–ಚೀಣೀ ಜನರ ಸಾರಸ್ವತ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಸ್ಥವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿರುವ ಭಕ್ತಿ ಮನೆಮಾತಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚೀಣಿ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಂಡ ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧ ಪ್ರಚಾರಕರು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಜನಕ್ಕೆ ಹೊಸಧರ್ಮದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ವಿಪುಲವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೊದಗಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಲೊ-ಯಾಂಗ್‌ನ ಶ್ವೇತಾಶ್ವವಿಹಾರವೆಂಬ ಚೀಣದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾದ ಬೌದ್ಧವಿಹಾರ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾರಸ್ವತ ಉದ್ಯಮದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ವರ್ಷ ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಚೀಣೀ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಮಾಡಿದರು. ಇದರಿಂದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪದಗಳ, ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಅನುವಾದಗಳ, ಅಭಿಧಾನಗಳ ಅನುವಾದಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಬೆಳೆಯಿತು; ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಚೀಣೀ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಬೌದ್ಧಮಂಡರಿನ್' ಎಂಬ ಗ್ರಾಂಥೀ ಪ್ರಾಕೃತ ಬೆಳೆಯಿತು.

ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಚೀಣೀ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ದ್ವಿಮುಖವಾದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವುಂಟು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಅವುಗಳಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಲವು ವಿವರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ; ವಿವಿಧ ಮಹಾಯಾನ ಶಾಖೆಗಳ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ನಷ್ಟವಾದ ಹಲವಾರು ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ಅನುವಾದಗಳ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರಮುಖವಾದರೂ ಇನ್ನು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಯಾದ ಹೀನಯಾನ ಮಹಾಯಾನಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ; ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧರಿಗೇನೋ ಅವುಗಳ ವೈಷಮ್ಯ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿಯಾದರೂ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದಿತು. ಕೆಲವು ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಈ ಅನುವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ; ಆದರೂ ಕೆಲವು ಪದಪುಂಜಗಳೂ ಪ್ರಯೋಗಗಳೂ ಪಾಳಿ ಮೂಲವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗ್ರಹದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು 'ಹೀನಯಾನ'ವೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಯಾನದುವೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಹಲವಾರು ಗ್ರಂಥಗಳು ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ. ಇದು ನಿರ್ದೇಶಕನ ಅಜ್ಞಾನದ ಫಲವೋ ಅಥವಾ ಭಾರತದಲ್ಲೇ ಮಹಾಯಾನ-ಹೀನಯಾನಗಳ ನಡುವೆ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒದಗಿದ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರವೇಶದ ಫಲವೋ ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದರಿಂದ ಉದ್ಘಾಟಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. China = A Short Cultural History pp. 262-9

೨. “ಇತಿಹಾಸಿಕ ಗೌತಮನ ಬದಲಿಗೆ ಅಮಿದ ಅಥವಾ ಅಮಿತಾಭನನ್ನು ಅಮಿದಿ ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚೀಣೀಯರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯನಾಕ (ಹ್ಸಿತಿಯೆನ್) ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸುಖಾವತಿಯೆಂಬ ಅದ್ಭುತ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪದ್ಮದಿಂದ ಎದ್ದ ದೇವತೆ ಇವನು, ನರಕದ ಯಾತನೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಪಡೆಯಲು ಅಮಿದನ ಹೆಸರನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕು". ಅಲ್ಲಿಯೇ, ಪು. 281

೩. Hinduism and Buddhism, vol. 3, pp. 255-6

೪. Ibid, p. 255

೫. China–Short Cultural History, pp. 262-3

೬. The Wisdom of China, p. 67

೭. Hinduism and Buddhism, vol. 3, p. 278

೮. Chinese Buddhism, p. 186

೯. China–A Short Cultural History, p. 284

೧೦. ಈ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ವಚನ ಲಘು ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ Gile ಅವರ Chinese Literature, pp. 201-202 ದಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು Hinduism and Buddhism, pp. 266-7 ದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ

೧೧. The Wisdom of Confucius, p. 209

೧೨. Hinduism and Buddhism, vol. 3, p. 317

ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ

ಸರ್ ಚಾರ್ಲಸ್ ಇಲಿಯಟ್: Hinduism and Buddhism, ಸಂ. 3 (1921)

ಎಚ್. ಎಫ್. ಮೆಕ್‌ನಯರ್: China (ಸಂಪಾದಿತ) (1946)

ಬೀಲ್: Catena of Buddhist Scriptures (1871)

ಲಿನ್ ಯುತಾಂಗ್: The Wisdom of China (ಸಂಪಾದಿತ) (1948)

ಕೆ. ಎಸ್. ಲಾಟುರೆಟ್: The Chinese–Their History and Culture (1946)

ಪಿ. ಸಿ. ಬಾಗ್ಚಿ: India and China (1944)

ಸಿ. ಪಿ. ಫಿಟ್ಸ್ ಜೆರಾಲ್ಡ್: China–A Short Culture History (1942)

ಲಿನ್ ಯುತಾಂಗ್: The Wisdom of Confucius (1938)

ಜೊಸೆಫ್ ಎಡ್‌ಕಿನ್ಸ್ = Chinese Buddhism (ಟ್ರ್ಯೂಬ್ನರ್ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಸಿರೀಜ್)

ಬಿ. ನಂಜಿಯೊ = A Catalogue of the Buddhist Tripitaka (1833)

ಪದಕೋಶ

Awakening	ಪ್ರಬೋಧನೆ	Hua-Yen	ಅವತಂಸಕಶಾಸ್ತ್ರ
Buddha-Nature	ಬೋಧಿಚಿತ್ತ	Lien	ಪದ್ಮ
Buddha-Spirit	ಬುದ್ಧಸತ್ತ್ವ	Lü	ವಿನಯ
Chan	ಧ್ಯಾನ	Nihilistic School	ಶೂನ್ಯವಾದ
Chêng-Shih	ಸತ್ಯಸಿದ್ಧಿ	Order of Things	ವಸ್ತುವ್ಯವಸ್ಥೆ
Chü-She	ಕೋಷ	Paradise of Bliss	ಸುಖಾವತೀ
Chên-Yen	ಸತ್ಯವಚನ	Polytheism	ಬಹುದೇವಪೂಜೆ
Derivative Buddhahood	ಪ್ರಾಕೃತಬುದ್ಧತಾ	Pure hand	ಸಂಶುದ್ಧ ಕ್ಷೇತ್ರ
Fa-hwa	ಸದ್ಧರ್ಮ	Ritual	ತಂತ್ರಕರ್ಮ
Fa-hsing	ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ	San lun	ಶಾಸ್ತ್ರತ್ರಯ
Fetishism	ಮೂರ್ತ್ಯರ್ಚನೆ	Western Paradise	ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯನಾಕ
Fundamental Buddhahood	ಮೂಲಬುದ್ಧತಾ		

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೫

ಜಪಾನಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ

ಜಪಾನಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಷಿಂಟೋ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿದೆ. ಷಿಂಟೋ ಶಬ್ದಾರ್ಥ 'ದೇವತೆಗಳ ಮಾರ್ಗ' ಎಂದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ, ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತಿ ತುಂಬಿದೆ. ಜಪಾನಿಯರ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಇದರಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ವಸ್ಥ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರ ಮಾತ್ರ ಜಪಾನಿಯರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಮನೋಭಾವ ಜೀವನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೊರಸೂಸುತ್ತದೆ. ಅದು **'ಕಣ್ಣಗರ'** ಅಥವಾ **'ಕಣ್ಣಗರ ನೊ. ಮಿಚಿ'** ಎನ್ನುವ ಮಾತು.

'ಕಣ್ಣಗರ' ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದಲೂ, ದೇಶಾಭಿಮಾನಿಗಳಿಂದಲೂ, ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರಿಂದಲೂ ಅಪಾರ್ಥ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರ ಕುದೃಷ್ಟಿಯೇ ಕಾರಣ. ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದರೆ ಜಪಾನಿಯರ ವಿಚಾರ ದೃಷ್ಟಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಸಾರಾಂಶ ವಿದಿತ ವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಕಣ್ಣಗರ' ಸಂಯುಕ್ತ ಪದ: ಕನ್, ಇರುವ, ಕಮಿ, ದೇವತೆ, ಮತ್ತು ನಗರ ಅಂದರೆ 'ಅದರಂತೆ', 'ಅದಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ' ಅಥವಾ 'ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ' ಹೀಗೆ **'ಕಣ್ಣಗರ'** ಅನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥ "ದೇವತೆಗಳ ಅನುಸಾರವಾಗಿ" ಅಥವಾ "ದೇವತೆಗಳು ಇರುವಂತೆ"; ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ "ದೇವತೆಗಳ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ" ಅಥವಾ "ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅವರಿರುವಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು", ಅಥವಾ "ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು."

ಕಣ್ಣಗರ ಮೊದಲು ಜಪಾನಿನ ಇತಿಹಾಸ (ಸಿಹೋನ್‌ಷೋಕಿ)ದಲ್ಲಿ ಕೋಟೊಕು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೪೫–೬೫೪ರ ವರೆಗೆ ಆಳಿದವ) ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿತು. ಈತ ಜಪಾನನ್ನು ದೇವಾಂಶ ಸಂಭೂತರಾದ ಅರಸರಿಂದ ಆಳಲ್ಪಟ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂದು ಸಾರಿದ. ಇವರ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವತೆಗಳು ಮರ್ತ್ಯಲೋಕ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕಗಳು ಎಂದು ಆರಂಭವಾದವೋ ಆಗ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ವರು. ಇವರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಈ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ದೇವತೆಗಳ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆಳಬೇಕು ಎಂದು ನಂಬಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಮಾತಿನ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ ಇದರ ಅರ್ಥ ವಿಶಾಲವಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು. ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ತಪ್ಪಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವೂ ಕೂಡಿತು. 'ದೇವತೆ'ಗಳು ಎಂದರೆ 'ನಿಸರ್ಗ'ವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ದೇವತೆಗಳಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮಗಳಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ತಿದ್ದಲು ಹೋಗುವು ದಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥ **ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಪುಟಗಳ ಸಂಗ್ರಹ** (ಮನ್ಯೊಷೂ) ಅನ್ನುವ ಗ್ರಂಥ ದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥ ಹಳೆಯ ಜಪಾನ್ ಕವಿತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ. ಇದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದವರು ಬಹುಶಃ ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಒಟೊಮೊ-ನೊ-

ಯಕವೋಜಿ. ಮೊಟೊ-ಬರಿ ನೊರಿನಗ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೭೩೦–೧೮೦೧) **ಕಣ್ಣಗರಕ್ಕೆ** ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ಕೊಟ್ಟವನು.

'ದೇವತೆಗಳಂತೆ' ಎನ್ನುವ ಹಳೆಯ ಅರ್ಥ ಇರುವವರೆಗೂ ಈ ಭಾವನೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ, ಮತಾಚಾರ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿಗಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಯಿತು. ಈ ಅಪಾರ್ಥ ಎಷ್ಟು ವಿಷಾದಕರ ಪರಿಣಾಮ ಮಾಡಿತೆನ್ನುವುದು ಜಪಾನಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಈಚಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅಂಧಾಭಿಮಾನಿಗಳೂ ಮೌಢ್ಯದಿಂದ ತುಂಬಿದ ಷಿಂಟೋ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಪಾನಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಕುಚಿತ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಯ ಪೂರ್ತಿಗಾಗಿ ಇಷ್ಟಬಂದಂತೆ ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ನೊರಿನಗನೂ ಸಹ ಇಂತಹ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಕ್ತನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇದ್ದಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೂ ಹೋಗದಂತೆ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದ. ಇವನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಇವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಹಿರಟಿ ಅತ್ಸುತನೆ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೭೭೬–೧೮೪೩) ಮೊದಲಾದವರು ಪೋಷಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರು.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೂ ಜಪಾನಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಕಮೋ-ನೊ-ಮಬುಚಿ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೬೯೭–೧೭೬೯) ಮತ್ತು ಮೊಟೊ-ಬರಿ ನೊರಿನಗ ಕಾಂಫೂಷಿ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ "ದೇವತೆಗಳ ಮಾರ್ಗ"ದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಉಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಿದರು. ಕಾಂಫೂಷಿಯ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಇವರಿಗೆ ಹಿಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕಾಂಫೂಷಿವಾದದ ಜಪಾನಿನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಷಿಂಟೋ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉದಾಸೀನತೆಯಿಂದ ಕಂಡರು. ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಸಾರ ಫಲಸಹಿತವಾಗಿದ್ದುದು ಕಂಡುಬಂತು. ಇದು ಜಪಾನಿನ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ತಂದಿತು. ನೊರಿನಗನ ಆಕ್ಷೇಪ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಂಫೂಷಿವಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು ಹೀಗೆ:—ಕಾಂಫೂಷಿವಾದಿಗಳು ಜಪಾನಿನ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಮಾನ್ಯ 'ಮಾನವ' ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಂಡರು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಇದನ್ನು ಅಳೆದರು ಎಂಬುದು. ಇವರು ಸೊಜಿಕಿ ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮತ್ತು ನಿಹೋನ್ ಷೋಕಿಯನ್ನು ಈ ಕೇವಲ ಮಾನವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಂಡರು ಎಂಬುದು ಇವರ ಆಕ್ಷೇಪ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲ, ಅವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಸಾಮಂಜಸ್ಯ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವೇ ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನಬಾರದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವ ಮಾನದಂಡ ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಇದರ ಗಹನ ಅತಿಮಾನುಷತ್ವಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ತಗಲುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುವ ಪ್ರಭುಗಳು ಕೇವಲ ನರರು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಗೆ ಎಡೆಕೊಟ್ಟು ಅವರ ಪ್ರಭುತ್ವ ದೇವದತ್ತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಗೆ ಚ್ಯುತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ತರ್ಕವನ್ನು ದೇವತೆಗಳ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುವ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಇಡಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ನಮಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ದತ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ನೀತಿ ನಿರ್ಣಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವನ್ನು ಅಳೆಯುವುದು ಅನುಚಿತ. ಇದು ನೊರಿನಗ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ವಾದವಾಗಿತ್ತು.

ಹೀಗೆ ವಾದ ಮಾಡದ ಷಿಂಟೋ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತರ್ಕವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಕಾಂಫೂಷಿವಾದಿಗಳಂತೆ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು ವಿಚಿತ್ರ. ಷಿಂಟೋ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತರ್ಕವನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಖಂಡನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಧಿಯನ್ನು ಮರೆತರು.

ತರ್ಕವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಇವರು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ತಪ್ಪೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮಾನುಷಾನುಭವದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಅತಿಮಾನುಷ ಅಂಶವಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸೂಕ್ತವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಪರತತ್ವ ತರ್ಕಾತೀತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವರು ಮಾಡಿದ ಮಹಾಪರಾಧವೇನೆಂದರೆ ಈ ತರ್ಕಾತೀತವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತಂದುಹಾಕಿ ಜಪಾನಿನ ಅರಸು ಮನೆತನ ದೇವಾಂಶ ಸಂಭೂತವಾದದ್ದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು. ಈ ಜನರ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಜಪಾನಿಗೆ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕ ಉಂಟಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಅವಕಾಶವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಚೀಣದ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಜಪಾನಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಸಿರು ಕಟ್ಟಿದಂತಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಜಪಾನೀಯರು ತಮ್ಮ ಪುರಾಣಯುಗದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತ ವಾದ ಮನೋಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ತೊರೆಯ ತೊಡಗಿದಾಗ ಚೀಣೀ ಪ್ರವಾಸಿಗರು ತಮ್ಮೊಡನೆ ತಂದ ತಾವೋ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಕಾಂಫೂಷಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಜಪಾನೀಯರು ಇದಕ್ಕೆ ಸೋಲಬೇಕಾ ಯಿತು. ಹಾಗೂ ನಮ್ರತೆಯಿಂದ, ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವಾಗತ ಮಾಡದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲವಾಯಿತು.

ತಮ್ಮ ನೆರೆಹೊರೆಯವರಿಂದ ಜಪಾನೀಯರು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಕಲಿತದ್ದು ಅವರ ಚಿತ್ರ ಲಿಪಿ. ಈ ಲಿಪಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥವು ವಾಗಿದ್ದವು. **ಮನ್ಯೋಸೀ**ದಲ್ಲಿ ಚೀನೀಯರ ಲಿಪಿ ಜಪಾನಿನ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. **ಕೊಜಿಕಿ** ಜಪಾನಿನ ಶಬ್ದಗಳು ಮತ್ತು ಚೀಣದ ಅರ್ಥಗಳು ಮಿಲನವಾಯಿತು. **ನಿಹೊನ್ ಷೋಕಿ** ಚೀಣದ ಚಿತ್ರಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಚೀಣೆಯರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಈ ಏರ್ಪಾಡಿನಿಂದ ಚೀಣೀಯರ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಪಾನಿನ ತತ್ವವಿಚಾರ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಪಿತೃ ಪೂಜೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಜಪಾನಿನ ಜನತೆಯ ಮಾನಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಇದು ಚೀನದಿಂದ ಆರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ.

ಯಿಂಗ್ ಮತ್ತು **ಯಾಂಗ್** ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಜಪಾನಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸದ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಸಹಾಯವಾಯಿತು. ಇದು ಸಹ ಚೀಣದಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು.

ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುಗಳನ್ನು ದೇವಾಂಶ ಸಂಭೂತರೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಹಾ ಪ್ರಾಯಶಃ ಚೀಣದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಚೀನದಲ್ಲಿ ಅರಸರನ್ನು, ಅವರ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು—ಅವರ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆ ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ, ಜಪಾನೀಗಳು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸ್ವರ್ಗವೆಂದು ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರು. ಆಳರಸನಾದ ಮಕೇಡೋ ವನ್ನು ದೇವತೆಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಇಳಿದ ಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ಜಪಾನೀಯರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಒಂದು ಇಣಕು ನೋಟ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಅಮೂರ್ತ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವುದು.

ನಿಹೊನ್-ಷೋಕಿ ಎಂಬ ಜಪಾನಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವನೆ ಗಳು ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಷಿಂಟೋಗಳು ತಮ್ಮ 'ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂ'ದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಂಫೂಷಿ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜಪಾನಿ

ಯುರು ಟಾವೋ ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಇದೇ ರೀತಿ ಋಣಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಬಾಲಿಶ ಭಾವನೆಗಳು. ಜೀವನದ ಸರಳತೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಿಶುದ್ಧ ಭಾವ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠೆಗಳು ಲವೋಜ಼ು ಬೋಧನೆಗಳಿಂದ ಬಂದವು. ಮೊಟೋಒರಿ ದೇವತೆಗಳ ಮಾರ್ಗ (ದೇವಯಾನ)ವನ್ನು ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ **ಕಣ್ಣಿಗರ** ತತ್ತ್ವ ಲವೋಜುವಿನ ಮಾನವ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಾಜದ ಕೃತಕತೆ ಕಾಪಟ್ಯಗಳ ಖಂಡನೆಯ ರೂಪಾಂತರ.

ಜಪಾನಿಯರ ಷಿಂಟೋ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಅವನ್ನು ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಿದವರ ಅರಸು ಮನೆತನದ ವೈಭವಯುತ ಉಗಮದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿನ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಜಿಮ್ಮು. ಇವನು ೨೬೦೮ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಿಂಹಾಸನಾರೋಹಣ ಮಾಡಿದನೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಇವನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪುರುಷನಲ್ಲ, ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅಷ್ಟೆ. ಇವನು ಆಳಿದ ರಾಜ್ಯವೂ ಬಹಳ ಸಣ್ಣ ಪ್ರದೇಶ. ಈಗ ಹೊನ್ಷು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸ್ಥಳಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದೇನಲ್ಲ; ಆದರೆ ನಿಹೊನ್ ಷೋಕಿಯ ಸಂಗ್ರಹಕರು ಅವನ ಬಾಯಿಂದ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. "ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವಿರುವುದು ಆರು ದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಎಂಟು ಸರಹದ್ದುಗಳನ್ನು ಒಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಮಹಾಮಹಿಮಯುತ ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು." "ಆರು ದಿಕ್ಕುಗಳು" ಮತ್ತು "ಎಂಟು ಸರಹದ್ದುಗಳು" ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಕವಿ ಸಮಯವಾಗಿದೆ. ಇದು ಚೀನಿಯರು ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ.

ಕಾಂಫೂಷಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಔತ್ತರೇಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ತಾಓ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಚೀನಾ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಔತ್ತರೇಯ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಕಾಂಫೂಷಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ. ಲಓಜ಼ು (Lou Tzu) ಮತ್ತು ಚ್ವೆಂಗ್ ಜ಼ೆ (Chwang Tze) ಬೋಧಿಸಿದ ಟಾವೊ ವೈಧ್ಯಿಜ್ಞರಿಂದ ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚೀನದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಮೂಲಾಧಾರ ಕಾಂಫೂಷಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ. ಕಾಂಫೂಷಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಣೆಮಾಡುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ. ಇದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಮಾನವ ವಾದಗಳ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುವಂಥದು. ಆದರೆ ಲಾಓಜ಼ು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ನಿವೃತ್ತಿಪರ ಮತ್ತು ಪಾರಲೌಕಿಕ.

ಜಪಾನ್ ಎಂದಿನ ವರೆಗೆ ಕಾಂಫೂಷಿ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಿತೋ ಅಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ತನಗೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದ್ದ ಲಾಓಜ಼ು ಅಂಶವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಜಪಾನಿನ ಭೂಮಿ ದಕ್ಷಿಣ ದ್ವೀಪಗಳಿಂದ ಬಂದ ಮಾನವ ಕುಲಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ. ಇವುಗಳ ಮನೋಭಾವ ರೀತಿನೀತಿಗಳು ಔತ್ತರೇಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದೂ ಸಹಜವಾಗಿದೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಅವರಷ್ಟೇ ಮತ್ತಾವ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವು ಲಾವೋಜ಼ೆ ಜಗತ್ತತ್ತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಖಂಡಿತ.

ಆದರೆ ಇತಿಹಾಸದ ಗತಿ ಈ ರೀತಿ ಇತ್ತು. ಕಾಂಫೂಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮೊಡನೆ ತಂದ ಚೀನಾ ದೇಶದ ವಲಸೆಗಾರರು ಇಲ್ಲಾಗಲೇ ಬಲವಾಗಿ ಊರಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಜಪಾನಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಇವರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವು. ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಮೊದಮೊದಲು ಜಪಾನಿನ ಇತಿಹಾಸ ಈ ರೀತಿ ತಿರುಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕೃತಜ್ಞತೆ ಸಲ್ಲಿಸಲು ಒಳ್ಳೆ ಕಾರಣ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಜನ ಲವೋಜ಼ೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಲು ಸಾಕಷ್ಟು

ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯ ವಿಚಾರಪರತೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದಿತು. ಇನ್ನೂ ತಮ್ಮ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮೊದಮೊದಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜನರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಜಪಾನಿನ ಜನತೆ ತಮ್ಮ ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಕಾಂಫೂಷಿ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈ ದಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ಹೃದಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದ ಲಜ್ಜೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಇದೇನು? ತಮ್ಮ ಹೃದಯಾಂತರಾಳದ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದುದು ಏನು? ಇದೇ ಅವರ **ಕಣ್ಣಗರ** ಭಾವ, ಇದು ಅವರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಭಾವ ವಿಚಾರದ ರೂಪ ತಾಳಿದ ಹೊರತು ಸತ್ವ ಶಾಲಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಚಾರ ಭಾವದಿಂದ ಉತ್ತೇಜಿತಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜಪಾನೀಯರ ವಿಚಾರ ಜಪಾನಿಯರ ಭಾವದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಬೇಕು. **ಕಣ್ಣಗರ** ತದೇಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಪಾನೀಯರ ಭಾವವೂ ಹೌದು, ಜಪಾನೀಯರ ವಿಚಾರವೂ ಹೌದು.

ಆದರೆ ಮೊಟೊ-ಒರಿಯ **ಕಣ್ಣಗರ** ಕಲ್ಪನೆ ಷಿಂಟೋ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೂರ ಸರಿದಿರುವ ಜಪಾನೀಯರ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸರಿತೂಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಮೊಟೊ-ಬರಿ ಷಿಂಟೋ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಉಳಿದು ಕಾಂಫೂಷಿ ಬುದ್ಧಿ ತತ್ವವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದನೋ ಅಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಕಾಂಫೂಷಿ ತತ್ವದ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೇಲೆ ಏರುವುದು ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಷಿಂಟೋ 'ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ' **ಕಣ್ಣಗರ** ಅನ್ನುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಿಕ ಜಪಾನಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದ್ದಷ್ಟೇ ಅವನ ಹಿರಿಮೆ. ಅವನ ಷಿಂಟೋ ಅರಿವು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆಳವಾದ **ಕಣ್ಣಗರ**ದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೊರಲು ಸಾಲದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅವನ ಹೃದಯ ಈ ಪದವನ್ನು ಓದಿದಾಗ, ಎಷ್ಟು ಅಲ್ಪವಾಗಿ ಅವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಯಾದದ್ದಾಗಿಯೂ, ಸ್ಫುರಿಸಿರಬೇಕು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ವರೆಗೂ ಅವನು ಬದುಕಿದ್ದ. ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬೌದ್ಧ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಜಪಾನೀಯರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಈ "ಅವಿಚಾರಿಕ" ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿ 'ಕಣ್ಣಗರ'ದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿದ್ದು ಜಪಾನಿನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯದಾದ, ಅವನು ಷಿಂಟೋ ಅನುಯಾಯಿ ಆಗಿದ್ದುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಷಿಂಟೋ ಅನುಯಾಯಿಗೆ ಸ್ವಭಾವತಃ ಅವನ 'ತತ್ವ ಗ್ರಂಥಗಳ'ಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಅಂಶ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುವುದು, ರಾಜಕೀಯ, ಸಂಕುಚಿತ ಭಾವ, ಪ್ರಾಂತ್ಯ ಭಾವ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಉನ್ಮತ್ತಾಭಿಮಾನ.

ಕಣ್ಣಗರದ ಆಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಜಪಾನಿನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಗೊಳಿಸಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ, ಷಿಂಟೋ ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವನ್ನು ತುಂಬಿ ಜಪಾನಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ.

ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಪದಾರ್ಪಣ ಮಾಡಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡವನು ಪೂ ಟುಕು ರಾಜ. ಮಹಾಯಾನದ ಬೋಧನೆಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಪ್ರದೇಶ ಜಪಾನ್ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಇವನ ಅರ್ಥ ಹೀಗೆ: ಮಹಾಯಾನ ಜಪಾನೀಯರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಪ್ಪುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಅವರು ಬಯಸಿದ್ದನ್ನು ನೀಡುವ ಶಕ್ತಿ ಅದಕ್ಕಿದೆ ಎನ್ನುವುದು, ಮೂರು ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಈ ರಾಜ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದನು. ಈ ವಿಷಯ

ದಲ್ಲಿ ಜಪಾನಿನ ಯಶಸ್ವೀ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಇವನಾಗಿದ್ದ. ಜಪಾನಿನ ಪ್ರಾಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಜಪಾನಿನ ಅಂತರಾತ್ಮವನ್ನು ಅರಿತವರಲ್ಲಿ ಇವನೇ ಮೊದಲಿಗನಾಗಿದ್ದ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವನು ಜಪಾನಿನ ಅರಸು ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದನು. ಅವನು ಜಪಾನೀಯರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದು ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಉನ್ನತ ಭೂಮಿಕೆ ಇಂದ. ಆದರೆ ಜಪಾನೀಯನಾದ ಇವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಮಂದಿಯೊಡನೆ ಹಾರ್ದಿಕವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡುವ ಸ್ಫುರಣೆ ಇತ್ತು. ಇದರ ಅರಿವೂ ಇವನಿಗಿತ್ತು. ಇವನು ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಜನವನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಂತಿದ್ದ, ಇವನ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಜನತೆಗೆ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳು ಬೇಕಾಯಿತು. ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಅವರ ಫಲವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಜಾಗೃತಿ ಹೊಮ್ಮಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು.

ಷೊಟೊಕು ತೈಷಿ (ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ. ಶ. ೫೭೩ – ೬೨೧)ಯಿಂದ ಕಮಾಪರ ಕಾಲ (ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧೮೩ – ೧೩೩೮)ದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು ಇಬ್ಬರು ಹಿರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬಾತ ಡೆಂಗ್ಯೋ ಡೈಕ್ಷಿ, ಸೈಚೋ ಎಂತಲೂ ಈತನ ಹೆಸರು (ಕ್ರಿ. ಶ. ೭೬೭ – ೮೨೨) ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕೊಬೋ ಡೈಷಿ, ಕೂಕೈ ಎಂತಲೂ ಈತನ ಹೆಸರು (ಕ್ರಿ. ಶ. ೭೭೩ – ೮೩೫).

ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಸಮಕಾಲಿನರಾಗಿದ್ದು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದರು. ಮೊದಲಾತ ತೆಂದೈ ಎಂಬ ಜಪಾನಿನ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರವರ್ತಕ, ಎರಡನೆಯವನು ಷಿಂಗಾನ್ ಅಥವಾ ಚೆನ್-ಯನ್ ಅಥವಾ ಮಂತ್ರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರವರ್ತಕ, ಡೆಂಗ್ಯೋಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೋಬೋ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯೊಡನೆ ಹಾರ್ದಿಕವಾಗಿ ಬೆರೆತಿದ್ದ. ಆದರೆ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಕನಿಷ್ಟ ವರ್ಗದಿಂದ ಉದಯಿಸಿದವರಲ್ಲ, ವರಿಷ್ಠ ವರ್ಗದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಇಳಿದವರು.

ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜಪಾನಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಾಗೃತಿ ಉಂಟಾಯಿತು. ಇದರೊಡನೆ ತತ್ತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಇಚ್ಛೆ ಕೆರಳಿತು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಕ್ಯೋಟೋ ಅರಸು ಮನೆತನದವರ ಮತ್ತು ಅವರ ಪರಿವಾರದವರ ಕುಲೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಗದಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ನವೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ವರ್ಗದವರು ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಭೂಮಿಯ ಸಂಬಂಧ ಇವರಿಗೆ ನಿಕಟವಾಗಿದ್ದಿತು. ಕ್ಯೋಟೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾದರೋ ಈ ಭೂಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಹೊಂದದೆ "ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ತೇಲುವಂಥ"ದಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಘನವಾದುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಕೇವಲ ತಾರ್ಕಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಕಮಾಕುರ ಇದಕ್ಕೆ ಎದಿರುಬಿದ್ದದ್ದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಕ್ಯೋಟೋವನ್ನು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಕುಸಿದು ಬೀಳುತ್ತಿತ್ತು.

ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೋನೆನ್ನ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧೩೩ – ೧೨೧೨)ರ ಮತ್ತು ಷಿನ್‌ನಾನ್ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧೭೩ – ೧೨೬೨) ಬೌದ್ಧ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿದೆ, ಇವರು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಅನೇಕ ತಾರ್ಕಿಕ ವಾದಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಚ್ಚು ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೂ ಬೋಧಿಸಿದ ಧರ್ಮ. ಅದರ ಸಲುವಾಗಿ ಇದು ಅರಸರು, ಯೋಧರು, ರೈತರು,

ಪಂಡಿತರು, ಪಾಮರರು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಒದಗಿರಬೇಕಾದದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸರಳವಾದುದು, ಜಟಿಲವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಧರ್ಮ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವರೆಗೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವಾಗಿತ್ತು. ಪಂಡಿತರ ದೃಷ್ಟಿ ಈ ಗುರಿ ತಪ್ಪಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೋನೆನ್ ಮತ್ತು ಷಿನ್‌ರಾನ್ ಆಗ ಜಪಾನಿನ ಜನತೆಯ ಹೃದಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸುಳಿದಾಡುತ್ತಿದ್ದದನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅವರ ಕೃತಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಯಲ್ಲ, ಅಂದಿನ ಜನತೆ ಬಯಸುತಿದ್ದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಹಸಿವನ್ನು ತಣಿಸಬಲ್ಲದಾಗಿತ್ತು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಸುಖಾವತಿ ವ್ಯೂಹದರ್ಶನ ಜಪಾನಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ.

ಚೀಣವೂ ತನ್ನ ಸುಖಾವತಿ ವ್ಯೂಹದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಜಪಾನಿನ ಸುಖಾವತಿ ವ್ಯೂಹದರ್ಶನದ ಪ್ರತಿಪಾದಕನಾದ ಹೋನೆನ್ ಕೆಲವು ಚೀನದ ಗುರುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಪೂರ್ವಾ ಚಾರ್ಯರೆಂದು ಗಣಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಫುರಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಹೋನೆನ್ ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ತಾನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ತಾನೊಬ್ಬ ಐತಿ-ಹಾಸಿಕ ಪುರುಷನೆಂದು ಅವನು ಅರಿಯಲು ಮಾರ್ಗವಿರಲಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಷಿನ್‌ರಾನ್ ಅನುಸರಿಸಿದ ಹೋನೆನ್ ಜಪಾನಿನ ಜನತೆಯ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿದ್ದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬೌದ್ಧರು ತಮ್ಮ ಮಾನವ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಷಿಂಟೊ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಂಬಿಕೆಗಳೊಡನೆ ದುರ್ವ್ಯಯಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು, ಆದರೆ ಷಿಂಟೋ ಮಾತ್ರ ತಟಸ್ಥವಾಗಿ ಉಳಿದಿತ್ತು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಹಂಬಲ ಷಿಂಟೋ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಜಪಾನೀಯರ ಭಾವ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾದದ್ದೆಂದೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಿಲ್ಲ. ಷಿಂಟೋ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯುವಷ್ಟು ವೃದ್ಧಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. **ಕಣ್ಣಗರ** ಭಾವನೆಯೇನೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅದು ಮುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಮಾಕುರ ಕಾಲದ ಷಿಂಟೋ ಧರ್ಮಾವಲಂಬಿಗಳು ಇದೆ ಷಿಂಟೋ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಎದ್ದುನಿಂತರು. ಇಸೆ ಜಪಾನೀಯರ ಪುರಾತನ ದೇವಸ್ಥಾನ. ಈಗ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನಿಜವಾದ ಗುರಿ ಷಿಂಟೋ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಇಸೆ ಷಿಂಟೋ ಧರ್ಮಪೀಠ ಮಹಾಯಾನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಯಿತು. ಲಓಜು ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಮಣಿಯಿತು. **ಕಣ್ಣಗರ** ತತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೂಪ ಕೊಟ್ಟಿತು. "ದೈವೀ ಸಂಪತ್ತಿನ ಮಾನವನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಕಾವಲು ಕಾಯುತ್ತಾನೆ. ಭುವಲೋಕ ಸುವಲೋಕಗಳು ಯಾವ ಆದಿಬಿಂಬದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿವೆಯೋ, ಅದನ್ನು ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಹೃದಯದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ದೈವಿಕವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅರಸತಕ್ಕದ್ದು, ನಿರಾಕಾರ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಮೂಲ ನಿರಪೇಕ್ಷ ತತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದು." ಈ ರೀತಿ **ಕಣ್ಣಗರ**ವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಜಪಾನಿನ ತತ್ವದೃಷ್ಟಿಗೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ನಿಹೋನ್ ಷೋಕಿ ಅನ್ನುವ ಪದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ತಲೆ ಎತ್ತಿದಾಗ ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ

ಆ ಪದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾತ್ರ ಈ ರೀತಿ ಇದೆ. **ಕಣ್ಣಗರ** ಅಂದರೆ "ದೇವತೆಗಳ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲೇ ಮಾಡಿರುವ ದೇವತೆಗಳ ಮಾರ್ಗದಂತೆ". ಇದು ಅನಂತರ ಇದರ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಿದ ಅರ್ಥವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಜಪಾನ್ ತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಭಾವನೆ ಅಡಗಿದೆ.

ಕಣ್ಣಗರವಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರುವ ಅರ್ಥವೇನು. ಇದು ಜಪಾನಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಹೇಗೆ ಅನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಈಗ ಒದಗಿದೆ.

ಜಪಾನಿನ ಚಿತ್ತಭೂಮಿ ಇನ್ನೂ ಶೈಶವಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅದು ಅವರ ಸಹಜವಾದ ಸರಳತೆಯನ್ನೂ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಅವಲಂಭಿಸಿದ್ದಿತು. ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಚಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣದ ವರೆಗೂ ಹೋಗಿರಲಿಲ್ಲ. ದೇವತೆಗಳು, **ಕಕಮುಗಹರ** ಅಂದರೆ ಅವನ 'ಸ್ವರ್ಗೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರ'ಗಳಿಂದ ಇಳಿದುಬಂದರು. ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ನಡೆದರು. ಅವರು ನಿಯಮರಹಿತರೂ, ನೀತಿರಹಿತರೂ, ಬುದ್ಧಿರಹಿತರೂ, ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕರೂ ಆಗಿದ್ದರು, ಅವರ ನಡೆಯನ್ನು ಮಾನವ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಅಳೆಯಲಾಗ ಲಿಲ್ಲ. ಜಪಾನಿನ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಜನರು ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಂಬುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ವಿಚಿತ್ರ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಲೂ ತೊಡಗಿದ್ದರು. ಈ ರೀತಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಚರ್ಯೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ನಡೆದಷ್ಟು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಇದೇ ಪರಂಪರಾಪ್ರಾಪ್ತ ಧರ್ಮವೆಂದು ಸಮಾಧಾನಪಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಈ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಜಪಾನೀಯರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ **ಕಣ್ಣಗರ**ದ ಆಳವಾದ ಅರ್ಥ ಮನವರಿಕೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇದ್ದದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ, ಬಂದದ್ದನ್ನು ಬಂದಂತೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ಇವರ ಅನುಭವವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭಾವದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ಉಳಿಯಿತು. **ಕಣ್ಣಗರ** ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸ್ಫುರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸು ತ್ತಿತ್ತು, ಅಷ್ಟೇ.

ಹಿಯಾನ್ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ ಒಂಭತ್ತರಿಂದ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೆ) **ಕಣ್ಣಗರ** ಕಾವ್ಯಮಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಮೊದಲಾಯಿತು. ಇದರ ಸಂಕುಚಿತ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥ ಇದರಿಂದ ಕಳಚಿತು. ಎಂದಿನವರೆಗೆ ರಾಜರು ದೇವಾಂಶ ಸಂಭೂತರು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಉಳಿದಿತ್ತೋ ಅಂದಿನ ವರೆಗೆ ಇದರ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು. ಆದರೆ ಅವರು ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೇರಿದಂತೆಲ್ಲಾ, ಚೀಣದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅವರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಜಪಾನೀಯರು ನಿಸರ್ಗ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆಳವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವ ಮನೋಭಾವ ತಾಳಿದನು. **ಮೋನೊ ನೊ ಅವಾರೆ** ಅನ್ನುವ ಭಾವ ಇವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೂರೆಗೊಂಡಿತು. ಇದಕ್ಕೂ **ಕಣ್ಣಗರ**ಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರ ಬಹುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಕಾವ್ಯಮಯ, ಸೌಂದರ್ಯಮಯ, ಭಾವಪೂರ್ಣ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ವರ್ಣರಂಜಿತ, ಆದರೆ ನನ್ನ ವಾದ ಏನೆಂದರೆ **ಕಣ್ಣಗರ** ಮತ್ತು **ಮೊನೋ ನೊ ಅವಾರೆ** ಜಪಾನೀಯರ ಭಾವಬಂಧದ ಎರಡು ಮುಖಗಳು – ಜಪಾನೀಯರ ಭಾವ ಮತ್ತು ಜಪಾನೀಯರ ಭಾವನೆ.

ಮೊನೋ ನೊ ಅವಾರೆ **(Mono No Aware)** ಹಿಯಾನ್ ಕಾಲಮಾನದ ಕವಿಗಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಕಲಿಯಿತು, ಅವರನ್ನು ಮುಗ್ಧಗೊಳಿಸಿತು. ಇನ್ನು ಭಾವಾವೇಶಪೂರಿತ ವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಪಾನೀಯರು ಭಾವಾತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಜನ. **ಮೊನೋ**

ಅಂದರೆ "ಪದಾರ್ಥ"ಗಳು, **'ನೊ'** ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ. **'ಅವಾರೆ'** ಅಂದರೆ ಭಾವಬಂಧ, ಇಡೀ ನುಡಿಯ ಅರ್ಥ, 'ತನ್ನ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಲಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ತಾನು ತಾಳುವ ಭಾವ' ಎಂದು. ವಸ್ತುಗಳು ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಸಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿರಬಹುದು.

ಶರಚ್ಚಂದ್ರನ ಕಿರಣಗಳು ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಇಣಿಕಿ ನೋಡುವಾಗ, ಅಥವಾ ವಸಂತದ ತಳಿರು ಲತೆಗಳು ಸೂರ್ಯರಶ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಮಿನುಗಿದಾಗ, ಅಥವಾ ಗ್ರೀಷ್ಮ ಋತುವಿನಲ್ಲಿ ನೆಲವೆಲ್ಲ ಬಿಳಿ ಮಂಜಿನ ಹೊದಿಕೆ ಹೊದ್ದಾಗ ಹೀಯನ್ ಕವಿಗಳು ನಿಸರ್ಗದ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರಸಮಯ ಭಾವಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಾವರಸಗಳು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಂಥವು. ಈ ಭಾವರಸಗಳನ್ನು ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಆರೋಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ **ಕಣ್ಣಗರ** ಪದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ ಜಪಾನೀಯರು ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸಹ ಕಣ್ಣಗರದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ವಸ್ತುವೂ, ಚೇತನ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ ಅಚೇತನ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ ದೇವ ಭೂಯಿಷ್ಠವಾದುದ್ದು. ಈ ಸತ್ಯ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಆ ಅನುಭವದ ಉಚ್ಚಾರಣೆ **ಕಣ್ಣಗರ**ದ ನಾದದಿಂದ ಧ್ವನಿಗೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣ ಮಾಡುವುದು ಅಸದಳ. ಹೀಯಾನ್ ಕಾಲದ ಕವಿಗಳು ಈ ಸ್ವರ್ಗೀಯ ನಾದವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಈ ಸ್ವರ್ಗೀಯ ನಾದವನ್ನು **ಮೊನೋ ನೊ ಅವಾರೆ** ಎಂದು ಕರೆದರು.

ಮೊನೊ ಅಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಜಡವಸ್ತುಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಾದ ನಾವೂ ಮಾನವರು **ಮೊನೊ** ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಹೃದಯಗಳು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾದಾಗ, ಯುಕ್ತಿ ಚಾತುರ್ಯಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾದಾಗ **ಕಣ್ಣಗರ** ದೈವೀಸಂಪತ್ತು ನಾಶಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಭಾವಪೂರಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ವೈವಿಧ್ಯವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯಲು ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮಾನವರ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ **ಮೊನೋ ನೊ ಅವಾರೆ** ಎನ್ನುವ ಕಣ್ಣಗರದ ಪರಮಾರ್ಥ ಅಂಶವನ್ನು ಅನುಭವ ವೇದ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಜಪಾನೀಯರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಫುರಿಸಿದ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗ.

ಕಣ್ಣಗರದ ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅರ್ಥ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೂ ಅವರಿಗೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. **ಹೀ** ಪರ್ವತ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೋನೆನ್ ಮತ್ತು ಷಿನ್‌ರಾನ್ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿನ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊರಸೂಸಿದರು. ಸುಖಾವತಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಹಜವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಪಾನೀ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರು ಇದರಲ್ಲಿ ಮರೆತಿರುವ ಒಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸುಖಾವತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಿರುಳು ಇದು. ಅದಾವುದೋ ನಾವು ಸತ್ತಮೇಲೆ ಹೋಗುವ ಪರಲೋಕವಲ್ಲ. ಅದು ಇಹದಲ್ಲಿ ಪರಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗ, ಈ ಮಾರ್ಗ ಜಪಾನಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ತಾತ್ವಿಕ ಆಧಾರವನ್ನೇನೋ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಇದು ಇದರ ಉಗಮಸ್ಥಾನವಾದ ಭಾರತದಿಂದ ಚೀನದ ಮೂಲಕ ಜಪಾನನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜಪಾನೀಯರು ಇದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಅಥವಾ ತಾರ್ಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಿಲ್ಲ. ನೇರವಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರು.

ಸುಖಾವತಿ ಪಂಥದ ಷಿನ್ ಶಾಖೆಯ ಸ್ಥಾಪಕನಾದ ಷಿನ್‌ರಾನ್ ಹೀಗೆಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅಮಿದ (Amida)ನ ಆದಿವ್ರತವನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಅಂಗೀಕಾರವನ್ನು ಷಿನ್‌ರಾನ್ "ಕ್ಷಿಪ್ರಮಾರ್ಗ"ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಮಾರ್ಗ ಇದಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಥವಾ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಇಡಬೇಕು. ಪರತತ್ತ್ವದ ಅಂತರಾಳಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗ ಇದು. ಷಿಂಟೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಮಾತು "ಕ್ಷಿಪ್ರಮಾರ್ಗ" ಇದು **ಕಣ್ಣಗರ**ದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವುದು. ಈ ದೇವತೆಗಳ ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಕಾಣುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿ ಆಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ ಅನಂತತೆಯನ್ನು ಪುನಃ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು.

ಷಿಂಟೋ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನದೊಡನೆ ಬೆರೆತಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಇದು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ರಾಜರನ್ನು ಈಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪರೆಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಪಾನೀಯರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸಲಾಗದ ತತ್ತ್ವ ಅಡಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳ ಜಲಡಿಯಲ್ಲಿ ಜಳ್ಳನ್ನು ತೂರಿ ಕಾಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜಪಾನೀಯರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಬೌದ್ಧ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆಳವಾಯಿತು. ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಭಾವ ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಿತು.

ಜಪಾನಿನ ಮನೋರಂಗ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕದಲ್ಲ, ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ. ವಿಶೇಷದ ವಿಶ್ಲೇಷಣದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿಯುವ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ನುರಿತದ್ದಲ್ಲ. ವಿಶೇಷದ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತವಾಗುವಂಥ ಮನೋಭಾವ, ಅನುಭವದ ಹಿಂದೆ ಮತ್ತೇನೋ ಅಡಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಮನೋಭಾವವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಜಪಾನಿನ ಅನುಭವಕ್ಷೇತ್ರ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅನಂಭವ ಕ್ಷೇತ್ರದಂತೆ ಬರೀ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭಾವದಲ್ಲೇ ತೊಳಲುವಂಥಾದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಜಪಾನಿನ ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಲಿಯುವ ಬುದ್ಧಿ. **ಕಣ್ಣಗರ** ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಷಿಂಟೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅವರ ಯಥಾರ್ಥ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅವರನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಪಾನಿನ ಬೌದ್ಧರು ಮಾತ್ರ ಅವರ ಶೂನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಲುವಾಗಿ ಷಿಂಟೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಈ ಮಾತ್ರೆಯನ್ನು ಹಾಗೇ ನುಂಗಲು ಒಡಂಬಡುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಾನುಭವದ ಎತ್ತರವಾದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಕೈಲಿ ಷಿಂಟೋವಿನ ಸ್ವಭಾವವಾದ ನಿರ್ವಾಣದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಧ್ಯಾನಗಮ್ಯ ಅನುಭವವಾದ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಬೌದ್ಧರ **ತಥತಾ** ಕಲ್ಪನೆಯ ಅರ್ಥ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿದ **ಕಣ್ಣಗರ** ಅಮಿದನ ಕರೆಗೆ ಓಗೊಡುವುದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸುಖಾವತಿ ದರ್ಶನದ ಆಚಾರ್ಯರು ಅಮಿದನ ಆದಿಸಂಕಲ್ಪ ಅಥವಾ ದೀಕ್ಷೆ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು **ತರಿಕೆ,** "ಪರಾಶಕ್ತಿ". ಹೋನೆನ್ ಮತ್ತು ಷಿನ್‌ರಾನರ ಪೂರ್ವ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಮಹಾಯಾನ ಜಪಾನಿನ ಭಾವಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಹಿಡಿಸವಷ್ಟು ತಾತ್ವಿಕ, ಅಥವಾ ಭಾರತೀಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಜಪಾನಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ, ಅತಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ತಾರ್ಕಿಕತೆಗಳನ್ನು

ಬಿಡಬೇಕಾಯಿತು. ಜಪಾನೀಯರು ದೇವತೆಗಳ ಪಂಥವನ್ನೇನೋ ಅನುಸರಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳಿಗೆ ಮೀರಿದ ಷಿಂಟೋ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲು ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಒಗ್ಗಲಿಲ್ಲ.

ಜಪಾನಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುವಾಗ **ಸಬಿ** (Sabi) ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜಪಾನಿನ ತ್ವತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದು **ಕಣ್ಣಗರ** ಹೊರಹೊಮ್ಮಿ ಬಂದ ರಸಮಯ ಚಿಂತನೆ.

ಸಬಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಕೈವಲ್ಯ ಭಾವನೆಯೆಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಈ ಕೈವಲ್ಯ ಒಂಟಿತನವಲ್ಲ, ತನ್ನ ಜೊತೆಗಾರರಿಂದ ದೂರ ಸರಿದಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಕೈವಲ್ಯಸಿದ್ಧಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಂತರಾಳವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಲ್ಲ, ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ. ಕೆಲವರು ಜಪಾನಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತ್ರಿಕರಣ ಶುದ್ಧಿಯ ಸಿದ್ಧಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಂಫೂಷಿ ತತ್ವದ ಛಾಯೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಷಿಂಟೋ ಪಂಥಿಗಳು ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಿಕತೆ, ಸಹಜತೆ, ಸ್ಫೂರ್ತಿ, ಸರಳತೆ, ಹೃದಯದ ಋಜುತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ದೇವತೆಗಳ ಸಹಜ ಮಾರ್ಗವನ್ನು, ಮಾನವನ ಕುಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕುತ್ಸಿಕವಾದುದರ ಮುಂಚೆ ಕಾಣುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು.

ಬಷೋ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಈ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ. ಯಥಾರ್ಥತೆ ಅನ್ನುವ ಗುಣ ದೇವದಾರು ಮರದ ಮುಂದೆ ನಿಂತಾಗ ಅದರೊಡನೆ ತನ್ಮಯವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ, ಬಿದಿರುಮಳೆಯ ಮುಂದೆ ನಿಂತಾಗ ಅದರೊಡನೆ ತನ್ಮಯತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ತನ್ಮಯಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಬಷೋವಿನ ನೇರವಾದ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗೆಂದಿವೆ. "ದೇವದಾರುವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸು, ಬಿದಿರಾದರೆ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸು." "ಅನುಸರಿಸು" ಅನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಜಪಾನಿನ ಭಾಷೆಯ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದ **'ನರೌ'** (Narau) ಎನ್ನುವುದು. 'ನರೌ'ನ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳು "ಅನುಸರಿಸು", "ಅನುಕರಿಸು", "ಕಲಿ", "ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡು", "ಸಂಯಮಿತನಾಗು", "ಸಮರಸವಾಗು", "ಹೊಂದಿಕೋ" ಮೊದಲಾದುವು. ಒಬ್ಬ ಶಿಷ್ಯ ಈ ರೀತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ; **"ನರೌ** ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕು ಅದರ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಉಚ್ಚಾರಣೆ ಕೊಡುವುದು. ಅಂತರ್ಭಾವಕ್ಕೂ ಅದರ ಉಚ್ಚಾರಕ್ಕೂ ತಾಳೆ ತಪ್ಪಿದಾಗ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅದರ ಉಚ್ಚಾರಕ್ಕೂ ತಾಳೆ ತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಥಾರ್ಥತೆಗೆ ಕುಂದು ತರುತ್ತದೆ". ಇತರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕಣ್ಣಗರ ತನ್ನ ಐಕ್ಯಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ದ್ವೈತಭಾವವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಸೋಂಕು ತಗಲುವ ಮುನ್ನ ಇದ್ದ ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ದೇವತೆಗಳೊಡನೆ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಸಾಮರಸ್ಯ ಶಿಥಿಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವಾರೆ, ತರಿಕಿ ಮತ್ತು **ಸಬಿ** ಅನ್ನುವ ವಿಚಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಏನೆಂದು ಈಗ ನೋಡಬಲ್ಲೆವು. ಷಿಂಟೋ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಾದರೆ, ಇದು **ಕಣ್ಣಗರ** ಅಥವಾ **ಕಣ್ಣಗರ ನೊಮಿಚಿ,** ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ಮಾರ್ಗ, ಮಾನವ ಬುದ್ಧಿ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕಲುಷಿತವಾಗದ ಮಾರ್ಗ.

ನಾವು ಹೀಗೆಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಕಣ್ಣಗರ ಜಪಾನಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸಾರಸಂಗ್ರಹ. ಜಪಾನಿನ ಮನೋರಂಗ ಪ್ರಬುದ್ಧವಾದಂದಿನಿಂದ ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿತು, ಕಾಂಫೂಷಿ, ಟಾಓ, ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದವು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರ ರೀತಿಯೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ

ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಪಾನಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ದರ್ಶನವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನೇಕ ಯುವಕರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಮಾರು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಇತ್ತೀಚೆ ಜಪಾನಿನ ಮಾನವೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದಿದವರು ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯ ವಿಚಾರಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡರೂ, ಜಪಾನಿನ ಭಾವ ಭಾವನೆಗಳ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಕಣ್ಣುಗರ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಬಾಹ್ಯ ಪೋಷಾಕು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಕಂಡರೂ ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಲೆ ಎತ್ತುವುದು ನಿಶ್ಚಯ.

ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಟ್ಟಿ

ಅನಸಕಿ, ಮಸಹರು : History of Japanese Religion, London 1930.

ನಾಕ್ಸ್, ಜಾರ್ಜ್ ವಿಲಿಯಮ್ : The Development of Religion in Japan, New York, 1907.

ನುಕರಿಯ ಕೈಟನ್ : Religion of the Samurai, London 1913.

ಸುಜುಕಿ, ಡೈಸೆಡ್ಸ್ ಟೈಟರೋ : Manual of Zem Budduism, Kyoto, 1935.

ಸ್ಟೈನಿಲ್‌ಬರ್-ಓಬರ್ಲಿನ್, ಇ : The Buddhist Sects of Japan trans, from the French, London, 1938.

ಎಲಿಯಟ್, ಸರ್‌ಚಾರ್ಲಸ್ : Japanese Buddhism, London, 1935.

ಅನುಬಂಧ

(ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ: ಪ್ರಾಚ್ಯ-ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಥಮ ಸಂಪುಟದ ಮೂಲ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅನುವಾದಕರು)

ಮುನ್ನುಡಿ:—ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅರ್ಥ

ದಿ. ಮೌಲಾನಾ ಅಬುಲ್ ಕಲಾಂ ಅಜ಼ಾದ್, ವಿದ್ಯಾಮಂತ್ರಿಗಳು, ಭಾರತ ಸರಕಾರ.

ಅನು: **ದಿವಂಗತ ಎಂ. ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ,** ಎಂ. ಎ.,
ನಿವೃತ್ತ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

1. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಪೂರ್ವ ಅಂಶಗಳು

ಸಿ. ಕುನ್ಹನ್ ರಾಜಾ, ಬಿ. ಎ., ಡಿ.ಫಿಲ್. (ಆಕ್ಸನ್),
ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು. ಮದ್ರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮದರಾಸು.

ಅನು: **ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್,**
ನಿವೃತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

2. ವೇದಗಳು

ತಾರಾಪಾದ ಚೌಧುರಿ, ಎಂ. ಎ., ಬಿ. ಎಲ್., ಪಿಎಚ್.ಡಿ., (ಲಂಡನ್)
ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಪಾಟ್ನಾ ಕಾಲೇಜು, ಪಾಟ್ನಾ.

ಅನು: **ಎಂ. ಎ. ಕೃಷ್ಣಸ್ವಾಮಿ,** ರೀಡರ್. ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಕಾಲೇಜು. ಬೆಂಗಳೂರು.

3. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು

ಟಿ. ಎಂ. ಪಿ. ಮಹಾದೇವನ್, ಎಂ. ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ.,
ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯಾಧಿಕಾರಿಗಳು, ಮದ್ರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮದ್ರಾಸು.

ಅನು: **ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ,** ಅಧ್ಯಕ್ಷರು, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಶ್ರಮ, ಬೆಂಗಳೂರು.

4. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು

(ಅ) ರಾಮಾಯಣ

ತಾರಾಪಾದ ಚೌಧುರಿ

ಅನು: **ಉ. ಕಾ. ಸುಬ್ಬರಾಯಾಚಾರ್,** ಎಂ. ಎ.
ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಕ್ಷೇಮಪಾಲಾಧಿಕಾರಿ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

(ಆ) ಮಹಾಭಾರತ

ಸುಶೀಲ್ ಕುಮಾರ ಡೇ, ಎಂ. ಎ., (ಕಲ್ಕತ್ತ), ಡಿ.ಲಿಟ್. (ಲಂಡನ್)
(ಹಿಂದೆ) ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಡಾಕ್ಕಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಡಾಕ್ಕಾ.

ಅನು: **ಪು. ತಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್,** ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್-ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು ಪರಿಷ್ಕರಣ ಕಛೇರಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

5. ಮನು ಮತ್ತು ಕೌಟಿಲ್ಯ

ಕೆ. ಎ. ನೀಲಕಂಠ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಎಂ. ಎ.,
ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚ್ಯಸಂಶೋಧನಾ ವಿಭಾಗದ ನಿವೃತ್ತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮದ್ರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮದ್ರಾಸು.

ಅನು: **ವಿ. ಮುದ್ದಲಿಂಗಣ್ಣ,** ಎಂ. ಎ.
ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

6. ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಪುರಾಣಗಳು

ಎ. ಕೆ. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ,
ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರು, ಮಹಾರಾಜಾ ಪ್ರತಾಪ್ ದೆಗ್ರಾ ಕಾಲೇಜು, ಗೋರಖ್‌ಪುರ.

ಅನು: **ಪು. ತಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್**

7. ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನ

ದಕ್ಷಿಣರಂಜನ್ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ಎಂ.ಎ., ಕಾವ್ಯತೀರ್ಥ. ಶಾಸ್ತ್ರಿನ್, ಪಿಎಚ್.ಡಿ. (ಕಲ್ಕತ್ತ)
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕೃಷ್ಣಾಗರ್ ಕಾಲೇಜು, ನಾಡಿಯ.

ಅನು: **ಎ. ಎನ್. ಮೂರ್ತಿರಾವ್,**
ನಿವೃತ್ತ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

8. ಜೈನ ದರ್ಶನ

ಎ. ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಎಂ.ಎ.,
ನಿವೃತ್ತ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರು, ಗೌರ್ನಮೆಂಟ್ ಕಾಲೇಜು, ಕುಂಭಕೋಣಂ.

ಅನು: **ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್,** ಎಂ.ಎ., ಡಿ.ಲಿಟ್.
ನಿವೃತ್ತ ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

9. ಬೌದ್ಧ ತತ್ತ್ವ

(ಅ) ಪೂರ್ವ ಬೌದ್ಧಮತ

ಎಚ್. ಡಿ. ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ಎಂ.ಎ., ಬಿ.ಎಲ್., ಪಿ.ಆರ್.ಎಸ್., ದರ್ಶನ ಸಾಗರ.
ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗದ ನಿವೃತ್ತ ಮುಖ್ಯಾಧಿಕಾರಿಗಳು, ಡಾಕ್ಕಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಡಾಕ್ಕಾ.

ಅನು: **ಡಾ. ಪ್ರಭುಶಂಕರ,** ಎಂ.ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ.,
ಡೈರೆಕ್ಟರ್, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಾನಸ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು.

(ಆ) ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಭಾರತೀಯ ಶಾಖೆಗಳು

ವಿಧುಶೇಖರ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ಶಾಸ್ತ್ರಿನ್, ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ,
ನಿವೃತ್ತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕಲ್ಕತ್ತ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

ಅನು: **ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್,**
ಜಯನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

(ಇ) ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಶಾಖೆಗಳು

ಟಿ. ಆರ್. ವಿ. ಮೂರ್ತಿ,
ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಸಿಲೋನ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಕೊಲಂಬೊ.

ಅನು: **ಎಸ್. ಎಸ್. ರಾಘವಾಚಾರ್,** ಎಂ. ಎ.,
ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು.

10. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ

(ಅ) ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ

ಸತೀಶ್‌ಚಂದ್ರ ಚಟರ್ಜಿ, ಎಂ.ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ., ಪಿ. ಆರ್. ಎಸ್. (ಕಲ್ಕತ್ತ)
ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಅಧ್ಯಾಪಕರು. ಕಲ್ಕತ್ತ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ. ಕಲ್ಕತ್ತ.

ಅನು: **ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ,** ಎಂ. ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ.,
ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

(ಆ) ನವೀನ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ

ಪಂಡಿತ ವಿಭೂತಿ ಭೂಷಣ್ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ನ್ಯಾಯಾಚಾರ್ಯ,
ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಪಾಲಕ, ಸರ್ಕಾರಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜು, ಕಾಶಿ.

ಅನು: **ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ,** ಎಂ.ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ.

11. ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗ

ಸತ್ಕಾರಿ ಮುಖರ್ಜಿ, ಎಂ. ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ.,
ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕಲ್ಕತ್ತ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಕಲ್ಕತ್ತ.

ಅನು: **ಎಸ್. ಶಿವರಾಮ ಶಾಸ್ತ್ರಿ,** ಎಂ.ಎ.,
ನಿವೃತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ. ಮೈಸೂರು.

12. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ

ವಿ. ಎ. ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯರ್, ಎಂ. ಎ., ವೇದ-ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಿರೋಮಣಿ, ಮೀಮಾಂಸಾ ವಿಶಾರದ,
ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ತಿರುವಾಂಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತಿರುವಾಂಕೂರು.

ಅನು: **ವಿ. ಟಿ. ತಿರುನಾರಾಯಣ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್,**
ನಿವೃತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

13. ವೇದಾಂತ – ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ

(ಅ) ಶಂಕರ

ಡಾ. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್,
ಭಾರತದ ಮಾಜೀ ರಾಷ್ಟ್ರಾಧ್ಯಕ್ಷರು, ಮದರಾಸು.

ಅನು: **ಡಾ. ಪ್ರಭುಶಂಕರ**

(ಆ) ಶಂಕರೋತ್ತರ

ಪಿ. ಟಿ. ರಾಜು, ಎಂ. ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ.,
ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ರಾಜಸ್ಥಾನ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಜೋದ್‌ಪುರ.

ಅನು: **ಸ್ವಾಮಿ ಸೋಮನಾಥಾನಂದ,**
ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು.

14. ವೇದಾಂತ-ವೈಷ್ಣವ (ಆಸ್ತಿಕ) ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

(ಅ) ರಾಮಾನುಜ (ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ)

ಪಿ. ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರಿ, ಎಂ. ಎ.,
ನಿವೃತ್ತ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಪಚ್ಚೆಯಪ್ಪ ಕಾಲೇಜು, ಮದ್ರಾಸು.

ಅನು: **ದಿವಂಗತ ಎಂ. ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ,** ಎಂ. ಎ.,
ನಿವೃತ್ತ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

(ಆ) ಮಧ್ವ (ದ್ವೈತ)

ದಿವಂಗತ ಎಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್, ಎಂ. ಎ.,
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಮಹಾರಾಜ ಕಾಲೇಜು, ಮೈಸೂರು.

ಅನು: **ದಿವಂಗತ ಎಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್,** ಎಂ. ಎ.,
ನಿವೃತ್ತ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ. ಮೈಸೂರು.

(ಇ) ನಿಂಬಾರ್ಕ (ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ)

ರಮಾ ಚೌಧುರಿ, ಎಂ. ಎ.. ಡಿ.ಫಿಲ್. (ಆಕ್ಸನ್).

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಲೇಡಿ ಬ್ರಬೋರ್ನ್ ಕಾಲೇಜು, ಕಲ್ಕತ್ತ.

ಅನು: **ಸಿ. ಜಿ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ,** ಎಂ. ಎ..

ರೀಡರ್, ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಭಾಗ, ಮಹಾರಾಜಾ ಕಾಲೇಜು, ಮೈಸೂರು.

(ಈ) ವಲ್ಲಭ (ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ)

ಗೋವಿಂದಲಾಲ್ ಹರಗೋವಿಂದ ಭಟ್, ಎಂ. ಎ..

ರೀಡರ್, ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಭಾಗ, ಎಂ. ಎಸ್. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಬರೋಡ.

ಅನು: **ಸಿ. ಜಿ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ,** ಎಂ. ಎ.

(ಉ) ಚೈತನ್ಯ (ಅಚಿಂತ್ಯ-ಭೇದಾಭೇದ)

ಸುಶೀಲ್ ಕುಮಾರ ಮೈತ್ರ, ಎಂ. ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ. (ಕಲ್ಕತ್ತ),

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕಲ್ಕತ್ತ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಕಲ್ಕತ್ತ.

ಅನು: **ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ**

15. ಶೈವ ಮತ್ತು ಶಾಕ್ತ ಮತಗಳು

(ಅ) ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಟಿ. ಎಂ. ಪಿ. ಮಹಾದೇವನ್ .

ಅನು: **ಜೆ. ರುದ್ರಪ್ಪ,** ನಿವೃತ್ತ ಜಿಲ್ಲಾ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು, ಬೆಂಗಳೂರು.

(ಆ) ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವಮತ

ಕೆ. ಸಿ. ಪಾಂಡೇ, ಎಂ. ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ.. ಡಿ.ಲಿಟ್., ಎಂ. ಓ. ಎಲ್.. ಶಾಸ್ತ್ರೀ.

ರೀಡರ್, ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಭಾಗ. ಲಕ್ನೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಲಕ್ನೋ.

ಅನು: **ಜೆ. ರುದ್ರಪ್ಪ**

(ಇ) ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ

ಶ್ರೀ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಜೀ, ಬಿ. ಎ.. ನವಕಲ್ಯಾಣ ಮಠದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಧಾರವಾಡ.

ಅನು: **ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಜೀ,** — ,, —

(ಈ) ಶಾಕ್ತದರ್ಶನ

ಗೋಪೀನಾಥ್, ಕವಿರಾಜ್ ಎಂ. ಎ., ಡಿ.ಲಿಟ್., ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ,

ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರು, ಸರ್ಕಾರಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜು, ಕಾಶಿ.

ಅನು: **ಎನ್. ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ,**

ಸೀನಿಯರ್ ರಿಸರ್ಚ್ ಆಫೀಸರ್, ಯೂನಿಯನ್ ಪಬ್ಲಿಕ್ ಸರ್ವಿಸ್ ಕಮಿಷನ್, ದೆಹಲಿ.

16. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಭಾವನೆಗಳು

(ಅ) ಗಣಿತ

ಎ. ಎನ್. ಸಿಂಗ್, ಡಿ. ಎಸ್‌ಸಿ.

ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯಾಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ,
ಲಕ್ನೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಲಕ್ನೋ.

ಅನು: **ವಿ. ಕೆ. ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ,** ಎಂ. ಎಸ್‌ಸಿ., ರೀಡರ್, ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ,
ಜಯಚಾಮರಾಜೇಂದ್ರ ಇಂಜಿನಿಯರಿಂಗ್ ಕಾಲೇಜು, ಮೈಸೂರು.

(ಆ) ಇತರ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು

ಬಿ. ಬಿ. ಡೇ, ಡಿ.ಎಸ್‌ಸಿ. (ಲಂಡನ್). ಎಫ್. ಆರ್. ಪ್ರಿ. ಸಿ. (ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್), ಎಫ್. ಎನ್. ಪ್ರಿ. (ನಿವೃತ್ತ) ಡೈರೆಕ್ಟರ ಆಫ್ ಪಬ್ಲಿಕ್ ಇನ್‌ಸ್ಟ್ರಕ್ಷನ್, ಮದರಾಸು.

ಅನು: **ದಿ॥ ಡಾ. ಎಲ್. ಸೀಬಯ್ಯ,** ಎಂ.ಎಸ್‌ಸಿ., ಡಿ.ಎಸ್‌ಸಿ. ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರು, ಯುವರಾಜ ಕಾಲೇಜು, ಮೈಸೂರು.

17. ಭಾರತೀಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ಕೆ. ಸಿ. ಪಾಂಡೇ

ಅನು: **ಪು. ತಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್**

18. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ

ಡಾ. ತಾರಾಚಂದ್, ಎಂ. ಎ., ಡಿ.ಫಿಲ್. (ಆಕ್ಸನ್). ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯಾ ಸಲಹೆಗಾರರು.

ನೆರವು: **ಎಸ್. ಕಮಿಲ್ ಹುಸೇನ್,** ಪ್ಲೀಡರ್, ಘೋಸಿಪುರ, ಗೋರಖ್‌ಪುರ, (ಉ.ಪ್ರ.)

ಅನು: **ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ,** ಐ. ಎ. ಎಸ್. ಸಾರಿಗೆ ಕಮಿಷನರ್, ಮೈಸೂರು ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

19. ಸಿಖ್ ದರ್ಶನ

ಭೈ ಜೋಧ್ ಸಿಂಗ್, ಎಂ. ಎ., ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲ್, ಖಲ್ಸ ಕಾಲೇಜು, ಅಮೃತಸರ.

ಅನು: **ಪು. ತಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್**

20. (ಅ) ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

ಡಾ. ಪಿ. ಟಿ. ರಾಜು

ಅನು: **ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ**

(ಆ) ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ (ಮುಂದುವರಿದುದು)

ಡಾ. ಕೆ. ಎ. ಹಕೀಂ, (ಮುಂಚೆ) ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಉಸ್ಮಾನಿಯಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಹೈದರಾಬಾದು.

ಅನು: **ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ**

21. ಚೈನಾ ಭಾವನೆಯ ಸಾಧಾರಣ ಸ್ವರೂಪ

ಹಿಸ್ ಎಕ್ಸಲೆನ್ಸಿ ಡಾ. ಲೋ ಚಿಯಾ-ಲುಯೆನ್, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಚೀಣದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ.

ಅನು: **ಸ್ವಾಮಿ ಸೋಮನಾಥಾನಂದ**

22. ಕಾಂಫ್ಯೂಶ್ಯಿ ಮತ್ತು ಟಾವೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

ಫಂಗ್. ಯು-ಲಾನ್, ಬಿ. ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ., ಎಲ್‌ಎಲ್.ಬಿ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ತ್ಸಿಂಗ್ ಹುವಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಪೀಕಿಂಗ್. ಚೈನಾ.

ಅನು: **ದಿ. ಎಂ. ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ**

23. ಚೀಣರ ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯರ ಪ್ರಭಾವ

ಪ್ರಬೋಧ್ ಚಂದ್ರ ಬಗ್‌ಚಿ, ಎಂ. ಎ., (ಕಲ್ಕತ್ತ), ಡಿ. ಎಸ್. ಲೆಟರ್ಸ್ (ಪ್ಯಾರಿಸ್)
ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ನಿರ್ದೇಶಕರು, ವಿಶ್ವಭಾರತಿ, ಶಾಂತಿನಿಕೇತನ.

ಅನು: **ದಿ. ಎಚ್. ಆರ್. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್,**
ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಪ್ರಾಚ್ಯ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆ. ಮೈಸೂರು.

24. ಚೀಣೀ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಹತ್ತು ಶಾಖೆಗಳು

ಸುಕುಮಾರ ದತ್, ಎಂ. ಎ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ. (ಕಲ್ಕತ್ತ),
(ಮುಂಚೆ) ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರು, ರಾಮ್‌ಜಾಸ್ ಕಾಲೇಜು, ದೆಹಲಿ.

ಅನು: **ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್**

25. ಜಪಾನಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ

ಪ್ರೊ. ಡಿ. ಟಿ. ಸುಜುಕಿ, ಕಮಕುರ, ಜಪಾನ್.

ಅನು: **ದಿ. ಎಂ. ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ.**